Almir Teubl Sanches

**A teoria da justiça de Adam Smith: a confusão histórica entre justiça
distributiva e caridade**

Tese de Doutorado

Orientador: Professor Doutor José Reinaldo de Lima Lopes

Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

São Paulo
2013

Almir Teubl Sanches

A teoria da justiça de Adam Smith: a confusão histórica entre justiça distributiva e caridade

Tese apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de Concentração: Filosofia do Direito

Orientador: Professor Doutor José Reinaldo de Lima Lopes

São Paulo
2013

**Serviço de Processos Técnicos da Biblioteca da
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**

--

Nome: SANCHES, Almir Teubl.

Título: A teoria da justiça de Adam Smith: a confusão histórica entre justiça distributiva e caridade.

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Faculdade de Direito da Universidade de São
Paulo como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Direito.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Dedico este trabalho ao Professor José Reinaldo,
um mestre por excelência.

“Neutro é quem já se decidiu pelo mais forte”

Max Weber

RESUMO

SANCHES, Almir Teubl. **A teoria da justiça de Adam Smith: a confusão histórica entre justiça distributiva e caridade**. 2013. 501 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A presente tese trata da teoria da justiça de Adam Smith, especialmente das operações de linguagem realizadas por ela no conceito de justiça distributiva, contribuindo para o processo histórico de deslizamento deste conceito, a resultar na inexigibilidade jurídica dos temas distributivos e sua confusão com o conceito de caridade. Para isso, valemo-nos da metodologia proposta por Quentin Skinner e J. G. A. Pocock, de acordo com a qual é necessária a contextualização do texto, para se identificarem as linguagens da teoria política com as quais o autor teve que dialogar. Assim, a tese é dividida em duas partes. Na primeira, buscando-se tal contextualização, foram estudados autores que antecederam ou conviveram com Adam Smith, para se identificarem os problemas filosóficos por ele enfrentados e a maneira como buscaram resolvê-los. No primeiro capítulo foram vistas as instituições tradicionais escocesas, especialmente a jurisprudência de Lord Stair (1619-1695). No seguinte, examinou-se o movimento de transição dos filósofos escoceses, buscando reformular tais instituições, a fim de adaptá-las à sociedade comercial inglesa, tendo em vista o Ato de União de 1707. Assim, trata-se da teoria da justiça de Gershom Carmichael (1672-1729), Francis Hutcheson (1694-1746) e Lord Kames (1696-1782). Desta primeira parte, notou-se que, na transição filosófica moral escocesa, foi dedicada especial atenção à concepção de virtude. Na segunda parte, no terceiro capítulo se fez uma contextualização histórica e notou-se que o conceito de virtude desempenhou um papel fundamental nos debates políticos ingleses dos séculos XVII e XVIII. No quarto, tratou-se do papel da imaginação na teoria do conhecimento de Smith, falando-se sobre a imaginação simpatética (da filosofia moral), mas especialmente da imaginação teórica (das ciências naturais). Constatando-se a pretensão de Smith em aplicar o método da ciência especulativa a todas as áreas do conhecimento, conclui-se por sua necessidade de naturalizar as instituições sociais, a fim de que houvesse um objeto a ser espelhado (*speculum*) pelas ciências especulativas. Assim, no quinto, se viu como Smith procurou naturalizar a instituição social da linguagem. No sexto, como, através de sua história conjectural, buscou naturalizar a própria sociedade. No sétimo, como, apropriando-se de diversas tradições filosóficas, e operando deslizes em seus conceitos de virtude, Smith naturaliza sua concepção geral de virtude, decorrente da naturalização de suas quatro virtudes particulares (prudência, benevolência, justiça e autodomínio), fazendo com que ela não mais dependa de uma perspectiva de racionalidade prática. No oitavo, como a virtude particular da justiça foi restrita ao campo da justiça comutativa, que seria a única exigível, e como a justiça distributiva se tornou objeto da benevolência (caridade). No nono, como os temas distributivos foram relegados à política econômica. Ao final, concluiu-se que, com a naturalização da virtude e a restrição da exigibilidade da justiça ao campo comutativo, a possibilidade de distribuição deixou de ser matéria deontológica e passou a depender ontologicamente da eficiência produtiva, deixando a lógica distributiva a se referir a um critério racional deontológico de igualdade, passando sua causa a se submeter à lógica econômica de eficiência, e a maneira da distribuição, ao sentimentalismo moral da caridade.

Palavras-chave: Justiça. Justiça distributiva. Adam Smith. Iluminismo. Emotivismo.

ABSTRACT

SANCHES, Almir Teubl. **Adam Smith's theory of justice**: the historical misidentification between distributive justice and charity. 2013. 501 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The present thesis concerns Adam Smith's theory of justice, in particular the operations of language realized by it in the concept of distributive justice, contributing to the historical process of erosion of this concept and resulting in the judicial uncoerciveness of the distributive themes and their confusion with the concept of charity. For that, we make use of the methodology proposed by Quentin Skinner and J. G. A. Pocock, according to which the text must be contextualized, in order that the political theory language with which the author had to hold a dialogue with can be identified. In that manner, the thesis is split into two parts. In the first, aiming for such a contextualization, we study the authors that either preceded Adam Smith or were his contemporaries, so that the philosophical problems by him faced and the manners in which resolutions were attempted can be identified. In the first chapter the traditional Scottish institutions are seen, in particular the jurisprudence of Lord Stair (1619-1695). In the following, we examined the movement of transition of the Scottish philosophers, which aimed to reformulate such institutions with the goal of adapting them to the commercial English society, in the light of the Union Act of 1707. Thus, the treatment is of the theories of justice of Gershom Carmichael (1672-1729), Francis Hutcheson (1694-1746) and Lord Kames (1696-1782). From this first part, it was noted that in the transition of the Scottish moral philosophy special attention was given to the concept of virtue. In the second part, in the third chapter, after performing a historical contextualization, it is noted that the concept of virtue played a fundamental role in the English political debates of the XVII e XVIII centuries. In the fourth, the role of imagination in Smith's theory of knowledge is treated, discussing sympathetic imagination (of moral philosophy), but particularly the theoretical imagination (of the natural sciences). Having established Smith's intention in applying the speculative science method to all areas of knowledge, his necessity in naturalizing the social institutions is ascertained, in order that there is an object to be mirrored by (speculum) the speculative sciences. Hence, in the fifth, it is seen how Smith aimed to naturalize the social institution of language. In the sixth, how, through his conjectural history, he aimed to naturalize society itself. In the seventh, appropriating himself of various philosophical traditions and operating shifts in his concepts of virtue, Smith naturalizes his general conception of virtue, itself derived from the naturalization of his four particular virtues (prudence, benevolence, justice and self-command), so that it no longer depends on a practical rationality perspective. In the eighth, it is seen how the particular virtue of justice was restricted to the field of commutative justice, which would be the only claimable one, and how distributive justice became the object of benevolence (charity). In the ninth, we see how distributive themes were relegated to economic policy. Finally, it is concluded that with the naturalization of virtue and the restriction of the liability of justice to the commutative field, the possibility of distribution ceased to be a deontological matter and became ontologically dependent on productive efficiency, leaving distributive logic to refer to a criterium of deontological equality, its cause submitted to economic's logic of efficiency, and the manner of distribution, to the moral sentimentalism of charity.

Keywords: Justice. Distributive justice. Adam Smith. Enlightenment. Emotivism.

RÉSUMÉ

SANCHES, Almir Teubl. **La théorie de la justice d'Adam Smith: la confusion historique entre la justice distributive et la charité.** 2013. 501 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

La thèse va aborder la théorie de la justice d'Adam Smith, en spécial des opérations de langage qu'il réalise dans le concept de justice distributive, contribuant pour le procès historique de glissement de ce concept, qui aura pour résultat l'inexigibilité juridique des thèmes distributifs et sa confusion avec le concept de charité. Pour cela, nous allons utiliser la méthodologie proposée par Quentin Skinner et J. G.A. Pocock, selon laquelle il faut contextualiser le texte, pour identifier les langages de la théorie politique avec lesquelles l'auteur a dû dialoguer. Ainsi, la thèse est partagée en deux parties. Dans la première, cherchant cette contextualisation, on a étudié les auteurs qui ont précédé ou vécu avec Adam Smith, pour identifier les problèmes philosophiques qu'ils ont affrontés et comment ils ont cherché à les résoudre. Dans le premier chapitre on a vu les institutions traditionnelles écossaises, spécialement la jurisprudence de Lord Stair (1619-1695). Au suivant, nous avons examiné le mouvement de transition des philosophes écossais, tout en cherchant reformuler ces institutions, afin de les adapter à la société commerciale anglaise, en vue de l'Act de l'Union de 1707. Ainsi, il s'agit de la théorie de la justice de Gershom Carmichael (1672-1729), Francis Hutcheson (1694-1746) et Lord Kames (1696-1782). De cette première partie, on a noté que, dans la transition philosophique morale écossaise, une spéciale attention a été dédiée à la conception de la vertu. Dans la seconde partie, au troisième chapitre, on a fait une contextualisation historique et noté que le concept de vertu a joué un rôle fondamental dans les débats politiques anglais des XVII^e et XVIII^e Siècles. Au quatrième on a traité du rôle de l'imagination dans la théorie de la connaissance de Smith, traitant de l'imagination sympathétique (de la philosophie morale), mais spécialement de l'imagination théorétique (des sciences naturelles). En constatant la prétention de Smith d'appliquer la méthode de la science spéculative à tous les domaines de la connaissance, on arrive à la conclusion de son besoin de naturaliser les institutions sociales, ayant ainsi un objet à être réfléchi (speculum) par les sciences spéculatives. Ainsi, au cinquième, on a vu comment Smith a essayé de naturaliser l'institution sociale au langage. Au sixième, comment, par son histoire conjecturale, il a cherché naturaliser la société elle-même. Au septième, s'appropriant de différentes traditions philosophiques, et performant des glissements dans ses concepts de vertu, Smith naturalise sa conception générale de vertu, qui advient de ses quatre vertus particulières (prudence, bienveillance, justice et auto-maîtrise), tout en faisant en ce qu'elle ne dépende plus d'une perspective de rationalité pratique. Au huitième, comment la vertu particulière de la justice a été réstrainte au domaine de la justice commutative, qui serait la seule exigible, et comment la justice distributive s'est transformée en un objet de la bienveillance (charité). Au neuvième, comment les thèmes distributifs ont été relégués à la politique économique. À la fin, on a conclu que, grâce à la naturalisation de la vertu et la restriction de l'exigibilité de la justice au domaine commutatif, la possibilité de distribution n'est plus une question déontologique et commence à dépendre ontologiquement de l'efficacité productive, tout en laissant la logique distributive faire référence à un critère rational déontologique d'égalité, et le moyen de distribution, au sentimentalisme moral de la charité.

Mots-clé: Justice. Justice distributive. Adam Smith. Le siècle des Lumières. Émotifment.

MÉTODO DE CITAÇÃO

Todas as referências à obra de Adam Smith se referem a “The Glasgow Edition of the Works and Correspondences of Adam Smith” (Oxford: Clarendon Press; Indianapolis, IN: The Liberty Fund). As referências usam o, agora internacionalmente padronizado, sistema de abreviações, que segue listado abaixo, bem como a divisão textual empregada na “The Glasgow Edition”, também visando a uma padronização internacional. Nas citações de material manuscrito, visando à fluidez do texto, geralmente as correções editoriais foram adotadas de forma silente.

Corr.	MOSNER, E. C.; ROSS, I. S. (Eds.). Correspondence of Adam Smith . 2. ed., 1987.
EPS	WIGHTMAN, W. P. D.; BRYCE, J. C.; ROSS, I. S. (Eds.). Essays on Philosophical Subjects , 1980. Contém:
Ancient Logics	<i>The History of the Ancient Logics and Metaphysics</i>
Anciente Physiscs	<i>The History of the Ancient Physiscs</i>
Astronomy	<i>The History of Astronomy</i>
English and Italian Verses	<i>Of the Affinity between certain English and Italian Verses</i>
External Senses	<i>Of the External Senses</i>
Imitative Arts	<i>Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called Imitative Arts</i>
Languages	<i>Considerations Concerning the First Formation of Languages</i>
LJ	MEEK, R. L.; RAPHAEL, D. D.; STEIN, P. G. (Eds.). Lectures on Jurisprudence , 1978. Contém:
LJ[A]	<i>Report of 1762-1763</i>
LJ[B]	<i>Report dated 1766</i>
Early Draft	<i>Early Draft of Part of The Wealth of Nations</i>
LRBL	BRYCE, J. C. (Ed.) Lectures on Rhetoric and Belles Lettres , 1983.
TMS	RAPHAEL, D. D.; MACFIE, A. L. (Eds.). The Theory of Moral Sentiments , 1976.
WN	CAMPBELL, R. H.; SKINNER, A. S.; TODD, W. B. (Eds.). An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations , 1976.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE I: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA FILOSOFIA DE ADAM SMITH	16
1 AS INSTITUIÇÕES TRADICIONAIS ESCOCESAS: A JURISPRUDÊNCIA DE LORD STAIR (1619-1695)	17
2 A TRANSIÇÃO DA FILOSOFIA MORAL ESCOCESA.....	32
2.1 A teoria da justiça de Gershom Carmichael (1672-1729).....	32
2.2 A teoria da justiça de Francis Hutcheson (1694-1746)	55
2.2.1 A virtude em Hutcheson	71
2.3 A teoria da justiça de Lord Kames (1696-1782)	77
PARTE II: O SISTEMA FILOSÓFICO DE ADAM SMITH.....	95
3 O CONTEXTO POLÍTICO-ECONÔMICO DOS SÉCULOS XVII E XVIII: O COMÉRCIO COMO INIMIGO DA VIRTUDE	96
4 A IMAGINAÇÃO EM ADAM SMITH.....	103
4.1 Introdução.....	103
4.2 A imaginação como um ponto central do sistema de conhecimento smithiano...	104
4.3 Imaginação simpatética: a moral como simpatia	107
4.4 Imaginação teórica: a ciência como elegância	124
5 A LINGUAGEM EM ADAM SMITH.....	151
5.1 Introdução.....	151
5.2 A influência de Gabriel Girard.....	152
5.3 A história da linguagem analisada racionalmente	155
5.4 A naturalização da linguagem em Adam Smith.....	167
6 A HISTÓRIA EM ADAM SMITH	174
6.1 Introdução: a concepção de história da época de Adam Smith.....	174
6.2 Os três elementos da historiografia do século XVIII: narrativa, filosofia e erudição	175
6.2.1 O elemento narrativo: a história como retórica	178
6.2.2 O elemento erudito: a história como disputa de poder	179
6.2.3 O elemento filosófico: a história como racionalidade	180
6.3 A teoria dos quatro estágios de desenvolvimento social.....	185
7 FILOSOFIA MORAL EM ADAM SMITH	198
7.1 As duas grandes perguntas da filosofia moral.....	198
7.1.1 A segunda questão: “Em que poder ou faculdade consiste o princípio da aprovação?”	202
7.1.2 A primeira questão: “em que consiste a virtude?”	207
7.1.2.1 A virtude como conveniência: a prudência antiga transformada em temperança.....	208
7.1.2.3 A virtude como benevolência	247
7.1.2.4 A virtude como vício: o sistema licencioso de Mandeville e a domesticação da fortuna	256
7.2 A concepção de virtude de Adam Smith: a virtude como uma engrenagem	266
7.2.1 Das virtudes respeitáveis	269
7.2.1.1 Da virtude respeitável da prudência	269

7.2.2 Das virtudes sociais	277
7.2.2.1 Da virtude social da justiça.....	278
7.2.2.2 Da virtude social da benevolência	278
7.2.3 A “metavirtude” do autodomínio	287
7.2.3.1 O espectador imparcial como produto da virtude do autodomínio.....	291
8 ADAM SMITH E A JUSTIÇA.....	320
8.1 Introdução.....	320
8.2 A teoria da justiça de Smith: a justiça como virtude negativa	325
8.3 A origem e a exigibilidade da justiça como “matéria de fato” (ontológica)	335
8.4 A segurança jurídica: clareza e precisão das regras de justiça	337
8.5 A naturalização da justiça	351
8.6 A jurisprudência natural em Adam Smith.....	360
8.6.1 A história da jurisprudência natural: o exemplo do direito de propriedade ..	372
8.8 A justiça distributiva	381
9 A POLÍTICA ECONÔMICA EM ADAM SMITH.....	406
9.1 Os efeitos não premeditados das ações e a mão invisível	407
9.2 A admiração pelos ricos e poderosos	410
9.3 Os temas distributivos submetidos à lógica econômica	418
9.3.1. Da ordem em que indivíduos são recomendados por natureza aos nossos cuidados e atenção	425
9.3.2 Da ordem em que as sociedades são por natureza recomendadas à nossa beneficência.....	427
9.3.2.1 A política econômica de Adam Smith	436
9.3.2.1.1 A crise dos grãos	440
9.3.2.1.2 A influência dos efeitos não premeditados em três virtudes diferentes: justiça, prudência e benevolência	449
9.3.3 Da benevolência universal.....	453
CONCLUSÃO	458
REFERÊNCIAS.....	491
I - Fontes primárias	491
II - Fontes secundárias.....	495

INTRODUÇÃO

Uma das discussões jusfilosóficas que mais têm merecido atenção nas últimas décadas é a busca por uma reaproximação entre direito e moral. Com a crise do positivismo jurídico, muitos juristas e filósofos perceberam que a pretensão de uma teoria do direito que seja totalmente apartada da moral é duplamente inconveniente, por ser indesejável e impossível.

Assim, há uma tendência de boa parte dos estudiosos a voltar a compreender e aceitar a interligação entre direito e moral — que necessariamente existe. Para tanto, há que se entender que muitos dos princípios lógicos das duas ciências são interligados. Ocorre, entretanto, que se passaram alguns séculos de separação, justamente os séculos em que a sociedade humana conheceu as mais profundas alterações que jamais poderiam ser imaginadas. Assim, tem se encontrado grande dificuldade em se promover teórica e praticamente esta reaproximação entre direito e moral, podendo-se dizer que o caminho apenas começou a ser tateado.

Dentro do contexto mais amplo da religação entre direito e moral, um dos temas que maior interesse tem alcançado, justamente por sua relevância prática, é a retomada da justiça distributiva. Em muitos outros campos esse tema é refletido, como, por exemplo, a garantia dos direitos sociais e econômicos e a judicialização do Poder Judiciário. Entretanto, apesar de todo avanço que tem sido alcançado por esta conscientização da importância dos temas distributivos como matéria de justiça, corre-se o risco de, caso seja ignorado que ela deve se submeter a uma lógica racional e científica, dentro de pouco tempo o projeto de retomada seja abandonado, por se julgar, equivocadamente, impossível de ser realizado.

Uma maneira que parece ser promissora de se abordar a justiça distributiva, buscando-se compreender a lógica que a ela subjaz, parece ser retornar a um dos principais momentos históricos em que se criaram teoricamente os pressupostos científicos que fizeram com que se acreditasse que o direito poderia ser encarado independentemente da moral, e os temas distributivos devessem ser tratados por uma lógica outra que não a da igualdade inerente à justiça.

A presente pesquisa acredita que um dos momentos históricos fundamentais desse duplo processo de separação foi o iluminismo escocês, especialmente representado nas figuras dos filósofos David Hume e Adam Smith. Além de todos os motivos já expostos, a

escolha pelo estudo de Adam Smith ainda parece se justificar por duas razões: (i) a primeira é que, em que pesem muitos importantes estudos realizados, ainda assim sua teoria da justiça foi muito menos estudada que a de Hume; (ii) a segunda é que, frequentemente, nos debates de política econômica o nome de Smith vem à tona, ora convocado pelos defensores de um neoliberalismo econômico, ora crucificado pelos defensores de maior intervenção estatal. Assim, considerando-se que justiça distributiva e política econômica são duas instâncias que inevitavelmente se tocam, a escolha pela teoria da justiça de Adam Smith pareceu se justificar.

Assim, para se entender como se deu a participação, que se acredita decisiva, da filosofia moral de Adam Smith nesta dupla separação (direito e moral; justiça distributiva e justiça), a pesquisa entendeu que seria adequado utilizar o método científico de J. G. A. Pocock e de Quentin Skinner. Concebida principalmente na Universidade de Cambridge, esta metodologia pretende reconstruir o contexto linguístico dos pensadores que têm o discurso examinado. Para tanto, alguns requisitos são necessários.

Em primeiro lugar, não se pode chegar ao ambiente que se pretende visitar e conhecer querendo impor as regras, isto é, não se pode pretender pautar *a priori* o caminho a ser seguido, pois, na verdade, quem deverá indicar o caminho de fato historicamente por eles seguido são os próprios pensadores contemporâneos aos problemas e discursos que se pretende analisar. Assim, a hipótese inicial deve ter a humildade de deixar-se levar pelo caminho que os textos examinados indiquem que foi o caminho percorrido, sob pena de se cometer o grave erro metodológico de “querer fazer a história confessar o que já se pressupunha”.

Em segundo lugar, faz-se necessário o estudo e o exame não apenas das obras dos “clássicos”, isto é, dos pensadores que chegaram até nós como grandes, mas, ainda, de pensadores que muitas vezes são considerados menos importantes, ou até mesmo são desconhecidos. Isto também por duas razões, a primeira é que se examinando o conjunto daqueles pensadores que não lograram tanto destaque ao longo da história, se pode perceber melhor as razões que levaram os “clássicos” a alcançarem este reconhecimento histórico; e, a segunda, é que muitas vezes pensadores considerados, hoje, periféricos podem ter de fato desempenhado uma influência, na época e no ambiente histórico a que se direciona a pesquisa, que jamais seria conhecida se o estudo se restringisse aos autores consagrados.

Assim, a metodologia empregada na presente pesquisa busca reconstruir e se deixar levar pelo ambiente político e filosófico da época em que Smith escreveu, especialmente o

ambiente intelectual escocês que antecedeu sua obra e que, de alguma forma, lhe foi legado, e o ambiente político-intelectual inglês com o qual Smith, dado o Ato de União das nações escocesa e inglesa (1707), faria parte dos discursos e das preocupações políticas e filosóficas de Adam Smith e de sua obra.

Entretanto, e aqui a pesquisa arrisca-se a inovar, também será adotado um ponto de vista filosófico crítico. Isto porque a presente pesquisa não pode ignorar que a justiça distributiva foi excluída do campo da exigibilidade, e não pode deixar de avaliar criticamente tal exclusão. Entretanto, o compromisso que se assume em fidelidade ao método pocockeano é que quem falará sobre esta exclusão serão as fontes primárias da época estudada. A crítica filosófica à lógica que se desenhava na filosofia moral da época será feita de um ponto de vista externo, mas apenas de um ponto de vista estrutural, isto é, como as operações de linguagens dos habitantes daquele cenário histórico geraram perdas na estrutura lógica da filosofia moral, embora sejam reconhecidos e levados em conta também os desafios político-filosóficos que eles estavam enfrentando, e como tais perdas poderiam ser a única forma por eles vislumbrada para buscar solução a tais desafios.

Neste ponto da crítica filosófica, a presente pesquisa se aproximará da metodologia utilizada por pensadores como Alasdair MacIntyre e Anthony Kenny, que, realizando uma ambientação histórica da época dos ideários filosóficos por eles estudados, não deixam de se posicionar criticamente com relação àquelas operações de linguagem que julgam estrutural ou logicamente incorretas.

Assim, do ponto de vista estrutural se buscará reconstruir historicamente o contexto linguístico da época, entender os desafios pelos quais estavam passando os pensadores que operavam a linguagem deste ideário, mas permitindo-se um ponto de vista crítico com relação às soluções dadas para tais desafios, especialmente no campo da reformulação da linguagem realizada.

É claro que, com isso, a pesquisa se sujeita a um duplo risco. Ela pode ser criticada do ponto de vista histórico, sendo acusada de não ter realizado corretamente a ambientação e o contexto linguísticos almejados. E ela pode ser criticada filosoficamente pelo ponto de vista avaliativo adotado. Entretanto, entende-se que os possíveis frutos que possam advir desta postura metodológica possam, eventualmente, justificar tais riscos. Isto porque, ao se permitir reconstruir o ambiente histórico e o contexto linguístico dos pensadores estudados, a pesquisa pode entender os problemas dos quais estavam fugindo ao reinventar, ainda que filosoficamente de forma inadequada, a linguagem que operavam. Desta maneira, pode também colocar em perspectiva de acordo com os problemas históricos encontrados e

crítica filosófica. Por outro lado, ao se permitir um ponto de vista crítico-filosófico das operações da linguagem realizada, a pesquisa pode entrar no debate filosófico a respeito de estruturas lógicas morais e jurídicas. Desta forma, espera-se que se possa trazer ao debate atual da aproximação de direito e moral e da retomada da justiça distributiva a perspectiva histórica de como e porquê tais separações tomaram lugar e a contribuição filosófica de porquê tal separação não se justifica.

Para tanto, o caminho perseguido, indicado sobretudo pelas fontes primárias, estabeleceu-se da seguinte forma. Em uma primeira parte, buscou-se estudar o ambiente intelectual escocês de alguns pensadores que antecederam e conviveram com Adam Smith. Esta primeira parte se dividirá em dois capítulos. O primeiro buscará tratar das instituições tradicionais escocesas, especialmente a jurisprudência de Lord Stair (1619-1695). No seguinte, se examinará o movimento de transição dos filósofos escoceses, buscando reformular tais instituições, a fim de adaptá-las à sociedade comercial inglesa, tendo em vista o Ato de União de 1707. Assim, serão tratadas as teorias da justiça de Gershom Carmichael (1672-1729), Francis Hutcheson (1694-1746) e Lord Kames (1696-1782). Na segunda parte, o terceiro capítulo pretende fazer uma contextualização histórica, dimensionando a importância que o debate filosófico moral e do conceito de virtude, em particular, desempenhou nos debates políticos ingleses dos séculos. XVII e XVIII. No quarto, será tratado o papel da imaginação na teoria do conhecimento de Smith, falando-se sobre a imaginação simpatética (da filosofia moral), mas especialmente a respeito da imaginação teórica (das ciências naturais). No quinto capítulo, se procurará conhecer o tratamento que Smith dava às instituições sociais, especialmente a instituição social da linguagem. No sexto, como se dava sua análise da história da sociedade, e se isso reflete de alguma forma em sua concepção de sociedade. No sétimo, como, dados todos os desafios que já devem até então ter sido identificados, se houve e de que maneira ocorreu a transformação dos conceitos da filosofia moral smithiana, e o que pretendia esta operação. No oitavo, como se tratou especificamente a justiça e, mais especificamente ainda, a justiça distributiva dentro do sistema filosófico moral smithiano. No nono, por fim, qual foi o tratamento dado aos temas distributivos ligados ao aspecto econômico.

PARTE I:
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA FILOSOFIA DE ADAM SMITH

1 AS INSTITUIÇÕES TRADICIONAIS ESCOCESAS: A JURISPRUDÊNCIA DE LORD STAIR (1619-1695)

O século XVII é considerado crucial no desenvolvimento do Direito escocês, e os autores institucionalistas se inserem dentro deste contexto histórico. Efetivamente, ao se contrastar o Direito escocês do início do século XVII com o do início do século XVIII há profundas e inegáveis diferenças. No início do século XVII os escoceses pareciam bastante dispostos a resolver disputas e diferenças em moldes extrajurídicos, baseados na família ou na influência. Até o final do século seguinte tais métodos parecem ter sido superados. De uma forma mais geral, podemos dizer que, no início do século XVII, o Direito escocês encontrava-se enodado por uma situação de incerteza e desorganização, bastante diversa da situação que se encontra na primeira década de 1700. Nessa década, o Direito escocês já se encontra definido, tomando uma forma bastante nítida, forma esta distinta da de seus vizinhos mais próximos e, em menor medida, peculiar até mesmo frente a suas fontes inspiradoras continentais. Algumas perguntas triviais podem ser levantadas ao compararmos os dois quadros: como ocorreram tais mudanças? Quais as razões que impulsionaram tamanha transformação?

Para a primeira questão, uma resposta bastante plausível é justamente a obra realizada pelos autores institucionalistas escoceses (*Scottish institutional writers*). O principal destes autores seria James Dalrymple, mais conhecido como Lord Stair (1619-1695). A importância dada a Stair na Escócia é tamanha que excede aquela atribuída a Blackstone na Inglaterra. Tal destaque pode ser sinal da relevância da função exercida por Stair na organização e ordenação do Direito escocês. Mas, antes de se ver como Stair e outros autores institucionais promoveram essa organização do Direito escocês, é interessante se atentar para a segunda pergunta: quais foram as razões que levaram tais autores a sentirem-se incitados a promover tal organização?

Para se formular essa resposta, o contexto histórico em que a Escócia se encontrava no início do século XVII pode fornecer uma tela de fundo esclarecedora. Desde pouco antes da unificação das coroas inglesa e escocesa sobre a cabeça de James VI e I (1603), a ameaça de uma absorção da Escócia pela Inglaterra fez com que surgisse uma “consciência nacional”, em que se aprofundou o entendimento (antes pulverizado) de que a Escócia seria uma entidade autônoma. Tal aprofundamento de consciência nacional escocesa se dá justamente em contraste com a poderosa e cobiçosa vizinha Inglaterra, de maneira que a

definição dos traços tipicamente escoceses, que já se encontravam de maneira amorfa na ordem escocesa pré-seiscentista, se dará justamente por oposição aos valores e instituições tipicamente ingleses.

Além desse aspecto histórico, um outro pode ser tido ao mesmo tempo como causa e consequência das mudanças operadas. Houve um crescimento vertiginoso nos litígios judiciais durante esse século, além de uma modernização do sistema legal e uma unificação das leis internas escocesas. Tais fatos podem ser vistos não só como consequência das mudanças que estavam sendo teoricamente operadas pelos autores institucionalistas, mas também como causa delas, na medida em que, por exemplo, o crescente número de disputas judicializadas provoca, naturalmente, um anseio pela modernização.

É neste contexto de aprofundamento de uma “consciência nacional” escocesa e anseio por modernização jurídica que se inserem as obras dos autores institucionais, que buscaram organizar o direito escocês, em uma forma, ao mesmo tempo, nítida e compatível com as peculiaridades das instituições escocesas.

Anteriormente ao livro “The Institutions of the Law of Scotland”, de Stair, o livro que se considerava referência era o “The Praticks of Scots Law”, de Sir James Balfour (CHAMBERS, 1857, 94). De acordo com manuscritos preservados, a base do que viria a ser o principal livro de Stair, “Institutions”, já se encontrava em circulação entre os profissionais do direito desde a década de 1660, mas sua primeira edição apenas veio a ser publicada no ano de 1681. A segunda edição, que somente seria publicada em 1693, contaria com uma profunda mudança estrutural com relação à primeira (WINDRAM, 1984, p. 5), sendo nesta segunda edição que será baseado o presente estudo.

Iniciarei o exame da obra de Stair pelo primeiro parágrafo de seu “Institutions”, em que ele declara expressamente a audiência para quem escreve e dá algumas importantes indicações sobre seu método. Stair principia por dizer que, ao buscar descrever as leis e os costumes da Escócia, não pretende se dirigir apenas aos juízes e advogados, mas sim a toda pessoa “de honra e discrição”. Ou seja, estava disposto não só a escrever aos juristas, mas também aos leigos no estudo do Direito. Correlatamente à amplitude de sua audiência, Stair resolve também ter um amplo objeto de estudo, dedicando-se não só a tratar das leis e costumes específicos da Escócia, mas das fontes e dos princípios dos Direitos de todas as nações do mundo. E ambas as ampliações (de audiência e de objeto de estudo) têm a mesma justificação: a *razão*, comum a toda a humanidade, faz com que tais matérias, desde que dispostas de forma ordenada, sejam inteligíveis a qualquer pessoa judiciosa. Embasando toda essa racionalidade subjacente ao Direito, encontra-se a racionalidade da

regra comum da justiça, pela qual a humanidade deve governar-se, mesmo que não haja leis escritas ou costumes a se recorrer.

Esse primeiro capítulo é intitulado “Princípios comuns do Direito” (*Common Principles of Law*). O termo “princípios comuns”, usado com frequência por Stair, é um termo de origem aristotélica. Para Aristóteles, existem os princípios próprios e os princípios comuns. Os princípios próprios seriam aquelas premissas necessárias para o conhecimento de uma ciência em particular, mas não para as demais. Embora a compreensão dos princípios próprios seja necessária para que se alcance o conhecimento de uma ciência particular, tal compreensão não é suficiente. Seria necessário, também, o conhecimento de outros princípios que se aplicam não só àquela ciência em particular, mas a um grupo de ciências ou mesmo a todas as ciências. Tais princípios são os princípios comuns, que também podem ser chamados, fazendo-se uso de um termo matemático, de axiomas. Como exemplo de princípios comuns a um grupo de ciências, Aristóteles destaca o princípio de que “subtraindo iguais de iguais, obtêm-se iguais”, que seria válido para todas as ciências matemáticas. Exemplificando os princípios comuns a todas as ciências, ele nos fornece dois de seus três famosos princípios lógicos: o da não-contradição e o do terceiro excluído.

Os princípios próprios de uma determinada ciência fornecessem a ela premissas (sejam definições, sejam hipóteses) que tornam possível o silogismo científico e, consequentemente, as conclusões científicas. Já os princípios comuns não são exatamente premissas das quais se possam deduzir conclusões, mas sim regras gerais que permitem que se possam realizar demonstrações que efetivamente sejam corretas. Se se preferir usar outros termos, tais regras gerais são, sobretudo, regras metodológicas, por garantirem a adequação do método demonstrativo, quando aplicadas às ciências em geral ou a um grupo particular de ciências.

Desta forma, retornando a Stair, podemos analisar seu uso do termo “Princípios comuns do Direito” (*Common Principles of Law*). Ainda que, rigorosamente falando, se possa apontar alguma impropriedade no uso do termo “princípios comuns” — seja por não se referir a princípios usados em mais de uma ciência, seja por que, algumas vezes, como veremos, tais princípios efetivamente constituirão premissas das quais se tiram conclusões — não é a ela que se deve dar atenção. Mais importante do que isso é tentar reconstruir a intenção de Stair ao iniciar seu livro com um capítulo chamado *Common Principles of Law*. E tal intenção é eminentemente metodológica, à medida que Stair, ao buscar discriminar os princípios comuns do Direito, está tentando explicitar as regras gerais que

devem ser seguidas para se identificar o que seja Direito, e para interpretá-lo de acordo com tais regras, a fim de que as conclusões deste processo possam ser consideradas necessárias e corretas. Enfim, Stair está buscando construir um método adequado de identificação e interpretação do Direito. Embora não explique seu uso do termo “princípios comuns do Direito”, Stair deixa clara sua intenção metodológica na primeira página de seu livro, ao escrever que:

Nenhum homem pode ser um respeitado Advogado em qualquer Nação, que não tenha ponderado e digerido bem em sua mente o Direito comum do Mundo, de onde a interpretação, extensões e limitações de todos os Estatutos e Costumes devem ser trazidas. Inicie, portanto, com os Princípios comuns do Direito, e daí extraí o Método que agora sigo, e expliquei os termos gerais, comumente usados no Direito. (tradução livre).¹

O método de Stair baseia-se, portanto, em duas características fundamentais que ele entende que devem ser encontradas nas instituições de Direito: a universalidade e a racionalidade. Duas características, diga-se, bastante interligadas entre si. Assim, mesmo que enfoque especificamente as instituições do Direito da Escócia, como o próprio título de sua obra não permite negar, Stair vê a necessidade de analisar as fontes e os princípios de Direito que poderiam ser encontrados fora do Direito escocês, fossem eles extraídos do Direito romano ou de qualquer outro Direito, desde que seus institutos passassem no teste de racionalidade que Stair se encontra pronto a aplicar.

Deste papel de proeminência que Stair atribui à razão, vemos o papel um tanto subalterno que terá em sua obra qualquer referência a fontes (sejam elas endógenas ou exógenas ao Direito escocês). Embora a obra de Stair se baseie em inúmeras fontes, dentre as quais se destaca a importância dada à *Civil Law*, especialmente ao Direito romano, não se pode considerar que Stair esteja preso às fontes às quais se refere. Pelo contrário, Stair não usou a *Civil Law* apenas para preencher os vazios dos quais a lei escocesa não podia dar conta, mas sim a usou como uma maneira de colocar questões e possíveis soluções de problemas para os quais não havia autoridade nativa.²

Mais do que isso, mesmo quando Stair aparenta estar usando o Direito romano

¹ “No man can be a know Lawyer in any Nation, who hath not well pondered and digested in his mind, the common Law of the World, from whence the interpretation, extensions and limitations of all Statutes and Custom must be brought. I have therefore begun with the common Principles of Law, and thence have laid down the Method I now follow, and have explained the general terms, commonly made use of in Law” (STAIR, 1693, I.1.1).

² Conforme assinalado por Gordon em seu artigo, “A History of Private Law”, p. 138.

como uma fonte de autoridade que merecesse, a priori, obediência, ele está, na verdade, contrastando essa lei com o Direito natural, e testando-a frente a este, a fim de observar se ela deve prevalecer ou ser afastada, conforme seja dele consoante ou destoante. Embora dê à sua obra o nome de “Institutions”, o que poderia sugerir uma referência, e até certa subordinação, às Instituições de Justiniano, Stair está longe de aceitar a obra de Justiniano de forma incondicional, sendo, ao contrário, crítico a ela em diversos pontos específicos, que, segundo ele, não estariam de acordo com o Direito natural.

Uma passagem emblemática dessa proposta geral de atuação pode ser vista na seguinte passagem:

O direito de cada Sociedade de Pessoas sob uma mesma Autoridade Soberana é chamado de *civil law*, ou o Direito dos Cidadãos daquela *Commonwealth*; apesar de agora se apropriarem da *civil law* da *commonwealth* ou do império Romano, que é a mais excelente. E por causa da afinidade que o direito da Escócia tem com o Direito Romano, e que também têm os Direitos e Costumes das Principais Nações, para as quais os exércitos vitoriosos romanos a propagaram, e o seu próprio mérito, mesmo após a ruína do império Romano, recomendou que, embora não reconhecido como um direito ligado a autoridade alguma, ainda assim, fosse como uma regra seguido pela sua equidade, não se pode deixar de aqui de comentar sobre o Direito Romano. (tradução livre).³

Do trecho acima, vemos que Stair tinha o Direito romano em alta conta, considerando-o um paradigma dentre todos os sistemas de *Civil Law*. Vemos ainda que ele concebe uma afinidade entre o Direito escocês e o sistema de Direito romano. Entretanto, um ponto fundamental a se notar é que Stair não atribui tal afinidade exclusivamente à importância e à influência histórica do Império Romano. Ao contrário disso, Stair destaca justamente que não é por sua autoridade, passada ou presente, que o Direito romano deve ser estudado, mas sim por aquilo que ele tem de exterior a essa autoridade, por aquilo que ele tem de equitativo.

Não há dúvida de que Stair considera a equidade uma espécie de lei original, dada por Deus a toda a humanidade. No entanto, também Deus não usa exclusiva e diretamente de sua autoridade para fazer com que a lei natural seja conhecida e respeitada pelos

³ “The law of each Society of People under the Same Sovereign Authority is called civil law, or the Law of the Citizens of that Commonwealth; though that now be appropriate to the civil law of the Roman commonwealth or empire, as the most excellent. And because of that affinity that the law of Scotland hath with it, as have also the Laws and the Customs of the Chief Nations, to which the victorious arms of the Romans did propagated it, and its own worth, even after the ruin of the Roman empire which hath so commended it, that though it be not acknowledged as a law binding for its authority, yet being, as a rule, followed for its equity, it shall not be amiss here to say something of it” (STAIR, 1693, I.1.12).

homens. Ao contrário, Deus inscreve na natureza humana, por meio da racionalidade, o conhecimento do que seria a lei natural. Assim, é através do exercício racional que o homem pode chegar a conhecer a vontade de Deus e a lei natural por ele inscrita, ao mesmo tempo, na natureza das coisas e na racionalidade humana.

Direito é o ditado da razão determinando todo ser racional àquilo que é congruente e conveniente pela sua natureza e condição; e isso se estende indiferentemente a todos os seres racionais. Até Deus Onipotente, embora não tenha que prestar contas ou seja controlado por ninguém, e, portanto, tenha absoluta liberdade de escolha, ainda assim se determina imutavelmente pela bondade, retidão e verdade; que, portanto, fazem sua soberania absoluta lei divina. (tradução livre).⁴

Além disso, há uma inclinação natural do arbítrio (*will*) a observar e seguir esses ditados da razão. Stair dá a tal inclinação o nome de “justiça” (STAIR, 1693, I.1.2).

Os direitos humanos são constituídos por dois tipos de fontes, a lei divina e as leis humanas (STAIR, 1693, I.1.2). A lei Divina é aquela que é “inscrita no coração dos homens”, é a lei da natureza, conhecida natural e imediatamente, como os instintos são conhecidos pelas outras criaturas. Um dado importante, portanto, é que, para Stair, o Direito natural seria conhecido pelos homens sem necessidade de raciocínio ou de experiência. E seria da mesma forma acessível ao redor de todo o mundo (STAIR, 1693, I.1.3).

Além desses princípios imediatamente cognoscíveis, Deus ainda dá aos seres humanos a razão, “a partir da qual eles podem deduzir por consequência seu direito em casos mais particulares” (STAIR, 1693, I.1.4). A esse Direito humano, mais particular, Stair dá outros nomes, como “consciência” ou “equidade”, sendo que este último normalmente é relacionado à “igualdade que [tal Direito] mantém entre todas as pessoas”. Stair nota, entretanto, que o termo equidade é muitas vezes tomado em outro sentido, como a lei da natureza racional, de acordo com a qual nada que seja contrário à natureza humana deve ser feito. A observância dessa lei da natureza racional faz com que o ser humano vise o interesse comum de toda a humanidade, em detrimento do interesse de uma parte dos homens, enquanto sua violação faz com que o homem prefira o interesse de uma parte ao interesse do todo (STAIR, 1693, I.1.6).

⁴ “Law is the dictate of reason determining every rational being to that which is congruous and convenient for the nature and condition thereof; and this will extend to the determination of the indifferency of all rational beings. Even God Almighty, though he be accountable to, and controllabe by none, and so hath the absolute freedom of his choice, yet doth he unchangeably determine himself by his goodnes, righteousness, and truth; which therefore make the absolute sovereign divine law” (STAIR, 1693, I.1.1).

Neste segundo sentido de equidade, em que o termo é entendido como aquilo que se encontra adequado ao que prescreve a lei racional da natureza humana, vemos que a equidade não tem meramente uma função corretiva em relação à lei humana. Ela vai além disso, compreendendo em si verdadeiramente toda lei de natureza racional. Em outras palavras, a equidade não serviria apenas para possibilitar que se apontasse que determinada lei está em desacordo com a lei da natureza racional; ela serviria também para embasar e justificar toda lei que efetivamente estivesse de acordo com essa lei racional. Aliás, é só por embasar tudo aquilo que está em acordo com a lei racional que a equidade consegue destacar aquilo que está com ela em desacordo. De maneira que, poder remediar o rigor e a extremidade do Direito positivo em muitos casos, é apenas uma das funções da equidade, entendida neste sentido amplo. Em outras palavras, é na equidade, entendida como conformação à lei da natureza racional, que toda lei humana deve se basear. Segundo Stair, a ideia equivocada de que a equidade serviria apenas para corrigir as distorções da lei humana se deve ao fato de a equidade não precisar ser afirmada quando a lei positiva já é suficiente e racionalmente adequada. Ou seja, quando a lei está de acordo com a natureza racional, nada mais além da lei precisa ser, cotidianamente, convocado para afirmá-la, dando a falsa impressão de que ela vale por si própria. Mas, quando a lei se mostra insuficiente ou inadequada para os desígnios da natureza racional, há de necessariamente ser convocada a lei racional, a fim de confrontar a solução prevista pela lei com aquela prescrita pela racionalidade humana (STAIR, 1693, I.1.6).

Mas como se dá, na visão de Stair, essa correlação entre Direito e racionalidade? O próprio Stair se pergunta uma questão semelhante, nos seguintes termos: “quando o direito pode ou deve ser encarado como uma disciplina racional, possuindo princípios dos quais suas conclusões devem ser deduzidas?” (STAIR, 1693, I.1.17). A resposta de Stair deixa clara a influência de Grócio sobre seu pensamento. Aliás, não só de Grócio, mas de boa parte da tradição jurisprudencial holandesa, que, de resto, exerceu imensa influência sobre toda a ordem social escocesa e esse movimento de tentativa de ordenar o direito escocês. Mas vejamos de maneira mais aproximada como se dá essa influência.

Stair começa sua resposta à questão combatendo a opinião daqueles que entendem que o Direito nunca (ou quase nunca) deve ser encarado como uma disciplina racional. Para esses, o Direito seria incapaz de deduzir qualquer coisa de princípios comuns. Prova dessa incapacidade do Direito seriam sua constante busca por utilidade e, principalmente, suas muito frequentes alterações. Segundo o próprio Stair, para aqueles que defendem essa resposta negativa à sua pergunta, o Direito estaria absolutamente dependente do arbítrio e

da satisfação (“*will and pleasure*”) dos “Emanadores-de-leis” (“*Law-givers*”), e o método de disciplina racional utilizado pelo Direito não passaria de um artifício, um simulacro, para maquiar de racionalidade o que, na verdade, não possui racionalidade alguma. Muitos dos tratados e obras que tratam da *Civil Law* teriam essa visão equivocada do Direito, o que faz com que eles, segundo Stair, se preocupem mais em tentar apreender e reter a vontade do legislador do que em pesquisar a racionalidade por trás dos institutos jurídicos (STAIR, 1693, I.1.17).

Essa visão cética da racionalidade do Direito, encontraria um contraponto em dois autores citados por Stair, Duarenus e Grócio. Mas a atenção principal é, sem dúvida, dedicada ao último, de quem Stair faz uma análise do prólogo da obra “*De iuri belli ac pacis*”. Nessa análise, Stair identifica três argumentos pelos quais o Direito não pode ser tido como algo estranho e incompatível com a razão.

O primeiro seria que a lei natural (ou equidade) é suportada por princípios práticos que foram criados interna e conjuntamente à alma humana, princípios esses que brotam naturalmente no homem, sem que haja necessidade de “raciocínio ou debate” (“*reasoning or debate*”), assim como “o calor emana do fogo, ou a luz, do Sol”. Dessa forma, as regras de retidão seriam deduzidas desses princípios evidentes, que já se encontram naturalmente inscritos na natureza humana, de maneira que a lei, para Stair, é a própria razão (“*so that Law is reason itself*”).

O segundo seria que Deus, na sua bondade, dotou o homem da razão. E, mesmo com a queda do ser humano em pecado, Deus haveria preservado tal dom. A razão teria sido um dom atribuído ao ser humano, de maneira especial em relação ao Direito. Segundo Stair, o Direito leva uma vantagem quando comparado às demais ciências e conhecimentos, pois seria nele que os raios da razão brilhariam mais forte:

Deus em sua bondade deu ao homem os mais brilhantes raios da Razão e os preservou da melhor forma em sua queda em relação aos direitos do “meu e teu” do que em qualquer ciência ou conhecimento, que em sua maior parte são dúbias e conjecturais, alcançáveis apenas por meio de grandes sofrimentos; mas em matéria de direito, um homem de razão, embora sem Educação, desde que não esteja cegado pelos Afetos ou Interesses e que não esteja casado com os Estatutos e Costumes dos homens — que são apenas seus contratos e matérias de fato a eles relativas —, seria capaz de discernir o certo do errado. (tradução livre).⁵

⁵ “*God in his goodness hath given man more radiant Rays of Reason, and preserver it more after his Fall, about his Rights of meum & tuum, that in any other science or Knowledge, which for the most part are dubious and conjectural and attainable only with great pains; but in the matters of Right, a man of Reason, though without Education if not blinded with Affection or Interest, and married with the Statutes and*

Note-se como Stair, além de não identificar o Direito com as leis positivadas e os costumes, ainda vê neles um possível fator de “cegueira” do homem no discernimento entre o certo e o errado. Apesar dessa crença na razão inata com a qual o ser humano é dotado, Stair prossegue dizendo que, no entanto, é possível que, ao tratar de matérias mais intrincadas ou difíceis, o homem não tenha êxito em sua tarefa partindo apenas do seu conhecimento, pois estas podem exigir um discernimento (“*judgement*”) mais eminente e uma maior experiência.

Por fim, o terceiro argumento seria que, mesmo quando Deus declara sua vontade por meio da revelação encontrada nas escrituras, Ele o faz em harmonia com esses princípios comuns da razão, “que a Consciência do homem não pode rejeitar”. Dessa maneira, nas duas formas pelas quais Deus se faz conhecer pelos homens — seja pela dotação da razão, seja pela entrega da revelação —, os princípios racionais comuns estão presentes.

Disso tudo, Stair tira a conclusão de que “as dificuldades que aparentemente surgem da variedade e da multiplicação das leis positivas, nada querem dizer”, pois em nada atentam contra a existência de princípios comuns sobre os quais os diversos Direitos positivos se fundam (STAIR, 1693, I.1.17). Stair vai além e diz que “o Direito positivo nada mais é do que a declaração da Equidade, ou sua efetivação”, quando está em consonância com a lei natural. Stair ainda declara que o homem, em seu estado decaído (“*in his lapsed state*”), pode fazer uso do Direito positivo para buscar proveitos, utilidades, de maneira que, quando assim usado, as regras positivadas se encontrarão à parte da equidade, sendo, ao menos parcialmente, a ela indiferentes (STAIR, 1693, I.1.17). Mas isso não faz com que deixe de haver a equidade. Para ilustrar isso, Stair usa uma analogia: a relação entre a equidade e a lei positiva a ela indiferente poderia ser descrita como um corpo humano, que “pode muito bem ser descrito, embora não esteja nu”. Para se descrever o corpo devemos extrair, ao menos mentalmente, os adornos e vestimentas que dele não fazem parte. O que restar, o corpo propriamente dito, seria a equidade (que poderia ser declarada por uma lei positiva, mas essa não passaria de sua declaração). Os adornos e as vestimentas subtraídos seriam as leis positivas humanas que são indiferentes a essa equidade fundamental, embora de alguma forma a ela atreladas, por ao menos não serem com ela incompatíveis. Assim, aproveitando a analogia de Stair, mas não mais nas suas

Customs of men, which are but as their contracts and matters of fact to him, would be able to discern right from wrong” (STAIR, 1693, I.1.17).

palavras, uma blusa sem o buraco por onde se passa a cabeça seria uma vestimenta incompatível com o corpo humano, causando desconforto e podendo distorcer a percepção de um observador do que este corpo seria. Tal vestimenta, assim, não seria indiferente ao corpo, mas sim com ele incompatível.

Desta maneira, há para Stair uma racionalidade de princípios que embasam de igual modo toda a multiplicidade de Direitos positivos existentes. Note-se, entretanto, que não são todas as regras de Direito positivo que merecem o nome de Direito, somente aquelas que não sejam incompatíveis com a equidade. Estas regras que não têm incompatibilidade com a lei natural podem ser dela declaratórias ou a ela indiferentes. Dito isto, ele passa a substantivar qual seria o conteúdo desses princípios primeiros.

Para tanto, Stair começa exemplificando uma lista de princípios do Direito (*Principles of Law*) que poderiam ser “conhecidos sem discussão e aos quais o discernimento dará sua pronta e completa atenção” (STAIR, 1693, I.1.18). Tais princípios seriam: “Deus deve ser adorado e obedecido”, “os pais devem ser obedecidos e honrados”, “as crianças devem ser amadas e entretidas”. Além destes, há os preceitos comuns que são indicados na *Civil Law*, como “viver honestamente”, “não lesar outrem” e “dar a cada um o que é seu”. Entretanto, Stair não se contenta em enumerar esses princípios, que são, para ele, indiscutíveis. Na verdade, o que Stair pretende fazer é encontrar princípios ainda mais gerais, dos quais esses outros princípios seriam deduzidos. A estes princípios primordiais ele dará o nome de “primeiros princípios da equidade” (*First Principles of Equity*).

Os primeiros princípios da equidade são, para Stair, três: “Deus deve ser obedecido pelo homem”, “o homem é uma criatura livre” e “a liberdade do homem está em seu próprio poder”. A eles correspondem os três primeiros princípios do Direito, a obediência (*Obedience*), a liberdade (*Freedom*) e o compromisso (*Engagement*) (STAIR, 1693, I.1.18). Podemos notar, embora Stair não deixe isso explícito logo agora, que há uma ordem hierárquica entre esses três primeiros princípios, estando (i) em primeiro lugar a obediência (a Deus); (ii) em segundo, a liberdade (do homem); e (iii) em terceiro, (a necessidade de cumprir) o compromisso (firmado). De acordo com essa ordem hierárquica, os princípios subordinados são residuais em relação aos princípios superiores, de maneira que os princípios seguintes somente encontram campo de atuação naquilo que não contrariar o princípio antecedente.

Assim, por exemplo, a liberdade do homem, para que seja exercida de acordo com os princípios da equidade, somente pode atuar quando o seu exercício não ferir a devida obediência a Deus. O mesmo ocorre com o princípio do compromisso. Inicialmente, vale a

situação de liberdade do homem (limitada apenas pela obediência a Deus). Somente após o homem manifestar seu desejo de abrir mão de parte de sua liberdade é que ele pode passar a ser considerado compromissado; só então se abre espaço para que o terceiro princípio atue.

Dessa hierarquia entre os princípios podemos retirar que a liberdade do homem não pode ir contra a razão e as escrituras, que são as duas formas pelas quais Deus manifestou sua vontade ao homem. Interessa-nos, aqui, especialmente, a primeira, não por ser obediência a Deus, mas por ser, nos termos de Stair, obediência à razão. Para Stair, a equidade da lei racional inscrita no coração dos homens pela vontade de Deus não deve ser desobedecida, pois isto não está no campo de discricionariedade permitida na atuação da liberdade humana e, menos ainda, no campo de disponibilidade dessa liberdade frente a compromissos acordados. Dessa forma, ao contrário da maneira como Blackstone, por exemplo, tratar-lhe-ia posteriormente, a equidade em Stair não serve apenas para preencher lacunas em casos não previstos pelas regras estabelecidas e não conhecidos por precedentes, mas sim como uma ordem racional externa, um padrão de controle frente ao qual o Direito positivado ou consuetudinário pode ser contrastado e avaliado (MACINTYRE, 2010, p. 248-249). Enfim, um padrão de justiça exterior à ordem positivada, mas interior à razão compartilhada pelos homens.

Além desses três princípios da equidade (ou, se quisermos, desses três princípios do Direito natural), Stair nos apresenta três primeiros princípios do Direito positivo (*Principles of positive Law*). A grande diferença entre o Direito natural e o Direito positivo (este último, obviamente, naquilo que não é declaratório do primeiro) é que, enquanto o Direito natural, manifestado pelos princípios da equidade, evidencia ao homem o que é certo e o que é errado, o Direito positivo somente serve ao homem para conhecer, dentro de sua liberdade de atuação, o que é mais proveitoso e o que é menos proveitoso. Ou seja, enquanto o Direito natural refere-se ao *aequo*, o Direito positivo diz respeito ao *utili*. Tanto é assim que Stair considera que, não fosse a revolta contra Deus e sua decorrente queda, ao homem seria suficiente a equidade, não havendo necessidade de Direito positivo, dada a abundância que nos seria reservada no Éden. Entretanto, como o homem desobedeceu a Deus e foi condenado a comer o pão do suor de seu rosto, tornou-se proveitoso para ele “encontrar expedientes e ajuda para tornar a equidade efetiva”. Assim, fizeram-se necessários os primeiros princípios do Direito positivo, que guiarão o ser humano a valorizar aquilo que lhe será proveitoso e a descartar aquilo que lhe for inútil.

Os três princípios do Direito positivo são: sociedade, propriedade e comércio.

Como vimos acima, dado o estado decaído do homem, ele precisa buscar meios pelos quais a equidade da lei natural possa ser efetivada. A função do Direito positivo é justamente esta: efetivar a equidade da lei natural. E, ao buscar alcançar tal efetividade, o ser humano acaba por concluir racionalmente que deve “fazer sociedades de homens, de modo que possam defender-se mutuamente e conseguir realizar, uns para os outros, os seus direitos, e também estabelecer claros limites à propriedade de cada um e manter o tráfico e o comércio entre si e com outros” (STAIR, 1693, I.1.18). Assim, os três princípios do Direito positivo são frutos do exercício racional do ser humano.

A fim de relacionar os princípios do Direito natural com os do Direito positivo, Stair utiliza-se de uma terminologia eminentemente aristotélica, ao dizer que “os princípios da equidade são as causas eficientes dos Direitos e das leis; os princípios do Direito positivo são as causas finais, ou fins para os quais as leis são feitas e os Direitos constituídos e ordenados” (STAIR, 1693, I.1.18).

Embora esta passagem seja muito curta e sequer muito pouco esclarecida por Stair, cabe aqui uma breve explicitação do que ele estava querendo dizer. Embora Stair não discorra sobre isso, é difícil não notar que há um paralelismo correlacionando os princípios da equidade e os princípios do Direito positivo. A começar pelo fato de, tanto na equidade quanto no Direito positivo, serem exatamente três os princípios. Aparentemente, o que Stair quis dizer foi que a obediência, a liberdade e o compromisso (princípios da equidade) são os motores para que a razão insculpida por Deus nos homens se coloque em movimento. Através da movimentação da razão (exercício racional), as leis humanas seriam formadas. Por sua vez, a sociedade, a propriedade e o comércio seriam os fins aos quais tais leis humanas devem visar. Dessa forma, a razão, movida pelos mandamentos da obediência, da liberdade e do compromisso, deve buscar alcançar como fins, reciprocamente, a sociedade, a propriedade e o comércio. Os princípios da equidade são a causa e os do Direito positivo, o resultado buscado.

Mas a correlação vai mais longe. O comércio, por exemplo, só é possível desde que as pessoas possam confiar que as palavras empenhadas serão cumpridas, no que se obrigarem. Ou seja, o comércio só é possível se houver o compromisso (*engagement*). Da mesma forma, a propriedade só é possível à medida que se entenda que as pessoas são livres para dispor, da maneira como melhor lhes aprouver, das coisas que lhes pertencem. A propriedade, portanto, só é viável se houver respeito à liberdade das pessoas. Entretanto, se percebe que a liberdade das pessoas não é irrestrita, pois ela encontra um claro limite na convivência dentro de uma sociedade. Tal convivência somente será possível se forem

respeitadas as regras de obediência, consubstanciadas na obediência a Deus. Note-se, entretanto, que a obediência a Deus implica necessariamente a obediência à “luz da razão” (“*Light of Reason*”) e, conseqüentemente, à lei natural. Assim, a sociedade e a convivência social somente serão possíveis se os seres humanos seguirem a lei natural, a lei da razão, que, em última instância, para Stair, é a vontade de Deus inscrita na natureza dos homens.

Dessas ideias pode-se extrair que a obediência a Deus (e à razão por Ele internalizada no homem) é a causa que move os seres humanos a viverem em sociedade. O respeito à liberdade das pessoas é a causa que move os seres humanos a que tenham propriedade e respeitem a propriedade alheia. E o dever de cumprir os compromissos empenhados é a causa que move os seres humanos a promoverem entre si o comércio.

Mas, se essa interpretação da correlação dos princípios estiver correta, dela uma outra consequência pode ser extraída: assim como há uma hierarquia entre os princípios da equidade, também há uma hierarquia entre os princípios do Direito positivo. Dessa forma, da mesma maneira que a obediência prevalece sobre a liberdade, e a liberdade sobre o compromisso (a menos que, nesse último caso, se tenha aberto mão voluntariamente dessa liberdade), temos que a sociedade prevalece sobre a propriedade, e a propriedade sobre o comércio (a menos que, nesse último caso, se tenha aberto mão voluntariamente dessa propriedade).

Com tudo isto, vemos que a teoria moral que precede a obra jurídica de Stair permite a existência de uma ordem externa aos padrões sociais existentes, isto é, ao Direito posto tal como posto. Nisto, Stair se aproxima de Aristóteles. Entretanto, a teoria da justiça de Stair e, particularmente, sua concepção de justiça distributiva, encontra-se bastante distante da justiça distributiva aristotélica.

Vejamos em que consiste a ideia de justiça de Stair, para vermos como ela se aproxima bem mais da tradição agostiniana do que da aristotélica. Stair enxerga uma relação de correspondência, de correlação, entre o Direito e a justiça. O Direito se encontraria no campo do conhecimento (“*Understanding*”) e seria resultado dos ditados da razão. Já a justiça se encontraria no campo da vontade (“*Will*”), e seria o nome dado a uma inclinação da vontade (“*Inclination*”) a seguir esses ditados da razão. Disso ele retira que estaria correta a clássica definição de justiça de Justiniano, citada em latim e sem menção ao nome do autor — provavelmente pela celebridade de sua autoria —, segundo a qual “a justiça é a vontade constante e perpétua que atribui a cada um o seu direito” (“*Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuere*”). (STAIR, 1693, I.1.2)

Em seguida, Stair enfatiza que o termo vontade (“*Will*”) não deve ser entendido

como faculdade (“*Facultaty*”), mas sim como inclinação a realizar aquilo determinado pelo Direito. Assim, a justiça é a inclinação da vontade a dar a cada um o que é seu. E somente sabemos o que é o seu de cada um através da razão que, por meio do Direito, nos especifica quem merece e quem não merece algo. Dessa forma, numa definição mais enxuta, poderíamos dizer que a justiça é a inclinação da vontade a obedecer a lei da razão.

Até aqui, muito embora Aristóteles não dispusesse de um conceito aperfeiçoado de vontade (“*Will*”), que só seria forjado posteriormente por Agostinho, podemos dizer que a conceituação de justiça de Stair foi, em certa medida, fiel tradutora, e mesmo hábil compositora, da ideia de justiça de Aristóteles. No entanto, quando Stair começa a tratar das formas particulares de justiça (justiça distributiva e justiça comutativa), suas definições se distanciarão enormemente das de Aristóteles.

Para Stair, a justiça distributiva seria a inclinação de distribuir recompensas aos virtuosos e punições aos viciosos, proporcionalmente às suas ações. Tal tarefa, de recompensar a virtude e punir o vício, teria sido, segundo Stair, transferida quase que totalmente para a autoridade pública. Restariam apenas algumas poucas relações em que a justiça distributiva permaneceria aplicável entre os particulares, sendo citados pelo autor os casos da relação entre pais e filhos e entre aprendizes e mestres.

Por sua vez, a justiça comutativa seria, para Stair (STAIR, 1693, I.1.2), “a inclinação a dar a todo homem o seu direito” (“*Commutative Justice is the inclination to give every man his Right*”). Segundo ele, embora o nome seja normalmente relacionado tão somente às trocas (“*interchange*”) de direitos privados, a justiça comutativa alcançaria, na verdade, todas as prestações, desde que não relacionadas à recompensa da virtude ou à punição ao vício, pois estas últimas seriam tarefas da justiça distributiva.

Percebe-se, na concepção de Stair das duas diferentes formas particulares de justiça, que sua concepção de justiça encontra-se bastante distinta da tradição aristotélica-tomista. Será visto mais adiante (no capítulo 8), que esta tradição diferencia as duas espécies particulares de justiça pela diferença lógica da igualdade que rege cada uma delas. A justiça aritmética seria o campo de atuação de uma lógica aritmética, no sentido de que os indivíduos são tratados igualmente e indistintamente, buscando-se, nesta forma particular de justiça, se restabelecer um equilíbrio anterior que fora, de alguma maneira, desestabilizado. Assim, tanto o cumprimento dos contratos (obrigação contratual), quanto a violação da lei (ilícito legal, com responsabilidade aquiliana ou penal) seriam, para a tradição aristotélica-tomista, matéria de justiça comutativa, pois se estaria apenas buscando a recomposição de uma situação anterior cujo equilíbrio fora rompido.

Ao tratar a justiça distributiva como atribuir recompensas aos virtuosos e punições aos viciosos, Stair já promove uma forte possibilidade de ingerência de uma lógica comutativa no campo da justiça distributiva, pois dá a impressão de que a correção de uma situação previamente estabelecida mereceria alcançar sua recomposição por meio da “distribuição” de penalidades aos viciosos. Além disso, o fato de confundir a dimensão coletiva com a autoridade pública, como também será visto no capítulo próprio, torna o Estado um todo impermeável, que parece não contar com a participação dos cidadãos que, na verdade, lhe conferem existência. É justamente pelo aprofundamento desta confusão da dimensão coletiva com o Estado como pessoa que se achará oportunidade para excluir os temas distributivos do campo da exigibilidade. Stair era um autor ainda ligado à preocupação de, na modernização jurídica que viu necessária na Escócia de seu tempo, preservar as instituições tradicionais escocesas, que eram inspiradas em um substrato aristotélico (amalgamado com um aspecto agostiniano). Entretanto, a confusão entre dimensão coletiva e autoridade pública, reservando quase que exclusivamente a esta última o papel distributivo, mostra que em sua concepção de justiça já estava o prenúncio da mudança que a ele se seguiria, e que terminaria por excluir totalmente a justiça distributiva do campo da exigibilidade.

2 A TRANSIÇÃO DA FILOSOFIA MORAL ESCOCESA

2.1 A teoria da justiça de Gershom Carmichael (1672-1729)

Um bom caminho para se entender a teoria moral de um pensador, é iniciar pela compreensão de sua teoria da ação. Isto porque, ao se compreender como ele encara a maneira de agir do ser humano, com suas motivações e inibições, constrói-se uma ponte para se entender como ele acredita que o ser humano deveria agir, isto é, como deveria ser a ação moral humana. Logo, principiemos pela teoria da ação de Gershom Carmichael.

Uma maneira interessante de se compreender a teoria da ação de Carmichael parece ser a retomada de um de seus trabalhos de juventude, a obra “On Directing the Mind to Lasting Happiness” (“Sobre direcionar a mente à felicidade duradoura”), publicada no ano de 1699. Trata-se de um trabalho que, embora tenha alcançado pouco reconhecimento quando comparado a suas obras de maturidade, é bastante eloquente com relação à maneira com que Carmichael compreende a ação humana.

Assim, primeiro buscarei reconstruir as principais ideias expostas neste trabalho, para, em seguida, comparando-as com o restante de sua obra, averiguar se e em que medida ele se manteve fiel a tais ideias.

Carmichael inicia seu trabalho exaltando a importância da razão. Segundo ele, seria “universalmente reconhecido que a razão é a mais alta prerrogativa da natureza humana, acima de qualquer outra parte do mundo visível”.⁶ No entanto, o simples fato de se exaltar a razão como a característica fundamental do ser humano não é suficiente para se entender dentro de qual tradição de filosofia moral determinado pensador se encontra, uma vez que a própria concepção e ideia de razão pode ser absolutamente diversa entre as diferentes tradições. Assim, a pergunta que se coloca é: qual a concepção de razão adotada por Carmichael? E ele não se esquia de oferecer uma resposta a esta pergunta, pelo contrário, parte justamente desta resposta para construir sua teoria da ação.

No mesmo parágrafo em que exalta a fundamentabilidade da razão na natureza humana, Carmichael estabelece sua definição do que seja razão. Para ele, o termo “razão” deve ser entendido como o poder ou faculdade de pensar (*cogitandi*), isto é, de compreender (*understanding*), arbitrar (*willing*) e iniciar ações com consciência (*self-awareness* ou *conscientia*) e complacência (*self-approval* ou *complacentia*). Assim, a razão

⁶ “It is universally acknowledged that reason is the highest prerogative of human nature above any other part of the visible world.” (CARMICHAEL, 2002, IV.1, tradução livre)

humana seria composta, ao lado das faculdades de compreender e de arbitrar, também de uma vinculação à ação, desde que nessa ação estejam presentes duas características do agir racional: a consciência e a complacência. Ou seja, quando o homem age, ele pode estar agindo racionalmente, se sua ação for consciente e complacente, ou irracionalmente, caso não seja.

Carmichael afirma, ainda, que o ser humano não deve simplesmente repousar sobre o mérito de deter o poder racional, mas, pelo contrário, deve se esforçar em realizá-lo em toda sua plenitude. Esta exigência de realização plena ocorreria, em verdade, com relação a todos os poderes concedidos ao ser humano, e a razão não seria uma exceção. Como se vê, neste ponto a influência de Aristóteles na teoria de Carmichael é bastante visível, sendo a realização plena dos poderes humanos algo muito próximo do aristotélico florescimento adequado das potencialidades humanas. E, como a teoria das potencialidades de Aristóteles pressupõe, também aqui está presente um elemento fundamental a ela: a teleologia. Ou seja, essa realização dos poderes humanos, dentre eles a razão, pressupõe que o ser humano coloque todo o seu esforço em fazer uso adequado desses poderes. Em outras palavras, para se dizer que alguém está, de fato, realizando plenamente o poder racional que lhe foi concedido, é necessário que se saiba para que serve essa faculdade racional. A atividade racional humana deve ser direcionada à realização de um fim desejável. Ao pressupor a existência de um fim desejável, um fim que, de certa forma, atualiza toda a potência conferida ao ser humano por meio da faculdade da razão, Carmichael deixa patente o aspecto teleológico de sua teoria da ação. Qual seria, assim, a finalidade do poder racional? Isto é, de acordo com que finalidade se poderia fazer o adequado uso da razão?

Essa resposta pode ser alcançada ao se examinar o próprio título da obra de Carmichael. Sua teleologia fica explícita justamente ao se indicar a felicidade duradoura (*lasting happiness*) como um fim desejável, ao qual a mente racional deve ser direcionada. E, completa Carmichael, “alguém aspira à felicidade ao aspirar ao conhecimento e ao amor da verdade e do bem, do modo como manifesto, e esta felicidade é a própria perfeição de se pensar coisas” (CARMICHAEL, 2002, IV.1, tradução livre do autor).

Num outro momento, Carmichael admite que a mente humana tenha sido viciada pelo pecado original e, portanto, apresenta-se incapaz de fazer o uso adequado de suas faculdades, pelo que necessita da sobrenatural interferência da graça para redimir-se da queda. Aqui ele mostra uma influência mais agostiniana, que, em certa medida, é incompatível com as ideias aristotélicas antes expostas. Entretanto, tal incompatibilidade é bastante atenuada quando ele afirma que a interferência sobrenatural da graça não é sempre

imprescindível. Haveria alguns meios naturais que, conjugados com a natureza racional da mente humana, dariam uma considerável ajuda a desvelar uma boa quantidade de verdades, tanto verdades especulativas (*speculative*) quanto verdade práticas (*practical*), sem que houvesse nada de sobrenatural em campo. Com isso, Carmichael se reaproxima da tradição aristotélica-aquiniana.

Antes de vermos quais seriam estes meios naturais, parece importante destacar o fato de que Carmichael trabalha com a existência de dois tipos de verdades, a especulativa e a prática. Por si, isto já é uma preciosa indicação de que, na teoria moral de Carmichael, a razão ainda não havia sido totalmente reduzida ao seu âmbito meramente especulativo, não tendo ainda ocorrido a rejeição absoluta da racionalidade prática. Ao contrário, como se viu, ao definir a felicidade, fim último ao qual deve se direcionar a faculdade racional humana, Carmichael destaca que essa felicidade consiste no conhecimento e no amor, não somente à verdade, mas também ao bem. O primeiro estaria mais ligado à razão especulativa, e, o segundo, à razão prática.

Mas voltemos à maneira como a razão humana pode prescindir da graça sobrenatural para atingir sua finalidade. A mente humana, embora decaída, pode contar com o auxílio de meios naturais para alcançar o adequado uso de sua faculdade racional. Tais meios naturais são diferenciados por Carmichael em duas espécies: os que estão em nosso poder e os que estão fora de nosso poder. Note-se que os do último tipo, apesar de estarem fora de nosso poder, ainda assim são meios naturais, ou seja, eles estão naturalmente fora de nosso poder.

Com relação aos meios de auxílio à mente que estão fora de nosso poder eles se subdividiriam em duas espécies, os internos e os externos. Seriam exemplos de meios internos a inteligência e a memória; e de meios externos, a educação liberal, a companhia de homens bons e instruídos, livros, experiência e gosto.

Segundo Carmichael, os fatores internos têm menor importância do que comumente se pensa, tanto no campo intelectual quanto no campo moral. Normalmente, segundo ele, essa incorreta supervalorização dos fatores internos baseia-se na afirmação de que haveria uma diferença natural entre as almas ou, como o autor admite ser bem mais provável, na afirmação de uma diferença de arranjos cerebrais e de órgãos a ele subordinados (que a bondade de Deus teria feito naturalmente mais hábeis em uns do que em outros). Carmichael, entretanto, relativiza a importância excessiva dada a essa diferença⁷ e, assim,

⁷ Carmichael aponta que, em parte, tal supervalorização se deve ao fato de que aqueles que se julgam racionalmente superiores pouco se dão ao trabalho, e consideram que essa inaptidão ao trabalho é uma forma

ao ver como exagerada a atenção dada aos fatores internos dos meios naturais de auxílio ao uso da faculdade racional (inteligência e memória, por exemplo), ele entende que apenas uma pequena proporção dos erros humanos pode ser considerada como originada em estupidez e defeitos de inteligência naturais.

Quanto aos fatores externos fora de nosso controle, ele entende que a ajuda de outras pessoas, ao sugerir ideias apropriadas e guiar a mente por um método adequado, pode ser bastante útil para o cultivo adequado da faculdade racional. E muitos dos objetos que merecem ser investigados necessitam essa adequação do método.

No entanto, Carmichael afirma que o que uma pessoa precisa saber para assegurar seu próprio conhecimento e realizar seus deveres da vida social não depende tanto da autoridade de preceitos ou de livros (com a exceção das Escrituras, como consubstanciação da graça) ou da elaboração de métodos complexos. Ao contrário, para cumprir tais tarefas o conhecimento de que uma pessoa precisa é especialmente derivável de duas ações: (i) da observação, seja ela a observação autorreflexiva, isto é, observação de si própria (*observation of himself*), seja ela a observação das coisas que a cercam; e (ii) da comparação acurada, umas com as outras, das coisas observadas, agrupando-as e discriminando-as em grupos distintos (CARMICHAEL, 2002, IV.1).

Ou seja, para Carmichael, a assistência natural mais importante ao adequado uso da faculdade racional, e cuja falta é causa da maior parte dos erros humanos, está sob nosso poder, dentro de nosso controle. E, nas palavras de Carmichael, tal assistência consistiria claramente “em apenas uma coisa: em ponderar nossos pensamentos com atenção infalível e, ao mesmo tempo, em se empenhar para direcionar nossas mentes na mais conveniente e direta estrada para o conhecimento da verdade” (CARMICHAEL, 2002, IV.2). O discernimento da verdade seria condição necessária para o devido controle de nossas inclinações e paixões, à medida que tal controle depende do conhecimento de verdades práticas (*practical truths*). E, para se alcançar tal discernimento, deve ser dedicada especial atenção a duas atividades mentais: a formação de ideias e sua comparação umas com as outras.

Com relação à formação de ideias, para Carmichael a atenção deve se concentrar principalmente na formação das ideias abstratas, pois é justamente no processo de abstração que com frequência ocorrem erros que geram obscuridades na busca da verdade. Assim, ele sugere alguns passos por meio dos quais se pode alcançar a clareza na formação

de ideias abstratas.

O primeiro passo para a adequada formação de ideias abstratas parte do pressuposto de que as ideias abstratas muitas vezes se formam na comparação de outras ideias, sejam elas simples ou abstratas. Assim, antes de se comparar ideias entre si, é necessário que se verifique se cada uma delas está bastante nítida, bastante definida, distinguível das demais, a fim de que se evite fundi-las de maneira inapropriada.

A dificuldade deste primeiro passo não deve ser subestimada. Para falar desta dificuldade, Carmichael distingue as ideias em duas outras espécies: as simples e as complexas. Nas ideias simples, a princípio, Carmichael vê um pouco menos de dificuldade, pois acredita que há uma conexão mais próxima da coisa objetiva ou material com seu nome, permitindo maior precisão em sua significação. Mas mesmo nas ideias simples ele vê uma certa gradação, por serem algumas rigorosamente vinculadas aos seus próprios nomes, enquanto em outras tal vínculo é mais sutil. Quanto mais atada a seu próprio nome, mais fácil de se definir e manter em mente claramente uma ideia; quanto menos atada, mais difícil. As ideias simples podem ser mais ou menos vinculadas aos seus próprios nomes. Mas as ideias complexas são quase sempre bastante desvinculadas. E dado que quase todos os termos dos diferentes ramos do conhecimento são constituídos não de ideias simples, mas sim de ideias complexas, é a essa dificuldade da desvinculação que deve ser dada maior atenção.

Carmichael vê um problema especial nessa desvinculação das ideias complexas que são, de um lado, ideias de modo, e, de outro, ideias de substância. No caso das ideias de modo, o problema é que normalmente elas são constituídas por uma infinidade de ideias simples, combinadas de inúmeras formas, faltando a estas combinações uma correspondência precisa na natureza. No caso das ideias de substância, são dois os problemas: (i) a dificuldade do conhecimento humano em alcançar a mais recôndita essência de quase todas as substâncias com as quais as pessoas se relacionam e (ii) as diferentes considerações individuais das propriedades que substituem essa “recôndita essência”.

Para lidar com essa dificuldade e evitar que se confundam ideias abstratas, toda diligência deve ser empregada, sendo sugerido por Carmichael um esforço para manter tais ideias estampadas na mente com nomes definidos, rigorosamente aplicados, a fim de que não ocorram confusões terminológicas, e nem suas conseqüentes obscuridades no caminho para a verdade. Carmichael vê a definição (*definition*) como a ferramenta mais poderosa no combate a essas obscuridades. Para ele, a definição é “a enunciação pela qual são

explicitadas as ideias mais simples envolvidas na expressão de uma ideia complexa e ordenadamente acomodadas por meio de diversas palavras”.⁸

Trata-se, como se pode ver, de uma concepção de definição bastante devedora do pensamento de John Locke. Neste trecho, há, inclusive, uma importante citação à obra de Locke (LOCKE, 1999, III.III.17).

Mais importante ainda é a maneira como Carmichael desenvolverá sua teoria da linguagem mais adiante, ao prosseguir com o desenvolvimento de seu conceito de definição. Partindo dessa concepção de definição bastante devedora do pensamento de John Locke, Carmichael chega à conclusão de que os conceitos de definição e de essência são equivalentes, fundindo um ao outro. Ele dirá que:

é somente, então, e neste e em nenhum outro sentido [no sentido de que definição é a explicitação ordenada de ideias mais simples que compõem uma ideia complexa] como comumente usado, que se pode de maneira correta dizer que a definição explica a essência de uma coisa, do que segue que os filósofos estão equivocados ao alegarem alguma definição real além da definição nominal.⁹ (CARMICHAEL, 2002 IV.5)

Ou seja, na trilha de John Locke, Carmichael enxerga uma impossibilidade da razão humana de penetrar na essência absoluta das substâncias, e mesmo de nomear todas as propriedades relativas que delas procedam. Aliás, para Carmichael, talvez a impossibilidade não seja nem de se nomear todas as propriedades relativas procedentes das substâncias, mas mesmo de nomear as propriedades mais notáveis. Além disso, nas ideias de modo, em particular, talvez não fosse nem mesmo uma incapacidade da razão humana, mas sim o fato de talvez não haver qualquer uma essência propriamente dita, visto que não haveria evidência de tal existência.

Não deixa de ser curioso que Carmichael — que havia acabado de colocar como primeiro passo no caminho da verdade a distinção clara entre as ideias abstratas, sugerindo que se as mantivesse estampadas na mente com nomes definidos, rigorosamente aplicados, ou seja, pregando um esforço pela discriminação nítida entre elas — passe agora a fundir duas das ideias mais abstratas da história da filosofia, a definição e a essência. Mas não há contradição alguma nisso. Isso mostra, pelo contrário, que a fusão dos conceitos de

⁸ “Definition is an utterance by which the simpler ideas involved in expressing a complex idea by some given name are unfolded in an individual and orderly fashion by means of several words” (CARMICHAEL, 2002, IV.5, tradução livre).

⁹ “And since in this and no other sense definition, as it is commonly used, is rightly said to explain the essence of a thing, it follows that philosophers are wrong to allege some real definition beyond the nominal definition”. (CARMICHAEL, 2002, IV.5, tradução livre).

definição e de essência não foi um deslize de Carmichael, mas sim uma consequência pretendida pelo seu sistema filosófico, sendo, na verdade, um dos pontos fundamentais em que se apoiarão os desdobramentos de seu pensamento mais adiante.

Assim, partindo de uma concepção aparentemente despretensiosa de definição, Carmichael acaba por solapar um importante sustentáculo da tradição aristotélica, atacando a própria ideia de essência real de uma coisa, restringindo qualquer referência válida à essência em uma definição nominal, que nada mais seria do que a explicitação ordenada de uma ideia complexa nas ideias mais simples que a compõem.

Aqui encontramos uma dificuldade para entender exatamente em que tradição filosófica Carmichael se encontra. Como se disse antes, um dos aspectos fundamentais da teoria da ação de Carmichael é que ela possui um caráter teleológico, ao estabelecer, por exemplo, que a razão humana deve ser realizada em sua plenitude para que seja adequadamente aproveitada, e essa plenitude pressupõe uma finalidade, que, no caso da razão, seria a busca pela felicidade duradoura. Entretanto, por outro lado, Carmichael rejeita agora a ideia de essência, que era fundamental para a teleologia aristotélica, pois somente se conhecendo a essência de algo se pode entender para que algo existe, com que finalidade. Essa aparente incompatibilidade na postura de Carmichael, que aceita parte importante da filosofia aristotélica (aspecto teleológico), mas rejeita outra parte fundamental e a ela extremamente vinculada (a ideia de essência), mostra apenas o momento de transição pelo qual Carmichael, e com ele toda a filosofia escocesa, está passando. A história das ideias não é uma história linear, retilínea, ela é composta de idas e voltas, aceitações e negações, e a busca pela coerência filosófica mais pura nem sempre é o caminho mais adequado — nem mesmo mais interessante — para se entender o rastro histórico do pensamento. Muitas vezes, é justamente nas incoerências, pequenas e grandes, que se encontra o prenúncio da inovação na linguagem filosófica, como parece ser aqui o caso. Mas retornando à sua teoria da linguagem, Carmichael chega a admitir que nas “ideias de substâncias que nós modelamos por nós mesmos”,¹⁰ nós normalmente agrupamos as mais notáveis das propriedades que podemos observar. Mas, em seguida, mostra como, ao afirmar isso, concede pouco de sua negação inicial de uma definição real. E faz tal demonstração através de duas considerações.

Em primeiro lugar, afirma que agrupar as propriedades observáveis mais notáveis seria um resultado muito modesto frente às magníficas promessas dos filósofos que

¹⁰ “*ideas of substances which we fashion for ourselves*” (CARMICHAEL, IV.5, tradução livre).

oferecem definições do real, não satisfazendo em quase nada tais promessas. Dizer que se conseguiu agrupar as propriedades observáveis mais notáveis de alguma coisa é muito diferente de dizer que se alcançou a essência real daquela coisa. De um lado, ao se destacar que são apenas as propriedades observáveis, resta sempre a dúvida se nossos sentidos não possuem alguma deficiência que os impeça de alcançar outras propriedades, talvez tão ou mais importantes do que as observáveis. Por outro lado, a impossibilidade de se esgotarem todas as propriedades, permanecendo a essência apenas como um agrupamento das propriedades mais notáveis, gera um desconforto, ao se entender, por exemplo, que inúmeras outras combinações poderiam ser alcançadas se se considerassem outras propriedades, menos notáveis. Assim, a eventual possibilidade de consideração de propriedades menos notáveis deixaria sempre no ar uma suspeita quanto à classificação das coisas pela sua essência real, pois haveria uma dificuldade permanente de se dizer que duas coisas distintas realmente possuem a mesma essência.

Em segundo lugar, Carmichael afirma que, mesmo ao se tratar de ideias que são produtos da criação humana (modeladas por nós mesmos, como ele diz), o método de agrupar as propriedades mais notáveis não seria o mais apropriado. A única exceção em que ele entende que este método seria sim apropriado ocorreria quando se trata de substâncias que são designadas por referência a um modelo singular. Neste caso, quando as substâncias são criadas para se referirem a um modelo singular, a definição estaria vinculada a um nome específico, sendo que a ideia a ser explicada pela definição é entendida pelo próprio significado subjacente ao nome. Ou seja, na verdade o que Carmichael está querendo dizer é que, mesmo nas ideias por nós modeladas, o conceito de definição real deságua em uma de duas possibilidades: ou é inútil ou é impossível. Se o nome dado a algo for singular o bastante para não ser vago ou incerto, o próprio oferecimento de uma definição seria despiciendo, dado que o vínculo entre nome e coisa será tão estreito que nada mais será dito na definição além daquilo que o próprio nome já diria. E se o nome dado não for singular o bastante, fatalmente se cairá na vagueza e incerteza das ideias abstratas, abrindo-se um abismo entre uma pretensa definição real e o mero agrupamento das propriedades observáveis mais notáveis, não sendo, conseqüentemente, possível se alcançar um sentido fixo, definido, preciso e seguro que possa ser pronunciado como uma definição real. Assim, para Carmichael, mesmo nos casos de ideias de substâncias por nós moldadas, a definição real será ou inútil ou impossível.

Por um lado, Carmichael restringe, dessa forma, o uso da definição apenas à explicitação dos nomes que representam ideias complexas, pois, nos nomes que

representam ideias simples, não há possibilidade de explicitação, por não haver em que se desdobrar o nome. É bastante eloquente um exemplo que ele próprio usa, considerando-o excelente. Segundo ele, a ideia mais simples e mais geral que pode vir à nossa mente foi representada na história da filosofia por três termos (absolutamente iguais, para ele) — ser (*being*), existente (*existing*) e ente (*something*) —, aos quais os metafísicos lançaram esforços absurdos para defini-los, sendo esta uma tarefa impossível, justamente por se tratar da ideia mais simples que existe. Ao buscar uma definição do indefinível, as propostas de definição dos metafísicos teriam destruído o significado universal e imediato claramente discernível dessas palavras.

De outro lado, Carmichael até concede que o método de distinguir diferentes tipos de substâncias pela referência a alguns objetos individuais pode ser um método útil nas atividades cotidianas e também quando se pretende o reconhecimento das qualidades mais sensíveis. No entanto, ele entende que tal método não atende à necessidade de satisfazer os rigorosos requisitos do pensamento filosófico, por não ir além de fornecer nomes a algumas de suas propriedades mais óbvias. Surge, então, a necessidade de se empregar não a definição real, por inútil ou impossível, mas sim a definição nominal nas ideias de substâncias, da mesma maneira como deve ser feito nas ideias de modo.

Desta rigorosa restrição ao uso da definição no sentido de que ela deve ser direcionada apenas à explicitação nominal das ideias, e não à busca da essência real da coisa, levanta um problema filosófico para seu pensamento. Se essas ideias abstratas e complexas não se referem a uma essência real, como podemos nos comunicar? Isto é, como podemos nos referir a ideias cujo significado se encontra apenas em nossa mente, uma vez que a essência real das coisas não pode ser alcançada por nossa razão?

Para enfrentar esse problema, do qual não se esquivava, Carmichael passa, então, a se dedicar ao problema da comunicação e do compartilhamento de ideias. Segundo ele, nós não só habitualmente relacionamos a certos nomes as ideias que abstraímos ou combinamos em nossas mentes, como ainda assumimos uma dupla pressuposição: (i) a de que nossas ideias mais ou menos correspondem às ideias que os outros têm dos mesmos nomes; e, em muitos casos, (ii) a de que as nossas ideias correspondem a objetos efetivamente existentes na natureza (o que seria particularmente comum, segundo ele, para as ideias de substâncias).

Para Carmichael, é preciso muito cuidado para se assegurar que esta dupla pressuposição seja verdadeira, pois, do contrário, defeituosa a primeira pressuposição, nós não seremos capazes de nos comunicar, e, defeituosa a segunda, a ciência, que é pensada

para investigar a propriedade das coisas existentes, não passará de uma caça a quimeras.

Muito importante notar como a comunicação, e a linguagem, passa, então, na teoria de Carmichael, a exemplo do que ocorreu na teoria de John Locke, a ser encarada não mais como um arcabouço racional intersubjetivo, que implica um compartilhamento mútuo da sociedade, mas sim como um sistema de reciprocidade de representações mentais internas, no qual dois ou mais indivíduos que desejem se comunicar devem assegurar que suas representações internas sejam efetivamente recíprocas.

Até aqui, Carmichael falou de como se dá a formação das ideias. Definiu as ideias como (i) ideias simples, isto é, nomes imediatamente atados aos objetos que representam () ou (ii) ideias complexas, isto é, nomes que representam um conjunto ou um arranjo de ideias mais simples. Como sua concepção das ideias torna a realidade linguística eminentemente individualista, ele buscou garantir que tal individualismo não inviabilizasse a possibilidade de comunicação, e o fez através da pressuposição, a ser sempre confirmada, de que as representações existentes dentro de minha mente são mais ou menos correspondentes às existentes dentro da mente de outros indivíduos com que eu pretendo me comunicar por meio dessas ideias. Daí a importância de que a definição nominal de ideias abstratas seja a mais precisa, nítida e clara possível.

Feito tudo isso, a concepção de ideia de Carmichael lhe apresenta um novo desafio: se as definições de ideias complexas não passam de definições nominais, que nada mais são do que o desdobramento desta complexidade em ideias simples, como é possível raciocinarmos? Como funciona nossa dedução? Enfim, como é possível comparar validamente ideias entre si?

Aqui já não estamos mais diante do problema de como se dá a formação das ideias, mas sim de como é possível se realizar, adequadamente, a comparação de ideias. No que tange à formação das ideias, a clareza e a precisão da definição nominal parecem para Carmichael resolver o problema. Mas, no que diz respeito à comparação das ideias entre si, ele próprio admite que a simples reciprocidade das ideias claramente definidas em nossa mente não é suficiente na busca da verdade. É necessário ainda que a relação das ideias entre si possa ser julgada, ou seja, que possa ser verificada a aferição de que um objeto referido por uma ideia identifica-se ou não com o objeto referido por outra ideia.

Carmichael, então, apresenta uma diferença sob a qual divide dois tipos de julgamento na comparação entre as ideias: (i) os julgamentos absolutos, que se dão por diferenças encontradas tomando-se por base um tempo real, efetivo (passado, presente, futuro); (ii) os julgamentos hipotéticos, que se dão por diferenças consideradas tomando-se

por base um tempo apenas possível. E, disso, Carmichael extrai que, dos julgamentos absolutos das ideias, podem ser retiradas afirmações absolutas; dos julgamentos hipotéticos, podem ser retiradas afirmações meramente possíveis, mas jamais absolutas; e das coisas impossíveis não é possível se dizer nada de verdadeiro, visto que, para que uma ideia possa ser predicado de outra, se pressupõe que se trate de um ser ou existente (*being* ou *existing*). Segundo ele, se a isso tivessem estado atentos os metafísicos, metade do caminho usual da metafísica poderia ter sido cortado, ao se deixar de falar dos não-entes (*nonentities*).

Tanto os julgamentos absolutos como os hipotéticos podem ser mediatos ou imediatos. Nos julgamentos mediatos, a comparação entre duas ideias exige a interposição de uma terceira ideia, funcionando como conexão entre ambas, enquanto nos imediatos não haveria essa exigência de uma terceira ideia interposta. Caso nesta terceira ideia interposta haja ao menos um mesmo objeto que esteja presente também nas duas outras ideias (termo médio), fala-se em concordância (*agreement*); caso contrário, em discordância (*disagreement*). Entretanto, no julgamento mediato não há necessidade de que a interposição se dê por uma única terceira ideia, sendo possível um encadeamento de ideias que ligue cada uma das ideias colocadas em suas extremidades, desde que entre as ideias dos elos dessa cadeia sempre haja um objeto comum, ou seja, desde que em cada uma delas esteja repetidamente presente o termo médio.

Carmichael acredita, assim, que, ao se passar em revista qualquer raciocínio válido, o número de princípios, isto é, de proposições que são assumidas como conhecidas por si mesmas, é sempre superior ao número de termos médios, uma vez que, para que o raciocínio seja válido, aqueles primeiros devem se repetir nas demais ideias encadeadas. Dessa maneira, Carmichael rejeita qualquer tentativa de deduzir todas as verdades conhecíveis de um único princípio, por ser logicamente impossível.

Entende ele, portanto, que as regras básicas do silogismo não permitem que inúmeras ideias sejam retiradas de um único princípio universal. E completa afirmando que, como uma pessoa inteligente não costuma se deixar enganar por argumentos viciosamente encadeados, “nós temos que admitir que a grande maioria dos erros nos quais caímos diariamente tem sua origem em falsos princípios que aceitamos como verdades, por que somos arrebatados pelo calor das paixões ou pela autoridade de outras pessoas, ou por quaisquer outras tolices”.¹¹

¹¹ “we have to admit that the majority by far of the errors into which we fall every day have their origin in false principles which we accept as true, because we are carried away by the heat of the passions or other

A fim de precisar sua definição de princípio, Carmichael retoma a distinção entre os dois tipos de julgamento das relações entre ideias, o absoluto e o hipotético, e corresponde a cada um desses tipos de julgamento um tipo de princípio. Assim, os princípios podem ser absolutos, se encontrados tomando-se por base um tempo real, efetivo (passado, presente e futuro), ou relativos, se encontrados ao se partir de um tempo apenas possível.

Sendo absoluto, o princípio deve efetivamente existir no mundo real. Mas aqui Carmichael tem uma nova dificuldade: tendo assumido como premissa que a mente humana é incapaz de penetrar na essência do ser, como podemos saber se tal princípio é ou não efetiva e realmente existente. A saída por ele encontrada é dizer que, “na medida em que a absoluta existência de qualquer coisa pode tornar-se conhecida por nós sem prova, ela deve estar intimamente presente em nossa mente e dar um sentido a si própria; está é a maneira como a mente observa sua própria existência e a de seus pensamentos”.¹²

São dependentes dessa necessidade de assunção como real, mesmo que sem provas de sua efetividade, todas as proposições absolutas, entendidas como tal aquelas concernentes à existência de objetos singulares e também as concernentes à coexistência de propriedades (quase sempre singulares e particulares) que compõem ideias específicas de substâncias. Mas todas as proposições que são puramente condicionais, relativas à comparação entre ideias abstratas, prescindem de tal necessidade, por serem relacionadas não a princípios absolutos, mas sim a princípios hipotéticos. Os princípios hipotéticos são inter-relações entre ideias abstratas, e, por serem meramente hipotéticos, “tornam-se conhecidos pela mera comparação de tais ideias [abstratas], apesar da ausência das coisas em si”.¹³ Carmichael está, portanto, afirmando que os princípios absolutos somente são adequados no tratamento de ideias simples e singulares. Para a relação entre ideias abstratas, somente princípios relativos (hipotéticos) nos estão disponíveis.

Mas algo importante deve ser deixado claro. Carmichael não está querendo dizer que os princípios concernentes à relação entre ideias abstratas, sendo relativos, são sempre contingentes. Pelo contrário, ele quer justamente afirmar que o que os torna passíveis de universalização é justamente seu caráter hipotético, sem referência a um tempo contingente. Assim, ao falar sobre os princípios relativos, ele afirma que:

people's authority or some other foolishness” (CARMICHAEL, 2002, IV.9, tradução livre).

¹² “*In order that the absolute existence of any thing may become known to us without proof, it must be intimately present to our mind and give a sense of itself; this is the way the mind observes its own existence and that of its thoughts*” (CARMICHAEL, 2002, IV.10, tradução livre).

¹³ “*becomes known from the mere comparison of such ideas despite the absence of the things themselves*” (CARMICHAEL, 2002, IV.10, tradução livre).

incontáveis proposições universais sobre as relações dos modos em matemática e nas disciplinas morais são desse tipo; assim, são livres de qualquer consideração a respeito deste ou daquele tempo e da existência contingente no tempo de uma coisa criada, e não poderiam ser concebidos de forma distinta, eles são corretamente chamados, no mais rigoroso sentido, necessários.¹⁴

Enfim, seguindo uma linha lockeana, aceitando um empirismo que impede o conhecimento humano de perceber a essência das coisas, mesmo das coisas modeladas ou projetadas pelo próprio ser humano, Carmichael encontra no caráter hipotético dos princípios relativos a possibilidade de proposições universais, por não dizer respeito a um tempo real e, portanto, contingente.

Pode-se ver, portanto, que a teoria do conhecimento e da ação de Carmichael foi fortemente influenciada pelo empiricismo de John Locke. Mas, um fato histórico interessante é que Carmichael foi considerado um grande comentador da obra de Pufendorf, e ficou reconhecido, inclusive internacionalmente, justamente por isso. Isto leva a uma suspeita que pode ser interessante na compreensão do sistema filosófico de Carmichael: teria sido sua leitura da obra de Pufendorf marcada pela influência da obra de John Locke seu no pensamento? Vejamos, assim, como foi a leitura que Carmichael da obra de Pufendorf.

Começemos pela definição de Direito (*law*). Para Pufendorf, a definição adequada de Direito (*law*) é “uma ordem pela qual um superior obriga alguém que a ele está sujeito a conformar suas ações às prescrições desse superior”.¹⁵

Essa definição de Direito de Pufendorf provocou uma reação interessante de Carmichael, sobre a qual dois pontos podem ser destacados. Primeiramente, surgiu uma importante discussão a respeito dos conceitos de obrigações e de direitos, nela implícitos, entre os comentadores de Pufendorf, Carmichael, Barbeyrac e Titius. Estes dois últimos teriam acusado a definição de Pufendorf de ser insuficientemente genérica, argumentando que, se por um lado há realmente leis que dão origem a obrigações, por outro há leis que são meramente permissivas. E os dois foram além em sua crítica, afirmando que todo direito (*right*), em verdade, emergiria de leis puramente permissivas, enquanto as

¹⁴ “*But all propositions which are purely conditional, being concerned with the relation of abstract ideas, are free of that dependence. Countless universal propositions about the relations of modes in mathematics and the moral disciplines are like this; since they are free of all regard to this or that time and to the contingent existence in time of a created thing, and could not be distinctly conceived to be otherwise, they are rightly said to be in the most rigorous sense necessary.*” (CARMICHAEL, 2002, IV.10, tradução livre)

¹⁵ “*a decree by which a superior obliges one who is subject to him to conform his actions to the superior’s precept*”.

obrigações emergiriam do outro tipo de lei (as leis que dão origem às obrigações).

Em defesa de Pufendorf, Carmichael dirá, retomando as ideias de Grócio, que, na verdade, direitos e obrigações andam lado a lado e são correlatos, sendo que sua propriedade especial é serem impostos e cancelados concomitantemente, de maneira que “a mesma lei que dá a alguém um direito é válida contra os outros, e, por isso mesmo, impõe a esses outros a correspondente obrigação”.¹⁶ Em seguida, chamando Hobbes à discussão, Carmichael dirá que um direito que seja uma mera licença (*license*), como aquele imaginado por Hobbes a respeito do estado de natureza, em que todos os homens têm direito a todas as coisas, não pode ser considerado um direito, pois não exige uma obrigação que a ele seja correspondente, sendo assim, justamente o seu contrário, “a negação de todo o direito”.¹⁷

O segundo ponto a ser destacado é o sentido de superioridade, ou seja, de autoridade, que Carmichael empresta à definição de Pufendorf. Como vimos, para Pufendorf Direito é uma ordem pela qual um superior obriga alguém que a ele está sujeito a conformar suas ações às prescrições desse superior. Dependendo da maneira como entendemos a palavra “superior”, essa definição de Direito apresentada pode adquirir significados absolutamente opostos. Se entendermos que superior é o ser mais forte, isto é, o ser capaz de subjugar aqueles que a ele não podem fazer frente, o Direito seria entendido, nesses termos, como a mera sujeição do mais fraco à vontade do mais forte, consistindo em nada mais do que a simples exigência de que o primeiro se conforme aos desígnios do último. Do contrário, ainda de acordo com esta concepção, caso não houvesse a

¹⁶ Quanto à definição de Pufendorf de direito (*law*), como “*a decree by which a superior obliges one who is subject to him to conform his actions to the superior’s prescript*”, Carmichael comenta: “Os distintos [comentadores] Titius e Barbeyrac objetam que essa definição é insuficientemente genérica, argumentando que há leis que são puramente permissivas, assim como leis que dão origem a obrigações. Em qualquer caso, eles estão equivocados ao adicionar, em confirmação disso, que todos os direitos emergem de leis puramente permissivas. Ao contrário, porém, pela própria admissão dos distintos escritores, direitos e obrigações seguem de mãos dadas e são correlativos, uma vez que sua propriedade especial é, justamente, serem impostos e cancelados conjuntamente, sendo que a mesma lei que dá a alguém um direito é válida contra outros, justamente por isso impõe a esses outros a correspondente obrigação” (“*The distinguished [commentators] Titius and Barbeyrac object that this definition is insufficiently general, arguing that there are laws which are purely permissive as well as laws which give rise to obligation. In any case they are wrong to add in confirmation of this that all rights emerge from purely permissive laws. On the contrary, since, by the distinguished writers’ own admission, rights and obligations go hand in hand and are correlative, since it is their special property to be imposed and cancelled together, the same law which gives someone a right which is valid against others, also by that very fact imposes on those others the corresponding obligation.*”) (CARMICHAEL, 2002, I.4, tradução livre).

¹⁷ “Nem deveria um direito a mera licença, que não envolve uma obrigação [correlata], como o direito natural Hobbesiano de todos os homens a todas as coisas, ser considerado como direito, mas sim como a negação de todos os direitos.” (“*Nor should a right to mere license which does not involve such an obligation, such as the Hobbesian natural right of all men to all things, be taken as a law at all, but rather as the negation of all laws*”). (CARMICHAEL, 2002, I.4, tradução livre).

conformidade do mais fraco aos desígnios do mais forte, o Direito estaria sendo violado e o infrator sujeito às consequências dessa violação. Assim, entendido o Direito como a simples expressão de um arbítrio injustificado da vontade do mais forte, não haveria que se falar em ordem externa racional que funcionasse como ponto crítico para se julgar se um determinado ordenamento jurídico é justo ou não.

Mas é justamente esse encadeamento de ideias que Carmichael pretende evitar, ao emprestar sua própria definição de “superior” ao conceito de Direito de Pufendorf. Para ele, “um *superior* é aquele que possui *boas razões* pelas quais ele pode requerer, sob ameaça de penalidade, que outro homem submeta sua liberdade de arbítrio ao seu juízo”.¹⁸ Note-se que, no trecho citado, os grifos às palavras “superior” (*superior*) e “boas razões” (*good reasons*) são do próprio Carmichael, pelo que fica evidente a relação que o autor pretende fazer entre as duas palavras. Desta maneira, na definição de “superioridade” de Carmichael, ou seja, em sua noção de autoridade, vemos que o que a caracteriza é a existência de boas razões para que a norma seja obedecida. Somente subsidiariamente, em um segundo plano, a exigência de obediência estaria relacionada à ameaça de uma penalidade. Em outras palavras, o que caracteriza e, mais do que isso, o que justifica a existência de uma norma a ser obedecida são as boas razões em que se baseia essa exigência, e não a possibilidade de aquele que a exige aplicar uma pena a quem a violar. Essa ameaça de penalidade é mera característica secundária, que somente se justificaria caso a norma exigida estivesse efetivamente apoiada em boas razões, ou seja, em uma autêntica superioridade.

Além desta transformação no conceito de Direito por meio de um novo significado emprestado ao termo “superior”, Carmichael ainda fará uma importante crítica à concepção de Direito de Pufendorf, desta vez uma crítica direta.

Antes Pufendorf sustentava que o Direito natural (*natural law*) “está interessado apenas nas ações externas do homem e não penetra no que está escondido em seu coração”.¹⁹ Ou seja, para ele, a intenção não deve ser levada em conta ao se averiguar se determinada pessoa está ou não atendendo aos preceitos do Direito natural. Carmichael discordava veementemente dessa afirmação, afirmando que são de interesse do Direito natural tanto os atos externos quanto os internos. Assim, para ele, alguém só poderia ser efetivamente considerado justo com base não apenas em suas ações, mas também em suas

¹⁸ “[a] superior is one who has good reasons why he may require, under threat of penalty, that another man submit his freedom of will to his discretion”. (CARMICHAEL, 2002, I.4, tradução livre).

¹⁹ “is concerned only with a man’s external actions and does not penetrate to what is hidden in the heart [...]” (Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, p. 9)

intenções. Suas ações deveriam se conformar externamente aos preceitos ditados pelo Direito natural, mas também suas intenções deveriam estar de acordo com tal Direito.

Carmichael é firme ao afirmar que, embora Pufendorf busque suavizar suas conclusões,²⁰ suas premissas negam que tanto nossas ações internas (*internal acts*) quanto nossas ações externas (*external acts*) sejam dirigidas pelo Direito natural. E, justamente a fim de provar o equívoco de Pufendorf, ele desenvolve suas próprias concepções de “ações internas” e “ações externas”. Nestas concepções, Carmichael busca aproximar as duas noções de ações (externas e internas), sugerindo que a diferença entre elas talvez não seja tão grande. Ambas teriam como característica básica serem ações humanas. E, da mesma forma que as ações externas, também as ações internas dependem, para sua direção, de uma ação interna. Assim, ambas as ações, externas e internas, teriam em sua origem uma ação interna.

Note-se, entretanto, que, quanto às ações internas, Carmichael não está sugerindo um regresso ao infinito. Ao contrário, ele faz questão de ressaltar que não é necessário que uma ação interna sempre exija um ditado do intelecto e um comando do arbítrio (*will*), pois isso implicaria esse regresso ao infinito. Ou seja, ele não está querendo dizer que uma ação interna sempre se basearia em uma outra ação interna, a ela antecedente. O que ele está dizendo é que sempre é necessário — e suficiente — que a consciência interna (*internal conscience*) e a autoaprovação (*self-approval*) estejam íntima e essencialmente envolvidas no processo do agir mental. É justamente essa possibilidade de uma racionalidade reflexiva que torna as ações humanas livres. E, mais do que isso, não só as torna livres, como ainda permite que, precisamente por serem livres, elas sejam passíveis de regramento e de julgamento moral.²¹

Para Carmichael, apenas as ações livres poderiam ser consideradas ações humanas.

²⁰ Provavelmente aqui Carmichael está se referindo ao fato de que, embora Pufendorf pense que a jurisprudência natural deve ser abstraída da teologia cristã, ele também diz que “as virtudes Cristãs também contribuem para dispor a mente humana para a sociabilidade (*“Christian virtues too do as much as anything to dispose men’s minds to sociability”*)” (PUFENDORF, *On the Duty of Man and Citizen*, p. 9). Neste mesmo sentido, ver Moore and Silverthorne, “Protestant Theologies”, p. 173.

²¹ “Os atos internos da mente são, eles mesmos, atos humanos, e tanto quanto os atos externos dependem para sua direção de atos internos, eles derivam sua qualificação [de humanos] desta fonte. Não é necessário [para atos da mente] que haja um prévio ditado do intelecto e comando da vontade: isso envolveria um progresso infinito. É suficiente que a consciência interna e a autoaprovação estejam íntima e essencialmente envolvidas em todas essas ações mentais. Ações humanas, portanto, são aquelas ações que acima nós chamamos de livres e ensinamos que são em qualquer caso, e particularmente na regra moral” (*“The internal acts of the mind are themselves human, and so far as external acts depend for their direction on internal acts, they derive their qualification [as human] from that source. It is not necessary [for acts of the mind] that there be a previous dictate of the intellect and command of the will: this would involve an infinite regress. It is enough that internal conscience and self-approval be intimately and essentially involved in all those mental actions. Human actions therefore are those actions which above we called free and taught that they are in every case and peculiarly subject to moral rule.”*) (CARMICHAEL, 2002, I.3, tradução livre).

Nisto, ele discordava, por exemplo, de Burgersdyck e Heereboord, que incluíam entre as ações humanas as ações involuntárias e as paixões. Carmichael reconhecia, entretanto, que esta disputa sobre o significado da expressão “ação humana” é meramente terminológica, aceitando que aquilo que ele pretendia que fossem as ações humanas pudesse ser chamado de ações do intelecto (*acts of intellect*) ou de ações do arbítrio (*acts of will*). O que ele fazia questão de deixar assentado, porém — e esse é justamente o ponto no qual discorda de Pufendorf —, é que, nos atos mentais, a mente se comporta de forma ativa, e, portanto, atua com liberdade, o que faz com que estes atos internos (as intenções) não estejam livres de julgamento moral.²²

No que toca à concepção de propriedade, há uma crítica bastante forte de Carmichael à concepção de propriedade de Pufendorf. Tal crítica deixa clara a intenção de Carmichael de se distanciar de alguns pontos específicos — e fundamentais — do pensamento de Pufendorf. Distanciamento este que, normalmente, se caracteriza por uma correlata aproximação com o pensamento de John Locke. No caso da propriedade, essa correlação entre distanciamento das ideias de Pufendorf e aproximação das de Locke é particularmente constatável.

No capítulo 10, intitulado “*On the Right of Property*” (“Sobre o direito de propriedade”), Carmichael postula, inicialmente — nas duas breves primeiras seções do capítulo (“*The divine origin of property*” e “*Human property rights not shared with animals*”) —, que a existência do direito de propriedade faz parte de um propósito divino, na medida em que Deus deu ao homem uma vida que não pode ser preservada sem o uso de coisas externas (“*God having given man a life which cannot be preserved without the use of external things*”). Em seguida, ele exclui quaisquer outros animais, que não o ser humano, da possibilidade de compartilhar qualquer direito, entre eles a propriedade, na medida em que os animais, ao contrário dos humanos, não são dotados de razão. Assim, exclui a possibilidade de os animais serem portadores de direitos. Essa exclusão se justifica basicamente na incapacidade, pressuposta por ele, de comunicação dos animais, tanto entre eles, quanto com os seres humanos. Ou, nas palavras de Carmichael, sua incapacidade de “compartilhar pensamentos”, entre si ou com os homens, impede-os de poderem fazer acordos (*agreements*), como fazem os homens, a respeito do compartilhamento mútuo das

²² “Não faz diferença como assentamos isso, desde que seja sempre reconhecido que a mente comporta-se ativamente nelas [nas ações internas], e, portanto, livremente, e que aqueles atos [internos] então (contrariamente ao que pensam alguns) não são deprovidos de moralidade” (“[i]t makes no difference how we settle it, provided that we always recognize that the mind behaves actively in them, and hence freely, and that those acts therefore (contrary to what some think) are not devoid of morality.”) (CARMICHAEL, 2002, I.3, tradução livre).

coisas e serviços e até mesmo de não se ferirem uns aos outros. Dessa comparação com os animais, é interessante notar o argumento a *contrario sensu* de Carmichael: os homens apenas podem ser titulares de direitos, dentre eles a propriedade, por serem animais racionais, capazes de compartilhar pensamentos e, portanto, de entrar em acordo sobre o compartilhamento de coisas e serviços.

Entretanto, mais adiante, sua ideia a respeito do fundamento do direito de propriedade parece sofrer um desvio substancial em relação ao postulado inicial. Tal desvio parece ocorrer na terceira seção do capítulo, intitulada “*How things become property*” (“Como as coisas se tornam propriedade”), onde Carmichael trata propriamente da origem do direito de propriedade. Vejamos como ocorre esse desvio.

Em primeiro lugar, Carmichael pressupõe que, por natureza, as coisas externas não são preferivelmente atribuídas a um homem e não a outro. (“*It is quite certain that external things are not assigned by nature to one man rather than to another*”). A única possibilidade de isso acontecer seria uma doação, direta ou indireta, de Deus, doação esta da qual, segundo ele, ninguém hoje em dia pode verificar qualquer rastro, pelo que deve ser descartada. Nenhum homem ou raça humana poderia, dessa forma, se atribuir qualquer direito particular sobre qualquer coisa externa que excluísse o restante da humanidade. A única forma de haver diferenças de propriedade entre os seres humanos, isto é, de alguns homens terem direitos particulares sobre coisas externas que excluíssem terceiros, seria que tais direitos houvessem sido assegurados por meio de uma ação humana. Mas não há qualquer acordo quanto a como tais direitos poderiam ser adquiridos, isto é, por meio de quais ações humanas.

Assim, de acordo com Carmichael, a resposta à pergunta “quais ações humanas são capazes de atribuir ao homem o direito de propriedade?” só pode ser buscada na própria ideia de comunidade (*communio*), visto que é justamente à comunidade que as coisas parecem ter sido originalmente entregues.

E é precisamente aqui, em sua concepção de comunidade, que Carmichael fará uma objeção importante ao pensamento de Pufendorf, distanciando-se de forma decisiva da sua concepção de propriedade.

Para remontar à ideia de comunidade em Pufendorf, Carmichael busca reconstruir a distinção entre as espécies de comunhão, tal como concebida pelo jurista alemão. Pufendorf entendia que a comunhão de propriedade pode se dar de duas formas: a comunhão positiva e a comunhão negativa. A comunhão positiva seria aquela em que o domínio de uma coisa pertenceria a mais de uma pessoa, sem qualquer divisão. A

comunhão negativa, por sua vez, seria a condição de uma coisa que está publicamente disponível a qualquer um.

Em uma situação de comunhão positiva abrir-se-iam somente duas possibilidades: ou a coisa comum deveria ser mantida em comunidade por todos os seus possuidores, ou deveria ela ser proporcionalmente dividida. Neste último caso, a divisão proporcional somente poderia ocorrer ou pelo acordo entre os associados, ou pelo julgamento de um terceiro.

Por sua vez, os efeitos da comunhão negativa seriam bem mais complexos. Nesta comunhão, como a coisa está publicamente disponível a todos, ela poderia ser apropriada do estoque comum por qualquer um, que poderia usá-la para si e para seus próprios propósitos, com a única condição de que, agindo dessa forma, não prive os demais do uso das coisas que eles precisem. Portanto, qualquer um poderia se apropriar das coisas do estoque comum, sem qualquer necessidade de autorização pelos demais. Se não fosse assim, ou seja, se a comunhão negativa tivesse como efeito que a apropriação particular da coisa por alguém somente pudesse ocorrer se houvesse consentimento de todos os demais, não haveria qualquer diferença entre a comunhão positiva e a negativa, visto que o que caracteriza a primeira é justamente que sua divisão somente pode se dar ou pelo julgamento de um terceiro, ou pelo consentimento de todos os proprietários (nesse caso, o consentimento de todos seria de que um deles, particularmente, pudesse se apropriar exclusivamente de algo do estoque comum). Segundo Carmichael, ao se entender que a comunhão negativa precisaria desse consentimento se estaria dizendo, na verdade, que não há comunhão negativa e toda forma de comunhão é uma comunhão positiva. E disso decorreria que todas as coisas com as quais Deus premiou a raça humana deveriam permanecer no estoque comum, sem apropriação privada, a menos que houvesse um acordo universal de que determinadas coisas poderiam ser ocupadas ou se tornar propriedades de alguém.

Avançando, Carmichael criticará a visão de Pufendorf de que a própria noção de comunhão positiva somente se torna viável e compreensível se houver pessoas a serem excluídas dessa comunhão, ou seja, se pressupormos que há mais pessoas no mundo do que bens. Usando o exemplo de Adão, Pufendorf diz que, dada a grande extensão da Terra e a limitada capacidade de trabalho de Adão, este somente poderia aplicar seu trabalho a uma porção praticamente não considerável de bens naturais, de maneira que uma grande parte desses bens permaneceria sem cultivo, podendo ser chamada de domínio ou propriedade de Adão apenas em um sentido muito impróprio: um domínio indefinido, não atual, mas

potencial; não formalmente possuído, mas absolutamente permitido; um domínio que, embora tenha os mesmos efeitos da propriedade (usar as coisas de acordo com seus desígnios), não pode rigorosamente ser entendido como propriedade, por não haver outras pessoas contra as quais seus efeitos deveriam prevalecer. Assim, para Pufendorf, na situação de Adão não se poderia falar em propriedade comum, na medida em que não haveria nem propriedade rigorosamente falando (por não existir *omnes* contra quem seu respeito seja exigido), nem comunhão (que pressuporia a existência de mais de uma pessoa).²³

Desenvolvendo esse argumento, ainda de acordo com Pufendorf, Deus teria dado ao homem, no que pertine à propriedade, uma opção. Ele teria autorizado a humanidade (i) a se apossar de determinados bens externos naturais por meio da aplicação de seu trabalho a seu cultivo e implemento; ou (ii) a se apossar de todas as coisas indefinidamente, sem distinção entre os homens. Ficaria à escolha e no controle do ser humano a maneira, o grau e a extensão em que esse poder seria exercido. Caberia à humanidade definir a fronteira na qual ele permaneceria indefinido a toda uma coletividade ou seria confinado à propriedade de uma pessoa. Dessa maneira, a propriedade individual de uma determinada coisa externa pressupunha, para Pufendorf, não apenas um ato humano de apropriação por meio da aplicação do trabalho a ela, como também um consenso prévio, tácito ou expresso, entre os membros da comunidade acerca da divisão da coisa comum e da possibilidade desta coisa ser assim individualmente apropriável, isto é, de que esta coisa encontra-se além da fronteira daquilo que deve permanecer indefinidamente comum.

Carmichael, entretanto, rejeitará essa concepção de propriedade, propugnando por uma concepção bem mais próxima da de Locke. Para formular sua objeção à ideia de propriedade de Pufendorf, Carmichael iniciará discordando da exigência lógica formulada por Pufendorf de que, se não houver mais de uma pessoa entre as quais uma determinada coisa deve ser compartilhada, não haverá possibilidade de comunhão positiva. Para Carmichael, o simples fato de não existir qualquer pessoa estranha às que compõem a comunhão não inviabiliza, por si, a possibilidade da existência de uma comunhão positiva. Isso por duas razões: (i) embora nessa situação não haja pessoas a quem o direito de propriedade crie a obrigação de seu respeito, tal criação pode ser meramente potencial, ou até mesmo hipotética, no sentido de que, caso existissem ou venham a existir outras pessoas, esse direito contra elas valerá; e (ii) porque as regras da comunhão positiva, em

²³ PUFENDORF, Of the Law of Nature and Nations, IV.IV.3, p. 364.

que um estoque comum pertence a uma pluralidade de pessoas, existem não apenas para reger externamente o comportamento daqueles que não pertencem a esta pluralidade, mas também para reger a relação interna entre os membros dessa comunidade, estabelecendo como será o uso comum da coisa e, eventualmente, qual será o quinhão de cada um em caso de ulterior divisão do bem comunitário. Segundo Carmichael, a própria teoria de Pufendorf assumiria de maneira óbvia que, no estado primitivo, esse direito de reger a relação interna entre os comunheiros pertenceria a toda a humanidade.

É interessante aqui a mudança sutil, porém profunda, que Carmichael promove ao alterar o argumento de Pufendorf. Este último, como visto, referia-se à existência de um único homem, tanto que o exemplo por ele dado é o de Adão. Carmichael, por sua vez, trata o argumento como se não fosse o da inexistência de qualquer indivíduo exceto um, mas sim o da inexistência de qualquer indivíduo exceto os que já se encontrem dentro de uma comunidade, ou seja, da inexistência de indivíduos externos à comunhão. Assim, por exemplo, se considerarmos o argumento de Pufendorf como efetivamente por ele formulado, não haveria que se falar no ponto (ii) acima exposto a respeito do regramento interno entre indivíduos que compartilham uma comunhão, por que haveria tão-somente um único indivíduo, que não compartilharia nada com ninguém, de maneira que não haveria por que existirem regras internas.

Mas, com esse movimento, Carmichael acredita ter explicitado um ponto mais profundo de discordância. A ideia de origem da propriedade individual de Pufendorf exige, além do ato humano de apropriação através do trabalho, um consenso universal (ou ao menos comunitário) a respeito dos limites em que uma coisa pode ser individualmente apropriada ou deve permanecer indefinidamente no estoque comum. Para Carmichael, a exigência desse consenso somente seria possível se se encarasse que, desde o início, as coisas externas teriam sido entregues aos seres humanos em uma comunhão positiva. Do contrário, caso elas tenham sido entregues em comunhão negativa, haveria a exigência apenas do ato humano de apropriação por meio do trabalho, sem a necessidade de consenso comunitário a respeito da possibilidade ou não de apropriação daquele determinado bem. Pufendorf defendia que a caracterização de um bem externo como pertencente à humanidade como comunhão positiva ou como comunhão negativa dependia da escolha e da liberdade de autodeterminação da própria humanidade, ou seja, era o ser humano, por meio do acordo comunitário e consensual, que estabelecia a fronteira entre as coisas positivamente comuns e as negativamente comuns. Carmichael, ao contrário, entendia que esses limites não poderiam ser determinados pelo acordo comunitário

consensual, mas sim pela própria natureza das coisas: a princípio, todas as coisas teriam sido entregues à humanidade sob a forma de comunhão negativa; somente por exceção, dependendo da natureza inapropriável da coisa, se configuraria a comunhão positiva.

Assim, ao tratar, na quarta seção do mesmo capítulo (*“Things which cannot be acquired”*), das coisas que não podem ser individualmente apropriadas, ele diz que:

[As coisas que não se consomem pelo uso, por exemplo, o ar, devem ser usadas] de maneira que elas estejam disponíveis para todos os propósitos a todos os homens, particularmente desde que uma outra característica quase que indissolúvelmente ligada a esta qualidade é que estas coisas podem ser cultivadas, ou melhor, aplicadas ao uso humano sem qualquer trabalho humano. Portanto, a própria natureza faz estas coisas positivamente comuns, nós poderíamos dizer, a toda a raça humana, assim como a natureza fez todas as outras coisas negativamente comuns, mesmo aquelas que podem ser retiradas de um estoque comum positivo (contrário à celebrada primeira nota de Barbeyrac a este parágrafo). Nem podem as coisas ser fundamentalmente mudadas pelo consenso humano de qualquer desses estados nos quais as colocou a natureza. Porquanto nos direitos adventícios transmitidos dos antecessores aos descendentes, uma renúncia por parte dos primeiros pode facilmente ser prejudicial aos últimos, já nos direitos que a própria natureza concedeu aos indivíduos, deles não podem ser excluídos os ainda por nascer por qualquer ato dos homens agora vivos, por mais universal que seja este ato. Assim são o direito de fazer uso comum das coisas de abundância ilimitada, e o direito de apropriação de alguém de alguma coisa do outro tipo para seu uso próprio, desde que ninguém mais tenha a ocupado antes.²⁴

Carmichael nega, desta maneira, a possibilidade de o ser humano fixar, por consenso (mesmo que universal), as fronteiras entre quais bens são comuns no sentido positivo e quais o são no sentido negativo. Esta fronteira estaria dada pela própria natureza, inscrita na condição natural das coisas, e não seria possível à humanidade, mesmo que por consenso universal, revogar esta condição. Com isso, Carmichael promove uma extrema ampliação do campo de abrangência dos bens sujeitos à comunhão negativa, tornando-a bastante diversa de como a entendia Pufendorf. Quase tudo passa então a ser concebido

²⁴ “[Things which are not consumed by use, e.g., air, are to be used] in such a way that they may be available for all the purposes of all men, particularly since another characteristic attached by an almost indissoluble bond to this quality is that these things can be cultivated or better applied to human uses without human labor. Thus nature itself makes these things positively common, we might say, to the whole human race, just as nature has made all other things negatively common, even those which can be drawn from a positively common store (contrary to the celebrated Barbeyrac’s first note on this paragraph). Nor can things be fundamentally changed by human agreement from either of these states in which nature has placed them. For although in adventitious rights transmitted from ancestors to descendants, a renunciation on the part of the former may easily be prejudicial to the latter, yet those yet to be born cannot be excluded by any act, however universal, of men now alive, from the exercise of rights which nature herself has granted to individuals. Such are the right of making communal use of things of unlimited abundance, and the right of appropriating for one’s own use anything of the other kind, provided that no one else has occupied it before.” (CARMICHAEL, 2002, I.10.4, tradução livre)

como, por natureza, passível de comunhão apenas negativa. Apenas por exceção as coisas seriam entregues à humanidade em comunhão positiva, exceção esta que exigiria uma dupla qualificação: (i) a impossibilidade de exaurimento da coisa por seu uso e (ii) a desnecessidade de qualquer trabalho humano para seu uso. Essas duas características, que segundo Carmichael estariam quase que indissolivelmente ligadas entre si, fariam com que a coisa fosse considerada como de comunhão positiva, não sendo passível de qualquer apropriação individual. Caso não se encontrem essas duas características em determinada coisa, isso significaria que tal coisa, se ainda não apropriada individualmente, estaria em comunhão apenas negativamente, bastando um ato humano de apropriação através do trabalho para que a apropriação individual ocorresse.

Esta substancial alteração na teoria de Pufendorf permite a Carmichael se aproximar bastante da concepção de propriedade de John Locke, na qual é suficiente a ação humana de apropriação por meio do trabalho para a configuração da propriedade privada, prescindindo-se, para tanto, como quer Carmichael, de qualquer necessidade de consenso comunitário.

Com isso, Carmichael promove uma verdadeira inversão nos conceitos de comunhão positiva e comunhão negativa, tal como concebidos por Pufendorf. Para Pufendorf, era considerada comunhão positiva o domínio comum de qualquer coisa por mais de uma pessoa, desde que seu uso fosse comumente compartilhado ou que sua divisão do quinhão devido a cada um dos membros da coletividade fosse proporcionalmente estabelecida por consenso ou pelo arbítrio de um terceiro. Já para Carmichael, comunhão positiva passa a ser considerada meramente o uso comum das coisas que seriam, por natureza, inapropriáveis. A comunhão negativa, por sua vez, para Pufendorf, era o espaço no qual os homens, por seu consenso, definiriam que determinadas coisas ficariam disponíveis à apropriação particular, por meio da ação humana consistente em sua ocupação pelo trabalho. Para Carmichael, entretanto, a comunhão negativa passaria a ser a regra quase que geral a que, a princípio, se submetem todas as coisas sobre as quais ainda não houve ocupação particular, sendo que a ela estão submetidas quaisquer coisas em que seja necessário um mínimo de trabalho ou que sejam, ainda que minimamente, consumíveis pelo uso.

O mais importante de tudo é que, no que tange ao direito de propriedade e a seus limites, não há mais espaço para o consenso humano, mesmo que universal. Ao contrário do que pensava Pufendorf, Carmichael sustenta que a fronteira entre comunhão positiva e comunhão negativa é estabelecida pela própria natureza, e não pelo consenso humano. E,

visto que restaram ao âmbito da comunhão positiva apenas os bens que são, por natureza, inapropriáveis individualmente, não há mais que se falar na possibilidade de divisão dos quinhões de cada um dos membros que compõem a coletividade, não havendo que se falar nem em consenso, nem em arbítrio de um terceiro, mas tão somente em uso comum compartilhado dos bens que não podem ser apropriáveis.

Como se vê dos conceitos de Carmichael de propriedade e de apropriação individual dos bens, pode se comprovar a suspeita de que sua leitura da obra de Pufendorf foi feita por um filtro lockeano. Com isso, a influência da jurisprudência natural continental, que já estava presente no processo de organização e modernização do Direito escocês na obra de Stair, passa, então, a sofrer um filtro da filosofia insular inglesa, mais particularmente da filosofia de John Locke. É interessante notar, entretanto, como, por um lado, por meio da concepção lockeana de propriedade, que restringe acentuadamente a possibilidade de comunhão coletiva, há um abandono de uma perspectiva comunitária de propriedade, antes presente nas instituições tradicionais escocesas. Mas, por outro lado, há uma retomada de uma tentativa de preservar algum aspecto da racionalidade prática, também presente nas instituições tradicionais escocesas, ao querer se considerar a intenção da ação humana como passível de avaliação moral, buscando-se preservar o livre-arbítrio humano que, do contrário, estaria ferido de morte, como se verá mais adiante. São as idas e vindas que constituem, e tornam tão fascinante, a história da linguagem política e filosófica.

De qualquer maneira, a semente da mudança inscrita na obra de Stair encontra na influência lockeana da concepção de propriedade de Carmichael solo propício para germinar.

2.2 A teoria da justiça de Francis Hutcheson (1694-1746)

Contemporâneo de Carmichael e ser sucessor em 1729 na cátedra de filosofia moral da Universidade de Glasgow, Francis Hutcheson (1694-1746) é tido como uma peça fundamental do iluminismo escocês. Mestre sempre carinhosa e respeitosamente referido pela brilhante geração de filósofos a quem lecionou, Hutcheson dedicou-se intensamente à atividade acadêmica, preparando e reformulando constantemente seus cursos ministrados na universidade e publicando diversas obras ao longo de sua carreira. Suas principais obras publicadas são “Uma investigação sobre a origem de nossas ideias de beleza e de virtude” (“An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue”) (1726), “Lógica,

metafísica e a sociabilidade natural da humanidade” (“Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind”) (1730), “Um ensaio sobre a natureza e a conduta das paixões e afeições, com ilustrações sobre o senso moral” (“An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense”) (1742), “As meditações do Imperador Marcus Aurelius Antoninus” (“The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus”) (1742) e, finalmente, “Philosophiae moralis institutio compendiaria” (1742), traduzido mais tarde como “Breve introdução à filosofia moral” (“Short Introduction to Moral Philosophy”) (1747).

Chama a atenção o fato de, desde sua primeira obra, Hutcheson pretender trabalhar conjuntamente, em uma mesma obra, a origem das ideias de beleza e de virtude, ou seja, a estética e a moralidade. É nesta dissolução dos julgamentos morais e estéticos em um mesmo processo que se encontra o sensualismo moral de Hutcheson, segundo o qual tanto nossos julgamentos estéticos quanto nossos julgamentos morais se devem a certos sentidos (ou sensos) de nosso corpo, capazes de apreender dos objetos sua beleza estética, diferenciando o belo e o feio, ou sua beleza moral, distinguindo o bom e o mau. Isto é, embora os julgamentos estéticos e morais possam ser atribuídos a sensos distintos de nosso corpo (o senso estético e o senso moral, respectivamente), não há entre eles qualquer diferença processual marcante. Assim, da mesma forma que apreendemos imediatamente dos dados externos apresentados a nosso corpo a beleza de um objeto, também apreendemos sua moralidade. Isto ocorre porque na filosofia de Hutcheson, a exemplo do que fez Lord Shaftesbury, o julgamento estético foi tomado como paradigma de como nosso corpo realiza avaliações sobre os objetos, de forma que também os julgamentos morais ocorreriam, segundo eles, como decorrência imediata da apreensão dos dados por nossos sentidos.

Em sua primeira obra, “An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue”, essa influência é particularmente importante. Nela, Hutcheson pretende reagir às ideias de Bernard de Mandeville — filósofo holandês radicado por quase toda sua vida na Inglaterra —, sobretudo a seu ceticismo moral, especialmente à sua célebre obra “A fábula das abelhas” (“The Fable of the Bees”). Vejamos um breve resumo desta obra, para, depois, ver como Hutcheson procurou, baseando-se em Shaftesbury e em Cumberland, combater suas ideias centrais.

Após quase uma década da publicação de um poema sob o título “O rosar da colmeia, ou Patifes tornados honestos” (“The Grumbling Hive, or Knaves Turn’d Honest”) (1705), Mandeville republica uma versão ampliada e integral deste poema, agora chamado

“A fábula das abelhas: ou, Vícios privados, benefícios públicos” (“The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits”) (1714), juntamente com comentários em prosa, chamados de anotações (*remarks*), e um ensaio intitulado “Uma investigação sobre a origem da virtude moral” (“An Enquiry into the Origin of Moral Virtue”).

De forma resumida, o poema descreve uma comunidade de abelhas bastante próspera, até que muitas delas decidem procurar a honestidade e a virtude. Sem o desejo pelo ganho pessoal a comunidade perde sua colmeia. A conclusão básica é que sem os vícios privados não são alcançadas benesses públicas. Assim, a ganância e a vaidade, que poderiam ser, por muitas teorias morais, consideradas motivos viciosos para a ação, teriam como consequência mediata e não premeditada a acumulação de benefícios públicos, como, por exemplo, a maior dedicação ao trabalho e o consequente aumento da produção. É justamente essa ideia que Mandeville procura desenvolver na parte em prosa que acompanha o poema. E é nela que ele pretende fundar sua teoria moral.

Para Mandeville, portanto, os vícios privados são o fundamento da prosperidade nacional e da felicidade. Assim, as ideias de Mandeville podem ser consideradas como uma dupla relativização: de um lado, se relativiza o valor social das virtudes, de outro, o desvalor social dos vícios. Aqui, entretanto, é preciso um certo cuidado para não se tomar a caricatura pelo retrato. A teoria moral de Mandeville não quer simplesmente dizer que todo mal moral tem um lado positivo, e que este lado positivo supera os malefícios causados por esse mal. A teoria moral de Mandeville é um pouco mais sutil e rebuscada do que isso. Tal sutileza pode ser notada por sua concepção de virtude. Mandeville busca formular sua própria concepção de virtude partindo de duas concepções bastante aceitas no tempo em que escrevia. Na primeira, advinda de uma posição teológica recorrente com bases na filosofia agostiniana, a virtude seria a transcendência das demandas da natureza humana corrompida pela queda, transcendência essa que somente pode ser alcançada pela graça divina. Na segunda, a virtude seria a conduta conformada aos ditados da razão. A concepção de virtude de Mandeville é um verdadeiro amálgama dessas duas concepções. Para ele, são virtuosos os atos pelos quais o homem, contrário aos impulsos da natureza, deve esforçar-se no benefício dos outros, ou na conquista de suas próprias paixões pela ambição racional de ser bom. Ao formular seu conceito de virtude, Mandeville pretende conciliar essas duas concepções de virtude, uma asceta, outra racionalista. E, ao criticar o próprio valor social da virtude, pretende criticar essas duas tradições conjuntamente.

Partindo dessa fórmula de virtude, Mandeville se dirige ao mundo em busca de ações verdadeiramente virtuosas, e afirma ser incapaz de as encontrar. Para ele, é

impossível que uma ação seja (i) totalmente desprovida de qualquer motivação egoística, ou (ii) totalmente livre de desejos e paixões, sendo impossível que uma ação seja totalmente determinada pela ambição racional.

Assim, se para Mandeville a virtude exige, por um lado, uma atitude totalmente altruísta, desligada de qualquer desejo egoísta, por outro lado, não há qualquer ação humana, mesmo a mais solidária, que preencha tal requisito. Segundo ele, se fôssemos extinguir toda ação humana que se fundasse minimamente em uma motivação egoísta, a humanidade deveria abandonar as artes e quase todos os ofícios, e a própria ideia de bem deveria ser esquecida. Até mesmo o amor a Deus não se encaixaria nessa rigorosa exigência. Para Mandeville, todas as ações existem apenas para alimentar desejos mundanos, não havendo qualquer referencial transcendente nos quais afirmá-las. E, uma vez que parte de seu conceito de virtude se fundou na concepção asceta de que virtuosa é somente a ação que tem como motivação o esforço altruísta totalmente desvinculado das motivações mundanas, Mandeville não consegue enxergar virtuosidade em qualquer ação.

Pela mesma razão, ele não consegue encontrar qualquer ação que, por mais racional que aparente ser, não seja em alguma medida determinada por sentimentos e paixões humanas, de maneira que não é possível se encontrar uma ação que seja exclusivamente pautada na razão, não havendo, também aqui, qualquer ação virtuosa, rigorosamente falando. É claro que Mandeville já parte de uma concepção de razão bastante reduzida, referindo-se exclusivamente à razão especulativa, como se ela fosse a única forma de razão possível. A própria divisão estanque entre paixões e razão por ele sugerida na ação virtuosa — como se desejos e paixões, de um lado, e razão, de outro, não pudessem ter qualquer contato — inviabiliza a ideia de razão prática, uma vez que esta pressupõe a inter-relação entre ambos e que a ação seja tomada partindo-se da matéria-prima das paixões e dos desejos humanos, mas sempre com o controle da razão (prática) sobre eles, formando-se, por fim, um “desejo racional” do agir virtuoso.

Assim, ao pretensamente conceber a virtude de maneira bastante severa, Mandeville acaba alcançado uma definição de virtude demasiadamente estreita, chegando mesmo a uma definição irreal, na medida em que é meramente teórica. Cria, portanto, um critério tão inflexível que não alcança qualquer aplicação prática, na medida em que não é possível encontrar um único ato no mundo que possa ser considerado virtuoso. Assim, para ele, tudo é vício e todas as ações têm em sua motivação uma origem viciosa. E é apenas nessa medida que os benefícios públicos se originam dos vícios das ações humanas. Ou seja, o que pretende Mandeville não é dizer que o bem é mau e o mal é bom, ele pretende

apenas dizer que, como não existe na vida real nada que, rigorosamente, se possa chamar de virtude, não existe, em suma, bem moral. Assim, todos os benefícios públicos externos que alcançamos, como de resto tudo de bom ou de mau que há, se devem a vícios, e não a virtudes. Trata-se, como se vê, de um ceticismo moral bastante profundo.

Esta obra levantou muita polêmica, tendo sido combatida por diversos pensadores a ela contemporâneos, entre eles Archibald Campbell, John Brown e William Law. Dentre muitos outros, Hutcheson foi um dos que se sentiu bastante incomodado pelo ceticismo moral que a obra de Mandeville exalava, de tal maneira que tal ceticismo seria um antípoda sempre presente, a ser — velada ou abertamente — repellido por toda sua obra. Nesta busca por rebater a teoria moral de licenciosidade e relativização entre vício e virtude defendida pela obra de Mandeville, dois filósofos ingleses exerceram influência notável no sistema filosófico de Hutcheson: Lord Shaftesbury e de Richard Cumberland. E o interessante é que a influência de cada um deles se fez sentir mais propriamente em um aspecto distinto de sua filosofia moral. Shaftesbury influenciará decisivamente a epistemologia moral de Hutcheson, com sua valorização da experiência estética, tomando-a como paradigma da maneira pela qual a natureza humana realiza avaliações em geral, inclusive avaliações morais. Já Cumberland, com sua concepção de benevolência universal como fonte de todo bem moral, influenciará a concepção de virtude de obra de Hutcheson.

Para examinarmos essa obra e reconstruirmos o sistema moral formulado por Hutcheson, um ponto de partida que parece promissor é o estudo de seu trabalho de maturidade, seu último livro, escrito em latim com o título “*Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*”. A primeira publicação do livro foi realizada em 1742, sofrendo tal edição uma revisão, com numerosas correções, que levaria a uma segunda publicação no ano de 1745. No ano de 1747, postumamente à morte de Hutcheson, foi publicada a tradução do livro para o inglês, com o título “*A Short Introduction to Moral Philosophy*”, embora haja evidências de que mesmo antes da publicação dessa tradução a versão em inglês da obra já circulava entre os amigos e alunos de Hutcheson.

Como era de se esperar, ele acredita que, para se entender adequadamente o que seja moralidade, deve-se investigar, identificar e descrever em que consiste a natureza humana. Não por outra razão, o primeiro capítulo do livro I, chama-se, justamente, “Da natureza humana e suas partes” (“*Of Human Nature and Its Parts*”).

Mas antes de analisar a natureza humana, Hutcheson discorre um pouco sobre a ciência (*art*) a que cumpre investigar tal natureza: a filosofia moral. Para ele, da mesma forma que todas as demais ciências têm um objetivo próprio, um bem próprio a ser

alcançado, a filosofia moral, que é a ciência de regular a vida como um todo, deve ter como objetivo o mais nobre dos fins. Assim, incumbiria à filosofia moral nos conduzir, na medida em que a razão humana pode alcançar, no curso de uma vida, o mais de acordo possível com a intenção da natureza, isto é, de uma vida o mais feliz possível. E a esta condução determinada pela filosofia moral devem ser submetidas todas as demais ciências, por ser ali definido o bem maior a ser buscado, devendo ser determinado pela filosofia moral até mesmo em que medida as outras ciências mereçam ser buscadas.²⁵ Em seguida, citando Cícero (*De Finibus*, V), Hutcheson afirma que todos os filósofos, por mais opostos que sejam seus esquemas morais, concordariam que a “felicidade ou consiste na virtude e nos ofícios virtuosos, ou deve ser obtida e assegurada por eles”. Assim, o maior desafio da filosofia moral — que seria responder às indagações: (i) qual é o curso de vida mais de acordo com a intenção da natureza e (ii) em que consiste a felicidade — poderia ser resumido a uma única pergunta: o que é a virtude?

Hutcheson rejeita qualquer ceticismo na possibilidade de se responder a esta questão, e para tanto se fundamenta em suas ideias teológicas. Se tudo no universo, e a natureza humana em particular, foi criado pela sabedoria de uma divindade (*Deity*), devemos esperar ser possível encontrar em nossa estrutura e composição claras evidências de qual o propósito da vida humana, e, conseqüentemente, de qual o curso de vida que o ser humano deve seguir. Assim, devemos examinar nossa natureza para entender com que intenção a natureza — e Deus, por meio dela — nos constituiu e, por fim, para encontrarmos a vida moral adequada a esta constituição (HUTCHESON, 2007, I.1.i).

No entanto, a teologia de Hutcheson não exige que se deduzam nossos deveres morais da vontade divina (*divine Will*). Pelo contrário, Hutcheson entende que na filosofia moral, como em qualquer ciência, deve-se proceder dos objetos mais facilmente conhecíveis para depois se chegar aos objetos mais obscuros. Assim, não é a ordem de dignidade ou de prioridade dos objetos na natureza — na qual a vontade divina certamente estaria no topo — que deve ser levada em conta ao se iniciar o estudo das questões morais, mas sim a ordem de possibilidade de conhecimento mais próxima de nossa natureza. E, para Hutcheson, nada nos é mais próximo ao conhecimento, mais imediato, do que nossos próprios sentidos naturais (*natural sense*) ou nossos poderes perceptivos (*perceptive powers*). É, portanto, através do exame desses sentidos naturais de que fomos dotados que podemos conhecer as verdades morais mais evidentes de nossa natureza, para, em seguida,

²⁵ É inevitável, aqui, notar-se a semelhança da importância atribuída à filosofia moral por Hutcheson e aquela das obras de Arsitóteles, como “Ética a Nicomaco” (1094a), e de Cícero, como “De finibus”, V.16.

passar às verdades mais obscuras, até alcançar o conhecimento moral completo e atingir, então, os desígnios da vontade divina.²⁶

Passando, então, ao exame da natureza humana, Hutcheson a divide em duas partes principais, o corpo e a alma. O estudo do corpo, que seria um objeto mais fácil, estaria a cargo dos médicos. A respeito do corpo, é interessante destacar que o único comentário feito por Hutcheson é o de que o corpo humano tem uma estrutura prontamente identificável como mais nobre (*noble*) do que a dos demais animais. Neste ponto, ele parece seguir Cumberland em sua defesa da supremacia da constituição humana frente à dos outros animais, defendida longamente no capítulo 2 de seu livro “De legibus naturae”, em que, usando observações de vários anatomistas e médicos contemporâneos, Cumberland parece atacar a ideia subjacente à teoria de Hobbes de que haveria apenas uma diferença de grau, e não categórica, entre seres humanos e outros animais. Tal possibilidade de aproximação pode ser reforçada pela referência de ambos, Hutcheson e Cumberland, à obra de Cícero, que aponta para a dignidade do corpo humano.

Por mais nobre que seja o corpo humano, no entanto, ele tem diversas necessidades materiais que devem ser saciadas, tais como alimentos, segurança, abrigo. Do atendimento dessas necessidades, para Hutcheson, está encarregada a alma, dotada que é de providência e sagacidade, sendo sem dúvida a parte mais nobre da natureza humana.

Ao tratar da natureza da alma humana, Hutcheson nos fornece importantes indicações de quais autores teriam influenciado sua teoria, ao dizer em uma nota de rodapé que sobre o assunto devem ser consultadas, além dos escritos morais de Aristóteles, as obras de John Locke, Nemesius, Malebranche, Cícero, Arrian e Lord Shaftesbury (HUTCHESON, 2007, I.1.iii).

Para Hutcheson, embora na alma humana possam ser encontradas diversas partes, ou diversos poderes, todos eles podem ser reduzidos a dois únicos tipos: o entendimento (*Understanding*) e a vontade (*Will*). Quanto ao entendimento, embora suas diversas operações sejam mais minuciosamente estudadas na Lógica e na Metafísica, a filosofia moral também exige uma visão geral de quais são e como se relacionam tais operações. Basicamente, as operações do entendimento são de dois tipos: os sentidos (*senses*) e o raciocínio (*reasoning*).

²⁶ “*In this art, as in all others, we must proceed from the subjects more easily known, to those that are more obscure; and not follow the priority of nature, or the dignity of the subjects: and therefore don’t deduce our first notions of duty from the divine Will; but from the constitution of our nature, which is more immediately known; that from the full knowledge of it, we may discover the design, intention, and will of our Creator as to our conduct [affections and actions].*” (HUTCHESON, 2007, I.1.i, tradução livre).

Por sentidos Hutcheson entende “a constituição ou poder da alma, por meio do qual certos sentimentos, ideias e percepções são tomadas de objetos apresentados”.²⁷ Os sentidos, por sua vez, se dividem em duas espécies: os sentidos externos e os sentidos internos. Os sentidos externos são aqueles que:

dependem de certos órgãos do corpo humano, constituídos de tal forma que qualquer impressão produzida neles, ou movimento estimulado, seja por impulsos externos ou por forças internas do corpo, faz surgir na alma um certo sentimento (*feeling*), percepção (*perception*) ou noção (*notion*).²⁸

As sensações geradas por esses sentidos podem ser sensações boas, agradáveis e prazerosas ou sensações ruins, desagradáveis ou dolorosas. É justamente por isso que, para Hutcheson, é através destes sentidos externos que alcançamos as primeiras noções do bom (*good*) e do mau (*evil*). Dependendo da espécie de sensação criada em nossa mente (prazer ou dor, por exemplo) pela impressão ou movimento de nossos órgãos externos ocasionado por algo, tendemos a dizer que esse algo que causou tal sensação é bom (se causou prazer) ou mal (se causou dor). A felicidade, assim, seria a plenitude de sensações agradáveis e a ausência de sensações desagradáveis, enquanto seu contrário, a miséria (*misery*) seria a constante e duradoura existência de sensações desagradáveis e dolorosas, sem a existência de sensações agradáveis e prazerosas. Assim, embora Hutcheson tenha ressaltado, ao falar sobre o corpo humano, sua nobreza frente aos outros animais, aqui ele tem que admitir que “os prazeres e dores corpóreas, que nós temos em comum com os brutos, são de alguma importância para nossa felicidade ou miséria”.²⁹

Além de nos propiciar essas sensações agradáveis ou desagradáveis, os sentidos externos têm outra importante função, nos fornecer percepções neutras que possibilitam discernir as qualidades primárias e os estados de coisas externas a nós, percepções estas que nos são da maior utilidade em qualquer ação externa, na aquisição de conhecimento e no aprendizado e na prática de várias atividades da vida. Deste tipo de percepção, seriam exemplos a visão e o tato. Note-se que, embora essas percepções sejam neutras, elas podem ocasionar desejos ou aversões, regozijo ou ressentimento, mas apenas de forma

²⁷ “constitution or power of the soul, by which certain feelings, ideas or perceptions are raised upon certain objects presented.” (HUTCHESON, 2007, I.1.iii, tradução livre).

²⁸ “The external depend on certain organs of the body, so constituted that upon any impression made on them, or motion excited, whether by external impulses or internal forces in the body, a certain feeling, perception or notion is raised in the soul” (HUTCHESON, 2007, I.1.iii, tradução livre).

²⁹ “Bodily pleasures and pains, such as we have in common with the brutes, are of some importance to our happiness or misery” (HUTCHESON, 2007, I.1.iii, tradução livre)

indireta.

Por sua vez, os sentidos internos são os poderes ou determinações da mente, pelos quais ela percebe ou se conscientiza de tudo que a ela é interno. Assim, são a atividade reflexiva da mente sobre si própria para se conscientizar de seus atos, paixões, julgamentos, vontades, desejos, alegrias, arrependimentos e propósitos de ação. Para Hutcheson, esses sentidos internos representam o mesmo papel que para outros autores, como Carmichael, representariam a consciência (*consciousness*) ou a reflexão (*reflection*). Da mesma forma que os sentidos externos têm como objeto as coisas externas, os sentidos internos têm como objeto a própria atividade da mente, por isso mesmo sendo uma atividade reflexiva.

Essas duas classes de sentidos nos fornecem todo o nosso suprimento de ideias. E, para Hutcheson, tais ideias são a matéria-prima sobre a qual o ser humano exerce seu mais nobre e peculiar poder, o de raciocinar (*reasoning*). Embora Hutcheson acredite que a explicação mais detalhada do poder de raciocinar deva ser dada pela Lógica, ele acha importante destacar em que consiste esse poder. É através do poder do raciocínio que a alma: (i) percebe as relações e conexões entre as coisas, e suas causas e consequências; (ii) infere o que é consequente ou que é precedente; e (iii) discerne semelhanças e diferenças, comparando presente e futuro, propondo-se um completo plano de vida, e alcançando os meios para tanto. Para Hutcheson, é também através do uso da razão que a alma consegue entender a necessidade da existência da mais perfeita inteligência, que criou e continua governando este mundo. É, ainda, o poder de raciocinar que diferencia o ser humano dos demais animais e lhe garante sua proeminência sobre eles.

Assim, por um lado, toda sorte de bem que é de imediata importância para a felicidade deve ser percebida por meio de um sentido, que antecede qualquer atividade de raciocínio. A atividade racional seria apenas a de comparar entre si os bens percebidos pelos diversos sentidos e encontrar os meios apropriados para obtê-los. Dessa maneira, visto que os bens morais nos são conhecidos pelos sentidos, e não pela razão, é ao estudo destes sentidos que devemos atentar na filosofia moral. Somente por meio do cuidadoso exame dos diversos tipos de sentidos em que se divide a alma humana poderíamos entender qual a intenção da natureza (e de Deus) ao nos constituir como o fez e, por fim, em que consiste a felicidade humana.³⁰

³⁰ “Since then every sort of good which is immediately of importance to happiness, must be perceived by some immediate power or sense, antecedent to any (opinions or) reasoning: (for 'tis the business of reasoning to compare the several sorts of good perceived by the several senses, and to find out the proper means for

Até aqui, vimos apenas uma das partes da alma humana, o entendimento. Mas Hutcheson havia dito que a alma humana divide-se em entendimento e vontade. Surge então a pergunta: qual o papel da vontade na natureza moral humana?

Segundo Hutcheson, embora seja o estudo dos sentidos que nos forneça resposta no caminho do conhecimento moral, não se deve descartar o exame da vontade na filosofia moral, pois as moções da vontade (*will*), nossos afetos (*affections*), desejos (*desires*) e propósitos (*purposes*) são os objetos dos mais sagazes dos sentidos, que percebem várias qualidades e diferenças entre eles.

Logo que a mente adquire as noções mais básicas de bem e mal, fornecidas pelos sentidos externos, naturalmente surgem na alma certas moções da vontade, que de forma alguma se confundem com a percepção sensorial de que determinada sensação é agradável ou desagradável. Trata-se do desejo (*desire*) dos objetos que se mostraram sensorialmente agradáveis e da aversão (*aversion*) aos que se mostraram desagradáveis. Assim, Hutcheson afirma que, em todo ser racional, constantemente se observa uma propensão estável a se desejar a própria felicidade, e o que mais contribua com ela, e a evitar seu contrário. Podem até surgir dúvidas sobre o que mais contribui para a felicidade. Mas, sobre o que não há dúvidas, segundo Hutcheson, é que todo homem naturalmente deseja aquilo que parece contribuir à felicidade, e repugna o que aparente levar à infelicidade.

A atenção da mente não pode, concomitantemente, ser dada a diversos objetos. Assim, quando diversos objetos concorrem à sua atenção, a mente deve escolher entre eles. Quando a mente está calma (quando não está subjugada por qualquer apetite ou paixão cegos), esta escolha é feita tendo como critério a busca dos objetos que parecem melhor contribuir para se alcançar a felicidade. O mesmo se dá se, em um mesmo objeto, a mente percebe uma mistura de bem e mal (de prazer e dor, por exemplo), de maneira que a mente desejará ou averterá tal objeto, dependendo de qual caráter prevalecer. Justamente por isso, Hutcheson dirá que o desejo e a aversão são as duas paixões calmas da vontade, na medida em que, livre da cegueira de outras paixões e apetites, é a elas que cabe a decisão entre qual bem é melhor ou pior, além da escolha entre desejar ou evitar um objeto, por nele prevalecer o bem ou o mal.

Note-se que, para Hutcheson, a escolha entre qual de dois ou mais objetos é melhor ou pior, ou se um objeto deve ser desejado ou evitado, não é um cálculo racional,

obtaining them:) we must therefore carefully inquire into the several sublimer perceptive powers or senses; since 'tis by them we discover what state or course of life best answers the intention of (God and) nature, and wherein true happiness consists.” (HUTCHESON, 2007, I.1.v, tradução livre)

pertencente ao entendimento. Muito ao contrário, tal escolha cabe precisamente à outra parte da alma, à vontade, e os dados com os quais trabalha são dados imediatamente apreensíveis das sensações fornecidas pelos sentidos. Ou seja, neste processo de escolha entre bem e mal, participa a parte do entendimento relativa aos sentidos, mas apenas para fornecer a matéria-prima sobre a qual a vontade, por meio das paixões calmas, realizará a escolha. A única parte da alma que resta inteiramente alijada do processo é a razão (*reasoning*), na medida em que a esta só cabe fornecer os meios pelos quais os fins, apreendidos pelos sentidos e escolhidos pela vontade, serão alcançados.

Além dessas duas paixões primárias (desejo e aversão), Hutcheson apontará outras duas, que, por serem a elas similares, são frequentemente confundidas, mas que guardam importante distinção. Trata-se do regozijo (*joy*) e do arrependimento (*sorrow*). No entanto, para Hutcheson, tais operações não seriam propriamente paixões, sendo mais bem compreendidas como novos estados, ou então como sentimentos ou sentidos mais sofisticados da alma, do que como moções da vontade que levem à ação. A diferença, assim, entre desejo e aversão, de um lado, e regozijo e arrependimento, de outro, seria a seguinte: quando se tem em vista alcançar um bem ou evitar um mal, se estaria falando em desejo e em aversão, respectivamente; mas, quando um determinado bem já foi alcançado ou já se sucumbiu a um determinado mal, aí se estaria falando em regozijo e em arrependimento, respectivamente. Ou seja, o desejo e a aversão são causas da ação; enquanto o regozijo e o arrependimento são suas consequências.

Por enquanto, então, vimos que, para Hutcheson, a vontade possui uma tendência estável a buscar a felicidade e duas paixões primárias calmas, o desejo e a aversão. Tais paixões calmas realizariam a escolha entre quais objetos promovem um bem maior ou um mal menor, e qual dos aspectos (bem ou mal) prevalece em um mesmo objeto que tenha características boas e más. Isso tudo, entretanto, se as paixões calmas não estiverem subjugadas por paixões cegas.

As paixões cegas são aquelas que podem dificultar e mesmo inviabilizar a escolha entre bem e mal. Trata-se de impulsos veementes e turbulentos, que chacoalham e agitam a alma, e a apressam a agir de certa forma, desconsiderando qualquer ponderação entre a contribuição de tal ação à felicidade ou à miséria. Seriam exemplos dessas paixões a raiva, a ambição, o ódio, a lascívia, a inveja, o medo. E o que as caracterizaria é que elas se dariam “sem qualquer prévia opinião deliberada sobre a tendência à felicidade ou à miséria

desses objetos ou ocorrências que criam essas diversas paixões”.³¹

A distinção entre paixões calmas e paixões cegas é muito importante na teoria de Hutcheson. E, em certa medida, demonstram a fraqueza de sua teoria da ação. Até aqui, como vimos, Hutcheson se esforçou para deixar a razão (*reasoning*) de fora do processo deliberativo sobre que ação tomar. As noções primárias de bem e mal seriam dadas pelos sentidos — que compõem o entendimento (*understanding*), mas como parte diversa da razão — e a decisão sobre se um determinado objeto promove mais o bem ou o mal, ou sobre que objeto promove o maior bem ou o menor mal, é feita pelas paixões calmas, de maneira imediata através da atualização dos dados obtidos pelos sentidos. Ou seja, não houve cálculo ou deliberação racional, mas tão somente apreensão imediata de que objeto é bom ou mal (contribui para a felicidade ou para a miséria) e escolha emocional entre objetos. E agora Hutcheson pretende contrapor duas espécies de paixão, a calma e a cega. Dito tudo isso, ele não poderia apelar à racionalidade da primeira em contraposição à impulsividade da segunda, visto que o que fez até agora foi somente excluir a racionalidade do campo de decisão do agente.

No entanto, ele o faz. Apela a uma espécie de racionalidade das paixões calmas, ao dizer, por exemplo, que “mas, além das moções calmas ou afeições da alma e do estável desejo de felicidade, os quais empregam nossa razão na sua condução, há também outras [paixões] de um tipo muito diferente [as paixões veementes]” (HUTCHESON, 2007, I.1.vi). Ou seja, o artifício de que ele se utiliza, a fim de contrapor paixões calmas e paixões veementes, é justamente o emprego da razão. A razão estaria presente nas paixões calmas e ausente nas paixões cegas. Sem dúvida, Hutcheson encontrava-se em um momento indefinido de transição, no qual o sensualismo moral estava se firmando. Alguns pensadores, como Hutcheson, que adotavam o sensualismo moral, se recusavam a aceitar o necessário ceticismo moral dele decorrente. E acabavam por cair em contradições deste tipo.

A contradição, aqui, se deve, em verdade, ao uso plurívoco e pouco rigoroso que Hutcheson faz do termo “razão”. Ora ele o usa como sinônimo de raciocínio, e então a razão serviria apenas para determinar os fins. Ora ele o utiliza de maneira mais ampla, como sinônimo de entendimento (*understanding*), quando, então, da razão fariam parte não só o raciocínio dos meios adequados, mas também os sentidos (*senses*) que captam os objetos e nos fornecem, entre outras, as primeiras noções de bem e mal. É importante, no

³¹ “without any previous deliberate opinion about the tendency of these objects or occurrences which raised these several passions to his happiness or misery” (HUTCHESON, 2007, I.1.vi, tradução livre).

entanto, destacar que, quando faz uso do termo “razão” neste sentido mais amplo, Hutcheson não o está usando adequadamente. Isto por que o termo “razão” significa, justamente, uma abertura de espaço de decisão entre a apreensão de uma situação ou de um objeto e o julgamento a respeito desta apreensão. Ao tratar a percepção sensorial como razão, Hutcheson está justamente negando este espaço de decisão, pois a apreensão pelos sentidos se dá de forma direta e imediata, impossibilitando e prescindindo de qualquer julgamento racional.

Segundo Hutcheson, vemos ou sentimos um objeto e, imediatamente, apreendemos com esse sentido se se trata de um objeto bom (que contribuirá para nossa felicidade) ou mal (que nos prejudicará em direção à miséria). Assim, não haveria espaço para cálculo racional algum, de maneira que é negada a existência de um espaço entre a percepção e o julgamento. E, de acordo com as teorias morais não sensualistas, seria precisamente este o espaço de atuação da razão prática.

Conclui-se que Hutcheson somente pode coerentemente recrutar a deliberação racional para diferenciar as paixões calmas das paixões veementes ao usar o termo “razão” em um sentido amplo — e equívoco. Ao se referir à razão quando quer, na verdade, se referir à parte do entendimento composta pelos sentidos (a percepção sensorial), Hutcheson muda de forma radical o sentido em que o termo “razão” era entendido até então. Insisto que o termo é usado de maneira equívoca, pois o que diferencia percepção e razão é, justamente, que a percepção apreende os dados imediatamente, sem espaço para qualquer julgamento racional, enquanto a razão (prática) aplica-se somente no espaço que se abre entre a apreensão sensitiva e a escolha moral. Assim, ao se esclarecer a plurivocidade no uso do termo “razão” por Hutcheson, entende-se o equívoco no uso de tal termo como sinônimo de percepção sensorial. E foi justamente tal equívoco que impediu Hutchenson — e, mais tarde, Adam Smith — de ler corretamente Aristóteles.

Mas, voltando à vontade para Hutcheson, vemos que, além de dividi-la entre as paixões calmas e as paixões cegas, ele afirma uma outra distinção, também ela muito importante para seu sistema moral. As moções da vontade se dividiriam ainda entre aquelas que têm como objetivo a vantagem ou o prazer do próprio agente ou o de outras pessoas. Em outros termos, se dividiriam entre as paixões egoístas e as paixões altruístas. Para Hutcheson, não seria difícil encontrar na natureza humana a bondade desinteressada, com ações que não buscariam qualquer vantagem pessoal, mas tão somente o bem das pessoas queridas.

As duas possíveis distinções (de um lado, paixões calmas/paixões cegas, e, de

outro, paixões egoístas/paixões altruístas) seriam completamente independentes, não havendo qualquer correlação entre elas. Assim, seriam possíveis: paixões cegas e altruístas; paixões calmas e egoístas; paixões cegas e egoístas; e paixões calmas e altruístas.

Hutcheson vê uma razão em a natureza nos dotar de paixões altruístas. Para explicá-la, ele faz ainda uma nova distinção. Em princípio, nossos sentidos imediatamente desejam justamente aqueles objetos nos quais eles se comprazem. Assim, nosso senso estético, por exemplo, deseja ver objetos belos, e nosso senso moral, assistir a ações boas; e os desejam justamente por neles se deleitarem. Entretanto, é possível que haja certos objetos que não deem qualquer prazer a qualquer dos sentidos, mas que sejam por nós desejados pelo uso da razão (aqui usada no sentido de raciocínio). Assim, entenderíamos que, embora certos objetos não sejam, em si, imediatamente aprazíveis aos sentidos, eles são meios necessários e adequados para que sejam alcançados fins desejados, estes sim imediatamente aprazíveis. Tais objetos desejados apenas como meios adequados (*proper means*) ao alcance de outros fins não são propriamente moções da vontade (*will*), mas sim resultados de uma operação da razão (*reasoning*). Seria nosso raciocínio, e não nossa vontade, que nos levaria a entender que os objetos em si desejáveis não seriam alcançados sem a presença desses meios, sensualmente irrelevantes. A vontade teria sido movida não pelos meios, mas pelos fins desejados. Assim, se os meios sensualmente irrelevantes são desejados, eles o são unicamente em função dos fins que prometem, ou seja, por meio de uma atuação racional (no sentido de raciocínio). Seriam dessa classe de coisas, segundo Hutcheson, a riqueza e o poder.

Hutcheson faz questão de deixar claro, entretanto, que não é a esse tipo de desejo de bem dos outros que ele está se referindo. Por exemplo, alguém pode desejar que uma sociedade conte com uma renda razoavelmente distribuída, a fim de que possa viver em uma sociedade com menores índices de violência. Tal desejo, entretanto, para Hutcheson, é um mero desejo instrumental. Neste caso, o que realmente se deseja é o bem egoístico da sensação de segurança, e o meio adequado a tal finalidade seria a distribuição de renda na sociedade.

Não é desse desejo meramente instrumental e racional que Hutcheson está falando. Para ele, dentro de nossa própria vontade (*will*), “profundamente enraizada em nossa alma”, há uma propensão ou um impulso “a desejar a prosperidade universal e a felicidade do sistema como um todo”.³² Não se trata, aqui, de um desejo racional e instrumental de

³² “to wish the universal prosperity and happiness of the whole system” (HUTCHESON, 2007, I.1.vii, tradução livre)

querer a felicidade dos outros que me cercam na medida em que essa felicidade geral influencia a plenitude de minha própria felicidade. Trata-se, sim, de uma moção imediata da vontade, que é diretamente imprimida em nossa alma quando as circunstâncias ou os objetos certos são apresentados.

Falta falar ainda de um último tipo de senso com o qual, segundo Hutcheson, teríamos sido dotados. Trata-se do gênero de senso chamado de reflexivo (*reflex*) ou subsequente (*subsequent*). Este tipo de senso recebe este nome porque sua percepção ocorre “em consequência de outras [percepções] observadas pelos nossos sentidos externos ou internos”.³³ Ou seja, de um lado, há os sentidos primários, que nos fornecem as sensações e percepções primeiras, e, de outro lado, há os sentidos reflexivos ou subsequentes, que, atuando sobre essas percepções primariamente observadas, criam novas e diferentes percepções.

Alguns desses sentidos reflexivos são importantes para a filosofia moral, outros nem tanto. Como exemplo dos últimos, teríamos a percepção de elegância (*gracefulness*), beleza (*beauty*) e proporção (*proportion*), que atuariam sobre as percepções primárias do sentido da visão (*Sight*), e a percepção de harmonia (*harmony*), agindo sobre a percepção primária da audição (*Hearing*).

Mas há, segundo Hutcheson, um outro senso reflexivo ainda mais nobre, justamente por ser mais ligado à natureza moral do ser humano. Trata-se do senso de simpatia (*sympathy*) ou de pertencimento (*fellow-feeling*), por meio do qual “o estado e a fortuna dos outros nos afetam extraordinariamente, tanto que tão somente pelo poder da natureza, previamente a qualquer raciocínio ou propósito, nos regozijamos na prosperidade dos outros, e nos afligimos com eles em suas desfortunas”.³⁴

Assim, visto que a natureza humana é também constituída por este senso de simpatia, é quase impossível encontrar um indivíduo que possa se dizer feliz de forma isolada ou independente de qualquer outro ser humano que o cerca, por mais bem atendidos que estejam seus sentidos que captam objetos de prazer individual. Isto porque da felicidade ou infelicidade dos demais seres humanos também depende a sua. Assim, a felicidade e a miséria, por meio deste senso, são tidas, de alguma forma, como contagiosas.

Também o senso de simpatia atenderia a um propósito mais importante da natureza.

³³ “in consequence of others previously observed by our external or internal senses” (HUTCHESON, 2007, I.1.viii, tradução livre)

³⁴ “by which the state and fortunes of others affect us exceedingly, so that by the very power of nature, previous to any reasoning or meditation [purpose], we rejoice in the prosperity of others, and sorrow with them in their misfortunes” (HUTCHESON, 2007, I.1.ix, tradução livre).

Segundo Hutcheson, o homem estaria naturalmente destinado à ação. “A alma naturalmente deseja ação” (“*The soul naturally desires action*”). Tal destinação natural poderia, segundo Hutcheson, ser confirmada tanto pelos inúmeros instintos ativos e desejos naturais, quanto pela rejeição imediata e quase que universal de um “estado de sono eterno”, como o da figura mitológica de *Endymion*, situação que é considerada pelo ser humano apenas um pouco menos grave do que a da morte.

Ora, tendo a natureza destinado o homem a agir, dotou-o sabiamente de “um senso seguro ou um gosto natural” (“*certain sense or natural taste*”) para atender e regular cada poder de ação, aprovando seu exercício quando ele se mostra de acordo com a natureza e propenso ao interesse geral, e desaprovando-o no caso contrário.

Aqui o ser humano se diferencia dos demais animais. Estes últimos, não sendo dotados desses sentidos reflexivos, são conduzidos necessariamente a suas ações naturais por seus instintos, mesmo previamente a qualquer experiência ou promessa de prazer, e acham sua satisfação justamente na execução dessas ações naturais. A natureza humana conta também com esses instintos naturais; mas vai muito além deles. Segundo Hutcheson, vai além deles justamente por ser “dotada de razão”³⁵ e do poder de reflexão sobre seus sentimentos e conduta”,³⁶ sendo, dessa forma, dotada de sentidos reflexivos que permitem um adequado e útil discernimento de muitas coisas que não poderiam ser observadas pelos sentidos mais grosseiros, tais como os sentidos que compartilhamos com os animais.

Mas não se deve pensar aqui que Hutcheson está concedendo a existência de um espaço de reflexão para o julgamento (racional) das atitudes dos outros. A avaliação que nos é permitida pelo senso reflexivo é imediata e instantânea, funcionando não como um espaço que se abre entre a apreensão da ação humana e sua avaliação racional, mas sim como mais um sentido, que apreende a qualidade do objeto de forma imediata, sem espaço para a avaliação racional. É por isso que ele diz que é “por estes sentidos [reflexivos] que a aplicação de nossos poderes naturais é imediatamente aprovada quando está mais de acordo com a intenção da natureza, e é mais benéfica seja para o indivíduo, seja para a humanidade”.³⁷

³⁵ O termo “razão” é, novamente, aqui usado em um sentido impreciso, multívoco. Para que se mantenha a coerência do sistema moral de Hutcheson, acredito que ele deve também aqui ser entendido no sentido de similar a “entendimento” (*understanding*), de uma forma ampla, e, mais especificamente, sendo atribuível aos sentidos (*senses*), em especial aos sentidos reflexivos.

³⁶ “*endued with reason and the power of reflecting on their own sentiments and conduct*” (HUTCHESON, 2007, I.1.x, tradução livre)

³⁷ “*By these senses that application of our natural powers is immediately approved which is most according to the intention of nature, and which is most beneficial either to the individual or to mankind*” (HUTCHESON, 2007, I.1.x, tradução livre)

Em outras palavras, trata-se, sim, de um senso reflexivo, no sentido de atuar sobre as percepções alcançadas por outros sentidos. Mas não reflexivo no sentido de abrir um espaço de avaliação entre a apreensão do dado e seu julgamento, pois, neste caso, deixaria de ser uma reflexão sensorial e passaria a ser uma reflexão racional. A avaliação é, assim, imediata. Isto é, a aprovação ou desaprovação de uma ação humana, como algo moral ou imoral, por exemplo, é imediatamente perceptível pelo senso reflexivo, não havendo avaliação racional, no sentido forte do termo, da moralidade ou imoralidade da ação humana.³⁸

2.2.1 A virtude em Hutcheson

Ao estabelecer o funcionamento deste senso reflexivo — que, em alguns momentos, ele chama de consciência (*Conscience*) —, Hutcheson acredita ter encontrado sua definição de virtude. Para ele, o que é aprovado por este senso como sendo certo (*right*) ou belo (*beautiful*) nós chamamos de virtude; e o que é por ele desaprovado, nós tomamos como vício.³⁹

Mas, em quê especificamente consiste a aprovação ou desaprovação de um determinado objeto ou ação pelo nosso senso reflexivo? Esta é uma resposta fundamental para entender como é possível, para Hutcheson, determinar o que seria uma ação virtuosa ou uma ação viciosa, na medida em que tal determinação deve-se, justamente, à aprovação ou desaprovação de nosso senso reflexivo. Necessário, portanto, entender quais as qualidades que fazem com que uma determinada ação seja aprovada ou desaprovada por esse senso.

Em primeiro lugar, tal julgamento não se baseia, segundo Hutcheson, no critério da utilidade. Segundo Hutcheson, embora alguns homens “não pouco instruídos” tenham procurado identificar, muitas vezes de forma “astuciosa”, a aprovação ou desaprovação do

³⁸ Para ver a preocupação de Hutcheson em assegurar que este senso, por mais reflexivo que seja, não deixa de ser imediato, basta ver a maneira como ele repete a palavra imediatamente (*immediately*) durante todo este capítulo. Abaixo transcrevo uma passagem breve, em que a palavra aparece por pelo menos duas vezes: “By these senses that application of our natural powers is immediately approved which is most according to the intention of nature, and which is most beneficial either to the individual or to mankind; and all like application by others is in like manner approved, and thus made matter of joy and glorying. In the very posture and motion of the body, there is something which immediately pleases, whether in our own, or that of others: in the voice and gesture, and the various abilities of body or mind, in the ingenious arts of imitation ‘already mentioned’, in external actions and exercises, whether about serious business or recreations, we discern something graceful and manly, (and the contrary ungraceful and mean), even without any appearance of moral virtue in the one, (or vice in the other)”.

³⁹ “What is approved by this sense we count right and beautiful, and call it virtue; what is condemned, we count base and deformed and vitious.”

senso reflexivo com o critério da utilidade do objeto ou ação, tal identificação não seria correta. Pode acontecer de o agente ser movido pelo critério da utilidade, buscando alcançar os objetos ou realizar as ações que se mostrem para ele mais úteis; entretanto, tal motivação na atuação do agente não deve ser confundida com o critério que as outras pessoas, que o assistem agir, utilizam para julgar a virtude ou o vício de sua ação.

Utilidade aqui deve ser entendida de uma maneira bem específica, não indicando diretamente uma utilidade social genérica, mas a utilidade para o próprio agente moral. Tanto é assim que na tradução do latim para o inglês, feita postumamente à morte de Hutcheson e provavelmente feita por alguém da confiança, o termo reiteradamente usado foi interesse (*interest*). Em latim, entretanto, os termos encontrados são *utilitas e utilitates*. De certa maneira, a tradução para o inglês faz sentido, a fim de que não se confunda com esta utilidade individual com a utilidade em um sentido mais social. Ainda assim, mantivemos o termo utilidade, mais próximo do original em latim, mas com essa ressalva feita.

Assim, embora o próprio agente possa ser levado a agir de determinada forma pela busca de utilidade, tal busca pode, muitas vezes, ao olhar dos outros, não só diminuir a “beleza” moral da ação, como mesmo destruí-la completamente. É bastante frequente que uma ação benéfica, por exemplo, seja considerada mais digna de aprovação quanto mais desinteressada se mostrar, sendo um fator depreciativo de seu mérito moral qualquer desejo do agente por utilidade, glória ou popularidade. Ao contrário, uma ação boa mostra-se muitas vezes mais honrosa quanto mais ela se mostrar laboriosa, custosa e mesmo perigosa.

É neste sentido que Hutcheson diz que “quanto mais a perspectiva de vantagem própria levar um homem a ações que são por sua natureza boas, menor será sua beleza moral”. Ele está, assim, atrelando a sua concepção de virtude à intenção do agente de que, com sua ação, contribua desinteressadamente para a felicidade geral. MacIntyre nota que esta é uma semelhança entre os pontos de vista de Hutcheson e Stair.

O primeiro [aspecto semelhante entre Hutcheson e Stair] é o modo pelo qual as exigências da lei da natureza e, portanto, as exigências que o justo deve cumprir, envolvem, em muitos casos, ações que não são vantajosas ou do interesse dos indivíduos de quem são exigidas e não expressam as simpatias particulares de tais indivíduos, nem qualquer paixão que ocorra independentemente da aprovação e do compromisso moris. Portanto, nosso conceito de justiça e nossa obediência às regras da justiça não podem ser explicados em termos de interesse, vantagem ou de tais paixões. De fato, “quanto mais a perspectiva de vantagem própria levar

um homem a ações que são por natureza boas, menor será sua beleza moral. (*Institutio*, II, 3, 6; comparar com *A system of Moral Philosophy* I, 4). Vale dizer, é justamente à medida que as ações são explicáveis por interesses e vantagens que deixam de ter valor moral. Stair tinha dito: “Essa lei da natureza racional do homem não é concebida ou adaptada em função do interesse de ninguém, como o são muitas das leis escolhidas pelos homens [...]” (*Institutions*, I, 6). (MACINTYRE, 2010, p. 286)

Este é, de fato, um ponto fundamental que será retomado adiante. Smith vai criticar esta concepção de virtude de Hutcheson, como se verá adiante. Primeiro Smith criticará o que ele entendeu ser em Hutcheson uma identificação da virtude em geral com a virtude particular da benevolência. Isto por que, para Hutcheson, a ação do agente moral teria que ser desinteressada, não possuindo qualquer motivação egoística. Smith a identifica, assim, a concepção geral de virtude de Hutcheson com a concepção particular de benevolência. Além disso, Smith buscará rever internamente a própria concepção de benevolência de Hutcheson, entendendo que a benevolência não é absolutamente incompatível com uma motivação egoística, desde que ela siga os sentimentos morais decorrentes dos círculos de simpatia. Tudo isto, entretanto, será visto mais adiante. Por ora, o que vale deixar claro é que o que fará com que a concepção de virtude de Hutcheson se torne um alvo fácil para a crítica de Smith é a adoção de uma epistemologia moral emotivista por Hutcheson. A partir do momento que ele adere ao emotivismo moral (emotivismo moral aqui é tratado como gênero, do qual serão espécies o sensualismo moral de Hutcheson, aqui visto, e o sentimentalismo moral de Smith, visto mais a frente), duas dificuldades surgem para sua conclusão de que as motivações egoístas mancham o caráter virtuoso da ação: (i) a própria motivação da ação (sua intencionalidade), perde muita força na avaliação moral, por que a avaliação se deveria, antes de tudo, a uma apreensão sensorial imediata do senso moral, não havendo espaço para a escolha racional; (ii) sem que possa recorrer a um critério racional prático, a conclusão moral contrária aos sentimentos ou desejos egoísticos torna-se problemática. Estas contradições que marcam a incoerência entre a epistemologia moral adotada por Hutcheson e suas conclusões morais facilitarão a radicalização da naturalização da virtude em Smith, em especial da virtude da benevolência (caridade), que ficará responsável no sistema moral smithiano pela justiça distributiva. Mas tudo isto será mais adiante aprofundado.

Mas, retornando a Hutcheson, ele busca justificar o demérito da motivação egoísta em uma lógica emotivista moral. Ele afirma que a utilidade de um determinado objeto ou ação e as vantagens daí decorrentes para o agente são captadas por nossos sensores

externos e menos críticos (*hipocritical*), não tendo muito a ver, em verdade, com o bem moral. A aprovação do senso reflexivo, por sua vez, não estaria vinculada ou determinada pela utilidade, seja aquela em benefício do agente (*profitable to the agent*), seja aquela em benefício daqueles que a aprovaram (*profitable to those who approve it*).

Hutcheson também descarta a possibilidade de nosso senso reflexivo basear sua aprovação na tendência da ação a receber aplausos ou recompensas. A adoção deste critério, da mesma forma que a do critério de utilidade, pode ser explicada apenas como critério de motivação do agente, mas não de avaliação dos expectadores desinteressados. Seria uma inversão dizer que algo é aprovável por ser digno de louvor. O que ocorre, na verdade, é que alguém que age esperando receber aplausos ou louvor por sua ação sabe que está praticando uma ação virtuosa e, precisamente por isso, por ela espera louvor. Não se pode dizer que algo é digno de aprovação por ser merecedor de louvor, mas sim que algo é merecedor de louvor por ser aprovável.

Mas então, visto que as ações humanas não são aprovadas ou desaprovadas por nosso senso reflexivo (ou consciência) com base nos critérios da utilidade ou da honorabilidade, em qual critério este julgamento se baseia? A resposta de Hutcheson é a mais simples — e a mais sensualista — possível. Este senso reflexivo, ao julgar a aprovação ou desaprovação moral de uma conduta, baseia-se tão somente no caráter moral ou imoral da ação, qualidade perceptível apenas por este senso. Ou seja, aqui Hutcheson reafirma como entende que a avaliação moral se dá de forma imediata, sem qualquer outra espécie de reflexão, por mais que seja realizada por um senso reflexivo. Tal senso capta, das ações observadas, instantânea e imediatamente, o seu aspecto moral ou imoral, virtuoso ou vicioso, sem se basear em quaisquer outros critérios (utilidade, honorabilidade ou qualquer outro) que não essa qualidade imediatamente apreensível. Assim, quando um espectador desinteressado assiste a uma ação, ele julga moralmente o agente apenas com base em sua percepção sensorial da ação, avaliando-a como moral ou imoral. E tal percepção somente é alcançável por meio do senso reflexivo. Ou seja, é como se Hutcheson estivesse dizendo que não faz sentido perguntar o que leva uma ação a ser moral ou imoral. As coisas e as ações são, em si, moralmente boas ou más, e o senso reflexivo nada mais faz que captar essas qualidades das ações observadas. Assim como ninguém perguntaria o que leva um objeto a ser amarelo, ninguém deveria perguntar o que leva algo a ser imoral, apenas deveria aceitar os dados que nosso senso reflexivo apreende e nos fornece.

Segundo Hutcheson, o senso reflexivo nos é implantado pela natureza. E isto para

que a natureza, por meio dele, possa nos dizer quais são as ações de acordo, e em dissonância, com o seu propósito para a humanidade. É por meio do senso reflexivo que perceberíamos e reconheceríamos os propósitos da natureza para o ser humano. Por isso mesmo, este senso atuaria em todas as áreas da vida humana. Aqui é interessante notar que Hutcheson cita Aristóteles ao dizer que “qualquer um que sopesar todas estas coisas concordará plenamente com Aristóteles” quando este, após listar a finalidade natural de vários animais, diz que “o ser humano, como uma espécie de Deus mortal, é talhado pela natureza para o conhecimento, e para a ação” (HUTCHESON, 2007, I.1.ix).

É intrigante o fato de que Hutcheson cita Aristóteles e diz ser impossível dele discordar, exatamente no momento em que está afirmando uma teoria moral não só diversa da de Aristóteles, mas especificamente antiaristotélica. Ao afirmar que o julgamento moral se dá de forma sensorial, pela percepção imediata das qualidades morais intrínsecas à ação avaliada, Hutcheson nega a própria possibilidade de razão prática, sobre a qual se funda toda a teoria moral de Aristóteles.

O fato de citar aqui Aristóteles como um filósofo incontestado parece mostrar que Hutcheson realmente acreditava que sua teoria moral não fosse tão divergente da teoria moral aristotélica. Assim, é possível que, por uma leitura equivocada de Aristóteles, comum a boa parte dos pensadores de sua época, tenha faltado a Hutcheson o dimensionamento das profundas implicações que a mudança da avaliação moral da razão prática para a imediatez sensorial promoveria na história da filosofia moral. Com efeito, Hutcheson sempre mostrou respeito pela obra de Aristóteles, tanto que isso é apontado como um dos fatos mais decisivos para sua ausência de apoio à vida acadêmica de Hume, e, por outro lado, sua predileção por Adam Smith. Isto se deveria a seu entendimento de que Hume teria lido incorretamente Aristóteles, enquanto Smith seria, como ele, um leitor muito mais fiel do estagirita. O respeito demonstrado por Hutcheson pela obra de Aristóteles, e também pelas instituições tradicionais escocesas por ela influenciadas, mostra que ele, em sua compreensão (como, de resto, na de muitos de seus contemporâneos), se entendia apenas como um atualizador autorizado dessa teoria moral, reformulando-a, sem mudanças estruturais, aos novos desafios sociais que se apresentavam.

Na verdade, entretanto, o que ele estava fazendo era inserir na teoria moral aristotélica um elemento novo e com ela totalmente incompatível: o sensualismo (ou sensorialismo) no julgamento moral. E a incompatibilidade deste novo elemento com a teoria moral aristotélica, quando devidamente encarada e dimensionada, pode ser descrita

como o germe que enfraqueceria por dentro a visão teleológica aristotélica da filosofia moral escocesa, presente até então na estrutura de suas instituições tradicionais.

É também eloquente que este elemento incompatível tenha sido emprestado de um autor inglês, Lord Shaftesbury. Assim, este elemento novo era proveniente de uma sociedade em que a filosofia moral e política já há algum tempo havia rejeitado a existência de um ponto crítico racional que tornasse possível questionar as relações sociais estabelecidas. Na sociedade inglesa, há algum tempo, a sociedade era encarada como uma teia de reciprocidades de paixões e interesses. E não haveria ponto crítico externo algum do qual se pudesse questionar ou criticar essa teia de reciprocidades.

Enfim, a teoria moral de Hutcheson abriu espaço para a subversão anglicizante que ocorreria uma geração mais tarde, especialmente nas figuras de David Hume e de Adam Smith. E o fez provavelmente sem perceber. E, talvez, pretendendo exatamente o inverso, isto é, pretendendo a manutenção das instituições tradicionais escocesas, teoricamente reformuladas aos novos desafios sociais.

O maior indício de que Hutcheson tenha errado ao avaliar as consequências e implicações de seu sensualismo moral é a sua concepção de virtude. Sua ideia de virtude é bem mais compatível com um sistema moral no qual haja espaço para a avaliação racional das ações humanas (como razão prática). No entanto, sua epistemologia insiste em afirmar que a avaliação moral das ações ocorreria apenas por meio da apreensão de qualidades intrínsecas às ações, por um senso reflexivo apto a captá-las.

Assim, sua teoria da justiça e sua epistemologia também seriam incompatíveis. Isto porque, ao se conceber de maneira sensualista a avaliação moral, não resta espaço para a criação de um ponto de vista racional e crítico das relações estabelecidas. Este ponto de vista exige a existência de um vão decisório entre a apreensão e o julgamento. Se o julgamento se dá de forma imediata, perde-se este posto de observação racional privilegiado. Assim, para que fosse coerente com sua teoria da ação (de que a vontade — *will* —, e não a razão prática, determina a ação humana) e com sua teoria do julgamento moral (de que a moralidade de uma ação é imediatamente apreensível pelo senso reflexivo), Hutcheson deveria, necessariamente, conceber a justiça — como muitos depois dele o fizeram — em seu caráter meramente negativo. Ou seja, como diria mais tarde Adam Smith, deveria dizer que quase sempre seria possível fazer justiça meramente permanecendo com os braços cruzados, bastando não perpetrar mal contra os outros.

Na teoria moral de Kames, como veremos a seguir, já não há mais espaço para a visão da justiça como um ponto externo crítico às relações sociais estabelecidas. Somente

haveria espaço para tal se se aceitasse tratar-se de um mero simulacro. Um simulacro socialmente necessário, mais ainda assim um simulacro. Partindo de uma teoria da ação em que as ações e seu julgamento moral são fundados unicamente nos sentimentos, nossos motivos (os sentimentos) nos são imediata e internamente cognoscíveis, de maneira que não há possibilidade de erro racional na apreensão de nosso interesse. O simples fato de sabermos o que queremos, de sabermos quais são nossos sentimentos, já nos mostra imediatamente quais são nossos interesses. Por isso, para Kames, quem age contrariamente a seus interesses não pode ser considerado moralmente vicioso, mas simplesmente um tolo.

Hutcheson, quando comparado com Kames, ainda mantém um certo aspecto da ação moral aristotélica que este último já descartou: a necessidade de uma adequada consideração da motivação. Enquanto para Aristóteles tal consideração deveria ser racional, para Hutcheson deveria ser emocional, e para Kames seria totalmente inexistente. Simetricamente a isso, temos que para Aristóteles haveria uma ordem externa racional da qual se poderiam julgar as relações sociais estabelecidas; para Hutcheson, uma ordem externa sentimental (cuja possibilidade de existência é altamente questionável); e, para Kames, não haveria ordem externa alguma.

Hutcheson, carente de estabelecer uma ordem externa da qual se possam julgar as relações estabelecidas, e incapaz de reconstruir uma ordem externa racional, em razão da epistemologia por ele adotada, apela para uma ordem externa sentimental. Kames, compartilhando da mesma teoria da ação de Hutcheson, sendo, no entanto, com ela mais coerente, não pode admitir o estabelecimento de ordem externa alguma, e chega ao completo ceticismo moral.

2.3 A teoria da justiça de Lord Kames (1696-1782)

Lord Kames não fugiu à regra dos pensadores de seu tempo, ao entender a necessidade de fundamentar sua teoria moral em uma concepção de natureza humana. Entretanto, juntamente com alguns de seus contemporâneos, Kames inova ao buscar tal concepção partindo da experiência estética. Esse ponto de partida acabaria por marcar toda a sua teoria moral, com uma verdadeira estetização da avaliação moral.

Para formular sua concepção de natureza humana, Kames parte das afirmações do autor francês Jean-Baptiste Dubos (1670-1742). Dubos foi um pensador que, tendo estudado inicialmente teologia, deixou-a de lado para se dedicar aos estudos de Direito e Política. Mais é especialmente por suas obras de estética que o autor francês ficou mais

conhecido. Sua obra mais célebre, “*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*”, busca aprofundar a compreensão da valoração estética humana e, para isso, dedica-se, em boa parte, a compreender como podem determinadas obras de arte, mesmo não sendo agradáveis em um momento inicial, causar emoções negativas, mas, ao mesmo tempo, proporcionar prazer e admiração ainda maiores. A resposta dada por ele a esse enigma estético baseia-se em sua concepção de natureza humana. Em um rápido resumo, segundo Dubos o homem é um ser ativo por natureza, um ser que busca, acima de tudo, manter-se ocupado, e para quem a inação (mental ou corpórea) só pode causar abatimento e desgosto. Assim, é preferível ao homem se lançar sobre objetos que incitem suas paixões, ainda que lhe tirem as noites de sono, a permanecer inerte e inativo.

Desse princípio fundamental, a incessante busca do homem por ocupação, Dubos deriva alguns outros. Por exemplo, haveria um outro princípio, chamado por ele de “compaixão” e tratado logo no capítulo seguinte ao do princípio da ocupação, pelo qual somos levados a nos interessar pelas misérias e aflições alheias, nos inclinando a querer compartilhá-las. Esse interesse pela comiserção alheia pode ser encarado como um embrião, ainda incompleto, é claro, do que mais tarde viria a ser entendido como o princípio da empatia. No entanto, é relevante notar que, para Dubos, essa inclinação pela compaixão é mera derivação do princípio fundamental da ocupação, sendo que nos interessamos e compartilhamos as aflições alheias justamente e somente na medida em que nos é natural buscar a ocupação. Assim, a compaixão seria apenas um exemplo particular de como a busca do ser humano por ocupação se manifesta em sua natureza.

Feito esse breve esboço do pensamento de Dubos, vejamos como Kames parte dele para, criticando-o em alguns pontos, se aproximar de Shaftesbury e formular sua concepção de natureza humana. Kames diz que “o primeiro [princípio derivado] que ele [Dubos] nos apresenta é a compaixão (*compassion*), que faz com que nos debrucemos sobre as misérias e as angústias alheias, [...]; um impulso que, observa ele, é inteiramente devido ao princípio antecedente [da ocupação]”.⁴⁰ Mais adiante, em uma exemplificação ainda mais particular do princípio da ocupação, Kames menciona o exemplo de Dubos da intrigante atração de multidões inteiras por espetáculos de horror — luta de gladiadores ou criminosos atirados aos leões na Roma antiga, e, em sua época, execuções em praças públicas. Dubos creditaria tamanho interesse nesses espetáculos à busca de ocupação, passando pela inclinação a compartilhar a dor alheia.

⁴⁰ “*The first he gives is compassion; which makes us dwell upon the miseries and distresses of others [...] an impulse that he observes is entirely owing to the foregoing principle*” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre).

Após reconstruir esse esquema das ideias de Dubos, Kames passa então a criticar alguns de seus aspectos pontuais. A primeira crítica de Kames é que, se o princípio fundamental de Dubos estivesse certo, deveríamos encontrar em espetáculos como os referidos apenas pessoas que se encontrassem ociosas e desocupadas. Mas, segundo Kames, não é o que se verifica. Esses espetáculos de horror exercem um fascínio que acaba por atrair todos os tipos de pessoas, de maneira que mesmo as mais ocupadas reservam um tempo para assisti-los. Outra crítica de Kames é que não é o mero fato de um objeto agitar a mente ou o corpo de alguém que o faz ser desejado. Há muitos espetáculos que, por mais que agitem a mente dos espectadores, não prendem a atenção do mais desocupado deles. Por fim, Kames afirma que o interesse por diferentes tipos de espetáculos tem um aspecto cultural, variando de cultura para cultura, de maneira que um entretenimento que agrada aos ingleses pode causar aborrecimento aos franceses.

Antes de prosseguirmos é importante, entretanto, que se faça um adendo às críticas de Kames a Dubos. Tais críticas são pontuais, não sendo suficientes para afastar o fato de que a constante referência a Dubos, de certa forma, pauta o debate e direciona a busca de uma concepção de natureza humana de Kames. E onde essa influência se sente de maneira mais forte é na valorização da experiência estética como um norte para se entenderem diversos outros campos da vivência humana, dentre eles a avaliação moral. Por exemplo, em seu livro intitulado “*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*”, no qual Kames trata da moralidade, há um primeiro ensaio — que goza de posição privilegiada na estrutura da obra —, com fortes referências a obras de arte e espetáculos artísticos. Veja-se que o livro se propõe a tratar dos princípios da moralidade e da religião natural, e não da estética, mas, ainda assim, se inicia por um ensaio com acentuada inclinação estética. Dentro desse direcionamento, a discordância com Dubos diminui de importância. O que importa é que a discussão sobre o que é o homem e, por consequência, o que é certo ou errado o homem fazer, é pautada pelo que agrada aos sentidos e aos sentimentos, e, em relação a isso, o paradigma tomado é o senso estético. A maneira como julgamos o que é certo ou errado é, desta maneira, comparada e colocada dentro da estrutura de como julgamos o que é belo ou feio.

Mas retornemos às críticas de Kames a Dubos. Em um passo seguinte, Kames compara as ideias de Dubos às de Locke, igualando-as em uma mesma posição para criticá-la. Diz que ambos entendem que o motivo para todas as ações humanas é buscar, ao máximo, obter prazer e evitar a dor. Embora Kames não explique melhor esta sua ideia, ele parece entender que Dubos, mesmo quando diz que o homem busca a dor alheia, o faz em

troca de alcançar um prazer maior, o da ocupação, ou evitar uma dor maior, a da desocupação. Ele discorda desses autores, dizendo que obter prazer e evitar a dor não são a única finalidade que motiva a ação das pessoas. Para ele, as pessoas agem por diversos outros motivos que não estes. E passa, então a construir sua teoria da ação.

Para Kames, seria possível dividir nossas emoções em diversas classificações. Porém, dentre todas essas, a mais compreensível seria a que as distingue entre emoções agradáveis e emoções desagradáveis. A facilidade de compreensão desta classificação decorreria justamente de sua imediatez. Isto é, seria desnecessário — e mesmo impossível — buscar as causas que levam certas emoções a serem agradáveis e outras, desagradáveis. Elas seriam assim pela própria constituição de nossa natureza. “Mais não podemos dizer, além de que é a constituição de nossa natureza, tal como projetada pelo Autor de todas as coisas, a fim de atender a sábios e bons propósitos”.⁴¹ Vemos, assim, que Kames inicia a construção de sua teoria da ação por uma distinção precipuamente sensualista. Ou seja, ele toma como distinção inicial das motivações humanas (motivações estas reduzidas descuidadamente a emoções), aquela que se apresenta de maior facilidade, porque seria mais segura. Com isso, a distinção entre emoções agradáveis e desagradáveis, justamente por impossibilitar e prescindir de qualquer causa anterior, é tomada como ponto de partida.

Mas, embora não haja explicação racional causal de por que uma emoção é agradável ou desagradável, não se pode negar que determinados objetos despertam nas pessoas certas emoções — agradáveis ou desagradáveis — tendo elas, neste sentido, uma causa. Por isto, descartada a possibilidade de se questionar sobre as causas de uma emoção ser agradável ou desagradável, Kames passa a discorrer sobre a relação entre as emoções e os objetos que as despertam, chamando-as de afeição e aversão.

A distinção entre afeição e aversão seria, assim, a diferenciação entre as duas maneiras como uma pessoa pode se relacionar com os objetos que lhe despertam emoções. Os objetos que a levam a desejá-los e a aproveitá-los são objetos de afeição; aqueles que a levam a rejeitá-los ou a evitá-los, de aversão. Simplificando, a regra seria que os objetos que despertam emoções agradáveis teriam nossa afeição, enquanto os objetos que causam emoções desagradáveis, nossa aversão. No entanto, tal regra não é absoluta, havendo objetos que, embora pareçam horrorosos ou repugnantes, causam nossa afeição, no sentido de que os desejamos. A aflição (*grief*) seria um exemplo dessas emoções, as quais, embora

⁴¹ “More we cannot say, but that such is the constitution of our nature, so contrived by the Author of all things, in order to answer wise and good purposes” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre).

a princípio pareçam indesejáveis, na experiência se constata que muitas vezes seu compartilhamento é fonte de prazer. O mesmo se daria, segundo Kames, com a compaixão. Disso, Kames tira a conclusão de que “objetos de angústia não criam aversão em nós, embora nos proporcionem dor. Pelo contrário, eles nos atraem, e nos incitam com um desejo de propiciar alívio”.⁴² Daí o título de seu primeiro ensaio, “Nossa atração pelos objetos de angústia” (“Our Attachment to Objects of Distress”).

Para Kames, portanto, do fato de sermos atraídos ou repelidos por um objeto não podemos tirar necessariamente que este objeto seja agradável ou desagradável. Dito em outras palavras, do fato de termos afeição ou aversão a um objeto não podemos afirmar, necessariamente, que tal objeto provoque emoções agradáveis ou desagradáveis. Embora a regra seja que objetos agradáveis provoquem afeição, e desagradáveis, aversão, há importantes exceções, havendo objetos desagradáveis que provocam afeição, e outros, agradáveis, que provocam aversão. Assim, é possível, e bem frequente, que tais características sejam convergentes (um objeto atraente e agradável; ou repulsivo e desagradável), entretanto, não são raros os casos de divergência entre elas (um objeto atraente e desagradável; ou repulsivo e agradável).

Tratam-se, em verdade, de dois tipos diferentes de impulsos para a ação (*impulses to action*). Há, de um lado, a atração ou a repulsa, e, de outro, a agradabilidade ou desagradabilidade. Do impulso de alcançar o agradável ou rejeitar o desagradável, Kames retira a motivação do amor-próprio (*self-love*). Do impulso de buscar o atraente e fugir do repulsivo, ele retira as paixões e os apetites. Quando crianças, seríamos levados apenas pela atração ou rejeição aos objetos, sendo que, nesta fase, somos motivados quase que exclusivamente pelas paixões e apetites. Mas, à medida que crescemos, a experiência nos mostra quais são os objetos agradáveis e quais são os desagradáveis. O amor-próprio nos leva a pesquisar sobre aquilo que nos trará felicidade; trata-se de uma motivação mais reflexiva e que valoriza a experiência. A partir do momento em que passamos a entender, pela reflexão e pela experiência, que determinado objeto nos trará felicidade, ele passa a ser encarado como agradável, e passamos então a considerá-lo desejável. Já as paixões e os apetites são mais impulsivos, atuando sem quaisquer intervenções da razão. Visto que eles não levam em conta qualquer tipo de raciocínio, a projeção de uma desgraça ou a promessa de uma felicidade não são levados em conta na sua atuação. Kames admite que a satisfação de uma paixão é, em si, agradável, mas afirma que não é tal agradabilidade que é levada

⁴² “objects of distress raise no aversion in us, though they give us pain. On the contrary, they draw us to them, and inspire us with a desire to afford relief” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre).

em conta quando alguém age baseado numa paixão ou num apetite, e sim a atração que o objeto dessa paixão despertou no agente. E tal atração poderia ser desvinculada de sua possível agradabilidade. A principal distinção entre a motivação do amor-próprio e a motivação das paixões e apetites é a seguinte: o amor-próprio sempre tem como objetivo a felicidade do agente; já a satisfação das paixões e apetites não busca necessariamente a felicidade do agente, e se o fizer, será por mera coincidência, não sendo a motivação principal, que se exauriria na mera satisfação da atração.

Com a distinção entre essas duas espécies de motivação para a ação, Kames acredita ter provado a imperfeição da descrição de natureza humana de Locke e de Dubos, uma vez que a ação humana não seria motivada unicamente pelo amor-próprio, como afirmaram esses autores, mas também pela atração por paixões e apetites que não necessariamente contribuem para nossa felicidade. Aliás, para Kames, talvez a maior parte de nossas ações seja guiada não por amor-próprio, mas por paixões e apetites.

Assim, Kames considerava que a particularidade de sua contribuição a uma concepção de natureza humana mais adequada não estaria na motivação do amor-próprio, pois esta já havia sido examinada à exaustão por Locke e Dubos (obtenção de prazer e resguardo da dor), como se fosse a única motivação da ação. A originalidade de sua contribuição, acreditava, era a motivação para a ação baseada na atração por paixões e apetites. E é justamente sobre essa motivação que ele vai se deter.

E aqui Kames dá, então, um salto inesperado. Partindo dessa atração por determinadas paixões e apetites (atração de certa forma inexplicável, pois não relacionada a qualquer contribuição para nossa felicidade), Kames passa à análise do que seria um caso particular dessa atração: a atração por se colocar no lugar dos outros.

Ao se empenhar em mostrar como existiria outra motivação para ação que não o amor-próprio, Kames dá o exemplo de alguém que compartilha a dor de um amigo, não porque isso lhe seja agradável ou contribua para sua felicidade, mas simplesmente porque ele se sente atraído por isso. Se sente atraído pela situação de se colocar no lugar do amigo e lhe tomar as dores. Trata-se do princípio da simpatia (ou empatia).⁴³

⁴³ Etimologicamente, o termo “simpatia” parece ser mais apropriado do que o termo “empatia”. Isto porque o vocábulo “sim-”, de origem grega, tem como significado “juntamente, ao mesmo tempo e de acordo com”, que parece ser exatamente a ideia que Kames, agora, e Smith, posteriormente, pretendem passar. Já o vocábulo “em-” está mais ligado à ideia de “superposição”, embora também tenha o sentido de “aproximação”. Entretanto, os autores mencionados parecem querer dar uma ideia mais forte do que uma mera “aproximação”, de maneira que simpatia, e não empatia, para ser o termo apropriado. Cabe, entretanto, ressaltar que ao se dizer “simpatia” não se quer dar o sentido de positivo “impressão agradável” ou “estado afetivo próximo do amor”, mas sim o sentido de “afinidade moral, similitude no sentir e no pensar que aproxima duas ou mais pessoas”. A simpatia, nesse sentido, pode ser uma concomitância de paixões positivas

Disso pode ser extraída uma importante conclusão. Já se disse que a atração por determinadas paixões e apetites é racionalmente inexplicável. No entanto, tal atração não nos é incompreensível. Quando a vemos ocorrendo na vida alheia, isto é, quando vemos outras pessoas inclinadas a satisfazer suas paixões e apetites, conseguimos identificar e compreender tal inclinação, embora sem conseguir explicá-la racionalmente. E, o mais interessante, é que esta compreensão da paixão alheia somente é possível por uma outra atração passional: a atração de nos colocarmos no lugar dos outros, para experimentarmos suas emoções. Assim, é a inclinação à satisfação de uma paixão (a alteridade da empatia) que nos possibilita uma conexão íntima que permite que identifiquemos e compreendamos, não racionalmente, mas emocionalmente, a busca dos outros pela satisfação de suas paixões. O jogo de espelhos criado pela simpatia torna possível a Kames que, mesmo excluindo a razão de grande parte de sua teoria da ação, ainda assim seja mantida uma conexão entre as pessoas, evitando que elas fossem isoladas cada qual em uma ilha de suas próprias paixões. Essa conexão não é racional, não passando por um discurso fundamentado em boas razões para ser compreendido, mas é imediata, sensorial, uma conexão que é parte indelével da natureza humana. Assim, ele afirma que se trata de uma dotação que foi “sabiamente ordenada pela providência”, para que possamos viver em sociedade.

Como se viu até agora, de acordo com Kames o ser humano teria duas espécies de motivações para agir: (i) o amor-próprio, ligado à busca por felicidade; e (ii) a atração por paixões e apetites, os quais, indiferentemente, podem ou não contribuir na busca por felicidade. Quanto a essa última motivação, há uma paixão de particular importância que atrai o ser humano: colocar-se no lugar dos outros e com eles compartilhar de suas dores e prazeres. Assim, poder-se-ia pensar que Kames está contrabalançando uma causa de ação egoísta (amor-próprio) com uma causa de ação altruísta (a atração pelas paixões e apetites, em especial a simpatia).

No entanto, esta seria uma leitura inadequada do que Kames está querendo dizer. Para ele, não haveria contrabalanceamento entre a simpatia e o amor-próprio. Não caberia ao homem definir quando agiria por amor-próprio e quando agiria por simpatia. Isto porque o princípio da simpatia, “cimento da sociedade humana”, que manteria os homens conectados “com laços mais fortes do que os de sangue”, é importante demais para que fosse deixado ao nosso arbítrio. De maneira que, “o Autor de nossa natureza não deixou

seu trabalho imperfeito. Ele nos presenteou com esse nobre princípio por completo, sem contrabalanço, para que tenha um funcionamento vigoroso e universal”.⁴⁴ Ou seja, o princípio da simpatia seria ubíquo na natureza humana, estando presente mesmo quando alguém parece ter motivado sua ação exclusivamente no amor-próprio.

Por isso, tal princípio seria sim aplicável a nossas atrações por paixões e apetites, que podem ou não ser agradáveis, que podem ou não causar prazer ou dor, enfim, que podem ou não contribuir para nossa felicidade. Mas esse princípio também estaria totalmente ajustado a nosso amor-próprio. Nada há que oponha o amor-próprio à simpatia, que o oponha à inclinação de se colocar no lugar do outro, ainda que tal lugar seja de dor ou de angústia. Aliás, pelo contrário, ele até se satisfaz nessa alteridade, na medida em que a própria felicidade, fim último a que visa o amor-próprio, passa pelo exercício dessa alteridade.

Por isso, Kames diz que uma das “especulações mais curiosas acerca da natureza humana” é que, ao contrário do que se possa supor, mesmo o amor-próprio não age apenas para buscar o prazer e evitar a dor. Quando, por exemplo, nos compadecemos pela dor de um amigo, sentimos certa satisfação em tal compadecimento. E o amor-próprio em nada se opõe a ele.

Ao examinar a natureza dessas paixões que, embora dolorosas ou angustiosas, causam satisfação no compartilhamento, Kames chega à conclusão de que são todas paixões sociais. As paixões sociais seriam, assim, aquelas que nos levam a compartilhar as emoções e, sejam tais emoções prazerosas ou doloridas, com elas vem acompanhada uma satisfação e uma indulgência, pelo simples compartilhamento. Submetemos nossa vontade às paixões sociais sem sentirmos dor ou pesar por isso. Pelo contrário, “ao sermos assim constituídos, temos a consciência de regularidade e de ordem, e de que é certo e adequado que devamos sofrer dessa maneira”.⁴⁵

Mas, dessa ideia de que fomos constituídos de maneira que nossas ações são sempre naturalmente determinadas pelo princípio da simpatia, seja por visarmos à satisfação de nosso amor-próprio, seja por atendermos à atração de nossas paixões, decorre uma consequência bastante profunda: não há mais espaço para o livre-arbítrio humano. Com efeito, ao entender a natureza humana como um projeto (de Deus, ou mesmo da

⁴⁴ “*But the Author of our nature hath not left his work imperfect. He has given us this noble principle entire, without a counterbalance, so as to have a vigorous and universal operation*” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre).

⁴⁵ “*In being thus constituted, we have the consciousness of regularity and order, and that it is right and meet we should suffer after this manner*” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre)

natureza) que, com fins de perfeita sociabilidade, não nos permite outra motivação para a ação que não a simpatia, Kames nos condena a um determinismo no qual não somos livres para escolher o que fazer, restando-nos apenas seguir — instintivamente, de certa maneira — os princípios em nós enxertados. E Kames não negou a necessidade dessa conclusão, pelo contrário, sustentou-a corajosamente. E quando se diz corajosamente, não se trata de mera figura de linguagem, pois Kames chegou a ser acusado de heresia pela Igreja da Escócia por sua teoria da ação (ROSS, 1972, 152).

Um dos méritos de Lord Kames é entender a imbricada inter-relação existente entre os conceitos de natureza humana, ação humana (incluindo motivação e julgamento moral) e justiça. Consequentemente, um dos pontos fortes de sua obra é a coerência com que desenvolve e retira toda sua teoria moral de seu ponto de partida, o de que as ações humanas se baseariam apenas nos sentimentos humanos. No entanto, é justamente a elogiável coerência do desenvolvimento de seu ponto de partida que leva a se perceber a fraqueza que tal ponto propicia ao fundamento de uma teoria moral. A coerência de Kames aponta para a frágil estrutura em que se funda uma teoria moral sentimentalista. A maneira franca e coerente com que Kames desenvolve a teoria da ação que emprestou, talvez sem perceber, de Hobbes, faz com que o problema do livre-arbítrio, nela latente, seja revelado em toda sua magnitude. A negação da liberdade de ação humana passa a ser uma consequência logicamente necessária da adoção de uma teoria que baseia toda motivação para a ação humana nos sentimentos. E, para não negar essa coerência, Kames se vê obrigado a assumir e defender que a liberdade humana não passa de uma ilusão. Vejamos como ele faz isso no terceiro ensaio de seu livro, intitulado “Liberdade e necessidade” (“Liberty and Necessity”).

Na visão de Kames, todo o universo seria governado por Deus. No entanto, Deus não governaria o universo de acordo com o seu mero arbítrio. Pelo contrário, Deus teria estabelecido regras “fixas e imutáveis” pelas quais o universo seria regido. Para Kames, a maneira de Deus agir se aproximaria da maneira de agir do construtor de uma engrenagem, que, uma vez composta pelas peças e movimentos que lhes dão funcionamento, passa a operar sozinha. Como as regras estabelecidas seriam “fixas e imutáveis”, não haveria no mundo material espaço para contingências — cada coisa estaria predestinada a ser aquilo que se tornaria ao sofrer a atuação dessas leis imutáveis.

Ocorre que, para Kames, tais leis imutáveis não existiriam apenas para governar o universo físico em que vivemos. Também nosso universo moral estaria submetido à mesma necessidade de obediência a leis imutáveis. Kames, no entanto, admite que a ausência de

contingência no universo moral seja de mais difícil apreensão, pois, nesse universo, o homem é o ator (*“man is the actor here”*), “dotado de arbítrio e agindo por escolha” (*“endued with will, and he acts from choice”*) (KAMES, 2005, I, III, tradução livre do autor).

Esse dilema entre a aparente liberdade de ação humana e a necessidade lógica de que, mesmo no universo moral, o homem siga leis imutáveis e fixas é resolvido por Kames de uma maneira muito peculiar e radical: a sensação de liberdade seria uma sensação ilusória implantada por Deus em nossa natureza (*“deceitful feeling of liberty”*).

Mas aqui um novo problema se apresenta. Por mais coerente que pretendesse Kames ser à sua linha de raciocínio, ele não estava disposto a renunciar totalmente a qualquer espécie de julgamento moral das ações. Pois, se assim o fizesse, os contratos não teriam força constitutiva, a violação da propriedade não poderia ser punida e mesmo a violação da vida seria apenas uma mera obediência às leis naturais imutáveis inscritas na natureza do infrator. Isso levaria sua teoria da ação a um nível absoluto de coerência. Lord Kames, entretanto, não estava disposto a pagar o preço por essa coerência absoluta.

E é então que, para tentar escapar desse problema, ele apresenta aquele que seria possivelmente o ponto mais fraco e menos coerente de toda sua teoria moral. Kames forja uma distinção entre duas espécies de verdade: a verdade filosófica das causas finais e a verdade cotidiana das causas ilusórias. A primeira, no nível da contemplação, nos permitiria ver que a liberdade não passa de uma ilusão e que todas nossas ações são preordenadas por leis imutáveis. Dentro dessa ilusão, entretanto, seria possível que se estabelecessem causas — ilusórias, mas úteis —, a fim de se atribuir responsabilidade moral pelas ações. Embora nossas ações já estejam previamente determinadas, nós queremos e precisamos agir como se estivéssemos no controle da situação. O grande exemplo seria a morte de uma pessoa, em que, embora suas circunstâncias e seu momento já estivessem inscritos nas leis naturais imutáveis por uma multidão de concausalidades, nos esforçamos por encontrar culpas e desculpas relacionadas às causas mais próximas ao evento.

A linha argumentativa de Kames foi considerada, por muitos de seus contemporâneos, como uma linha argumentativa perigosa. Desta maneira, não causa surpresas o fato de alguns clérigos escoceses terem reagido de maneira veemente contra ela. Para eles, a filosofia de Kames descrevia Deus como um enganador, que nos iludiria com a percepção de liberdade, quando, na verdade, tudo já estaria por ele pré-ordenado. Foi por essa razão que George Anderson, um dos líderes da Igreja da Escócia, lançou uma

campanha, não apenas contra Kames, mas também contra Hume. No seu texto “In an Estimate of the Profit and Loss of Religion, Personally and Publicly Stated: Illustrated with Reference to Essays on Morality and Natural Religion” (1753), Anderson conclama a Igreja da Escócia a excomungar publicamente professores do ateísmo e da infidelidade. Outro membro da Igreja da Escócia, John Bonar, escreveu um panfleto distribuído à Assembleia Geral da Igreja, em que ele acusa Kames de argumentar que como o homem é assim necessariamente determinado em todas as suas ações, e não pode ter nada além do que um enganoso sentimento de liberdade, não pode haver pecado ou mal moral no mundo.

Kames respondeu a essas acusações com um panfleto (possivelmente escrito em coautoria com o ministro moderado da Igreja Hugh Blair), que seria anexado às segunda e terceira edições de seu livro “Essays”. Apesar dos ataques, Kames saiu relativamente ileso da crise, com os moderados da Igreja da Escócia votando contrariamente à sua excomunhão. Mesmo assim, na edição de 1758, Kames se sentiu compelido a baixar o tom de seus argumentos, especialmente a respeito do sentimento de liberdade como algo enganoso. Na edição final de 1779, ainda que ele não abandonasse a ideia de ação humana necessária, ele retirou totalmente qualquer referência a sentimento enganoso de liberdade.

Além disso, como o principal tema da polêmica era a agência moral, deve ser notado que Kames ainda revisou outro ensaio sobre o mesmo tema. Para a terceira edição, ele não apenas expandiu o ensaio sobre identidade pessoal, como ainda o passou para a Parte I, pela sua “íntima conexão com o sistema moral”. Kames estava preocupado em argumentar, contra a noção fluída e potencialmente descontínua de identidade pessoal de Hume, que a ação moral requer um senso contínuo de individualidade. Neste sentido, ele diz que:

o conhecimento que eu tenho da minha identidade pessoal é o que me constitui como agente moral, responsável perante Deus e perante os homens por toda ação da minha vida. Fosse eu mantido ignorante de minha identidade pessoal, não estaria em meu poder conectar quaisquer de minhas ações passadas comigo mesmo. [...] Não haveria propósito em me recompensar por um ato benevolente ou em me punir por um crime.⁴⁶

Assim, Kames usa o conceito de identidade pessoal para tentar estabelecer algum fundamento a que se possa recorrer como critério de possibilidade de avaliação moral das

⁴⁶ “The knowledge I have of my personal identity is what constitutes me a moral agent, accountable to God and to man for every action of my life. Were I kept ignorant of my personal identity, it would not be in my power to connect any of my past actions with myself. [...] It would answer no good purpose, to reward me for a benevolent act, or to punish me for a crime.” (KAMES, 2005, I, IV, tradução livre).

ações humanas e, conseqüentemente, lhe possibilitar algum conceito de justiça. Mas, como se vê, trata-se de um fundamento muito frágil.

A mesma busca por coerência que leva Kames a defender corajosamente as implicações deterministas do desenvolvimento da teoria da ação por ele adotada é o que o leva a ter um conceito bastante diferente do de Hutcheson quanto ao conceito de justiça. Embora tanto Kames quanto Hutcheson partam de pontos bastante semelhantes (a ideia de que a motivação e o julgamento moral das ações prescinde de uma racionalidade prática), ambos chegam a conceitos de justiça bastante diversos.

O conceito de Hutcheson, como vimos, é um conceito ainda ligado às instituições tradicionais escocesas, e que por isso consegue, ainda que incoerentemente dentro de sua filosofia moral, manter uma referência externa que funcione como um ponto crítico à ordem das relações sociais estabelecidas. Já o conceito de justiça de Kames, embora seja mais coerente com a teoria da ação por ambos adotada, aprofunda um processo no qual se torna cada vez mais tênue e mais branda qualquer referência a uma ordem racional externa às relações estabelecidas, deixando a moral e, principalmente, o direito, sem um ponto crítico ao qual recorrer para avaliar a justiça ou injustiça dessas relações.

Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o sistema de Kames tem a seu lado a coerência com relação ao ponto de partida adotado, essa mesma coerência desvela o equívoco da adoção de tal ponto de partida. Ao partir de uma teoria em que a ação humana seria motivada exclusivamente pelos sentimentos, o sistema de Kames chega, necessariamente, como conclusão, a um determinismo da ação humana, no qual o homem nada pode senão seguir as regras “fixas e imutáveis” previamente estabelecidas (pela providência divina ou pela natureza, tanto faz). E a necessidade lógica da conclusão por esse determinismo não só impede que haja uma ordem racional externa que sirva como ponto de crítica das relações sociais estabelecidas, como ainda enfraquece sobremaneira qualquer possibilidade de julgamento moral, pois, se as pessoas não são livres para agir, elas não podem ser julgadas pela maneira como agem, a não ser que consideremos tal julgamento um simulacro, uma ilusão, como propõe Kames.

Dessa forma, o conceito de justiça de Kames é bastante esvaziado com relação àquele que vimos das instituições tradicionais escocesas. Kames diz que a justiça é “aquela virtude moral que protege as pessoas, a propriedade, e a reputação dos indivíduos, e dá autoridade a promessas e contratos”.⁴⁷

⁴⁷ “that moral virtue which guards the persons, the property, and the reputation of individuals, and gives authority to promises and covenants” (KAMES, 2005, I, VI, tradução livre)

Assim, para entender o que é justiça para Kames é preciso reconstruir o que ele entendia por virtude. Como vimos, Kames, sem dúvida, assim como Hutcheson, inspirou sua teoria moral na obra de Lord Shaftesbury, especialmente na existência de um senso inerente ao nosso organismo, muito semelhante ao senso estético, que nos permite agir moralmente e fazer julgamentos. Entretanto, ele não adota integralmente sua concepção de virtude.

Segundo Shaftesbury, “virtude é o bem, e o vício é o mal para qualquer um”.⁴⁸ Citando esta passagem, Kames objeta-lhe uma incompletude, no que diz respeito à relação entre virtude e dever (*duty*). Para Kames, a maneira pela qual Shaftesbury diz que o agir virtuoso é nosso dever, justamente por ser aquilo que é de nosso interesse, não corresponde à compreensão adequada do que seria dever. Para Kames, o termo “dever” refere-se ao que é obrigatório em nossa conduta, e, sendo obrigatório, implica sujeição a situações adversas a nossa vontade. Para ele, não existe essa correspondência sugerida por Shaftesbury entre virtude, obrigação e dever, de maneira que “um homem pode ser considerado um tolo por agir contra o seu interesse; mas ele não pode ser considerado fraco ou vicioso”.⁴⁹

Aqui, novamente, estamos diante da deformação no conceito de virtude operada pela adoção de uma teoria da ação que desconhece o conceito de racionalidade prática. Não que a concepção de virtude de Shaftesbury correspondesse à da tradição aristotélica, mas sim que, ao desenvolver coerentemente o ponto de partida fornecido pelo próprio Shaftesbury (do senso moral como instância de julgamento moral), Kames chega a um conceito que o afasta ainda mais de tal tradição.

Para a tradição aristotélica, conhecer o seu próprio interesse é parte do exercício da racionalidade prática, exercício este que precisa ser realizado a fim de que uma pessoa aja virtuosamente. De maneira que uma possibilidade de vício, de erro moral na ação, consiste justamente na incompreensão racional adequada do que seria o seu próprio bem. O agir virtuoso, assim, exige uma dupla habilitação: (i) a habilitação intelectual de raciocinar praticamente e saber identificar qual seu verdadeiro bem; (ii) a habilitação moral de conseguir agir de acordo com essa identificação racional, não só não sucumbindo às paixões, e não só controlando as paixões, mas, mais do que isso, tendo o “desejo racional” (*proaíresis*) de agir de acordo com o entendimento de seu verdadeiro bem (MACINTYRE, 2010, 142-143).

⁴⁸ “*virtue is the good, and vice the ill of every one*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁴⁹ “*a man may be considered as foolish for acting against his interest; but he cannot be considered as wicked or vitious*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

Aquele que não conhece racionalmente o seu verdadeiro bem é deliberadamente corrompido; aquele que conhece racionalmente seu bem, mas é incapaz de controlar suas paixões para agir de acordo com ele, é acrático; aquele que conhece seu bem e consegue agir de acordo com ele, mas somente o faz apesar de suas paixões indicarem o contrário, é encrático; agora, realmente virtuoso é apenas aquele que não só conhece o seu bem racionalmente, como ainda conseguiu educar suas paixões ao ponto de ter o desejo racional de agir de acordo com esse bem (MACINTYRE, 2010, 142-143).

Dessa maneira, para compreendermos o tamanho da inversão realizada por Kames, basta dizer que ele identificou o virtuoso ao encrático, e o vicioso ao acrático. Quanto às categorias anteriores de virtuoso e de vicioso, ele já não mais as conhece. Ao suprimir a razão prática do agir moral virtuoso, não seria mais necessário (nem mesmo possível) a um agente raciocinar adequadamente a fim de identificar seu verdadeiro bem. Seu interesse seria a ele imediatamente cognoscível por meio da perscrutação de seus sentimentos, que ele, e somente ele, poderia realizar satisfatoriamente.

Após rejeitar a identificação entre virtude e dever de Shaftesbury, Kames passa a atacar a identificação entre benevolência e virtude, proposta por Hutcheson. Para Kames, ao identificar como morais as ações que alcancem aprovação e amor ao agente, Hutcheson dilui qualquer divisão entre dever e benevolência. Com isso, cria um conceito de moralidade que dificilmente seria aplicável à justiça. E aqui Kames demonstra como seu conceito de justiça é basicamente um conceito negativo, tal como o de Smith, que será visto mais adiante. Kames diz que “um homem que, comportando-se rigorosamente, é verdadeiro em sua palavra e evita causar danos a outrem, é um homem justo e moral, é digno de um certo grau de estima; mas nunca será objeto de amor ou de amizade”.⁵⁰

Kames considera que a tentativa de Hutcheson de definição de obrigação se fadou ao insucesso. A fim de criticá-la, Kames cita duas passagens em que Hutcheson teria tentando definir sua ideia de obrigação. Na primeira, ele diz que obrigação “é um motivo de autointeresse, suficiente para determinar aqueles que adequadamente o considerarem a um certo curso de ação”.⁵¹ Na segunda, que obrigação “é uma determinação, sem consideração ao nosso próprio interesse, a aprovar ações e realizá-las; determinação esta que deve também fazer com que nos reprovemos e nos incomodemos por ter agido

⁵⁰ “the man who, confining himself strictly to it, is true to his word and avoids harming others, is a just and moral man, is in titled to some share of esteem; but will never be the object of love or friendship” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁵¹ “a motive from self-interest, sufficient to determine those who duly consider it to a certain course of action” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

contrário a ela”.⁵² Neste segundo sentido, Hutcheson diria que pesa naturalmente sobre todos os homens uma obrigação à benevolência.

Kames critica essas duas passagens, sobretudo por que nelas Hutcheson não faria distinção entre aquilo que seria uma obrigação moral e aquilo que seria moralmente aprovável, embora inexigível. Enfim, Hutcheson não faria a distinção entre justiça e as demais virtudes.⁵³ Essa distinção insistida por Kames e ignorada, segundo ele, por Hutcheson, será fundamental para Smith, como veremos mais adiante.

Kames ainda aproveita para criticar a investigação de Hutcheson a respeito da natureza humana, ao identificar o senso moral unicamente com a simpatia pura. Na leitura de Kames, a moralidade de Hutcheson se resumiria a aprovar ou desaprovar ações, de acordo com uma reflexão sobre se elas proporcionariam bem ou causariam mal à sociedade, o que seria, segundo ele, um princípio muito tímido para controlar nossos apetites e paixões irregulares.

Uma última crítica apontada por Kames a Hutcheson é que em sua teoria moral não seriam encontrados os significados de termos importante em um sistema moral, como os de dever (“*duty*”) e obrigação (“*obligation*”).

Assim, Kames se propõe a explicar o significado desses termos a fim de que, através de sua compreensão adequada, “seja descoberto um maravilhoso e belo mecanismo do Autor de nossa natureza, para dar autoridade à moralidade, colocando o amor-próprio em uma adequada subordinação à afeição social”.⁵⁴

O senso moral, para Kames, consistiria, em parte, em verificar a adequação e conveniência social das ações (“*fit*” e “*meet*”), ou, por outro lado, sua inadequação e inconveniência social (“*unfit*” e “*unmeet*”). No entanto, o senso moral não se resumiria a isso. Há algumas ações que não só são consideradas adequadas e convenientes, mas, mais do que isso, são consideradas deveres indispensáveis. Como exemplos, teríamos “submissão aos pais, gratidão aos benfeitores e agir de maneira justa com todos”.⁵⁵ Por outro lado, outras ações seriam não só consideradas inadequadas ou inconvenientes, como

⁵² “*a determination, without regard to our own interest, to approve actions, and to perform them; which determination shall also make us displeased with ourselves, and uneasy upon having acted contrary to it*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁵³ “*But this account falls short of the true idea of obligation; because it makes no distinction betwixt it and that simple approbation of the moral sense which can be applied to heroism, magnanimity, generosity, and other exalted virtues, as well as to justice*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁵⁴ “*there will be discovered a wonderful and beautiful contrivance of the Author of our nature, to give authority to morality, by putting the self-affections in a due subordination to the social*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁵⁵ “*submission to parents, gratitude to benefactors, and the acting justly to all*” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

ainda “absolutamente erradas” (“*absolutely wrong*”), não devendo, de forma categórica, ser feitas. Segundo Kames, isso seria “uma matéria de fato, que não admitiria qualquer outra prova que não as percepções de todo ser humano. [...] Qualquer ser humano, por mais irregular que sejam sua vida e maneiras, por mais envenenado que tenha sido por uma educação errada, deve ser sensível a essas percepções”.⁵⁶

E, para Kames, é só a existência dessa percepção humana que permite que as palavras *duty*, *obligation*, *ought* e *should* não sejam sons vazios de significado. Para ele, quando estamos diante de um dever (*duty*) ou de uma obrigação (*obligation*) sabemos que, para agirmos moralmente, não estamos diante de uma situação que esteja “em qualquer grau sob o nosso poder” (“*in any degree under our own power*”); mais do que isso, temos a consciência da necessidade de agirmos de acordo com aquele dever. As ações benevolentes e generosas, por sua vez, não dariam ao ser humano essa percepção de dever a ser obedecido. Pelo contrário, ainda que sejam totalmente adequadas e convenientes socialmente, tais ações estariam além do que é devido moralmente. Por isso, não seriam moralmente obrigatórias. A benevolência e a generosidade estariam, assim, fora do campo da justiça, justamente por estarem além dele. Tais atitudes seriam mais “belas” e mais “dignas” de estima e de amor do que aquelas referentes à justiça, mas ainda assim não são exigíveis, como é essa última.

E isso que, segundo Kames, seria uma percepção de nosso senso moral se identificaria com uma razão bastante importante: as virtudes, e as ações correspondentes, que são mais necessárias, mais fundamentais, para a manutenção da sociedade, seriam encaradas como deveres; aquelas que, embora mais “belas”, não são tão fundamentais a essa manutenção, não o são.⁵⁷ Dentre as virtudes mais fundamentais, Kames cita a justiça (*justice*), a fé (*faith*) e a verdade (*truth*). Essas virtudes “tirariam de nós qualquer sombra de liberdade e nos colocariam sob uma necessidade de realizá-las”.⁵⁸ Essa falta de liberdade no agir moral estaria intimamente ligada à exigibilidade da virtude a ser considerada: quanto mais fundamental socialmente, mais exigível seria a obrigação derivada da virtude.

Kames então propõe uma distinção entre virtudes primárias e virtudes secundárias.

⁵⁶ “What is here asserted, is a matter of fact, which can admit of no other proof than an appeal to every man’s own perceptions. [...] There is no man, however irregular in his life and manners, however poisoned by a wrong education, but must be sensible of these perceptions” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

⁵⁷ “Yet, not being so necessary to the support of society, they are left upon the general footing of approbatory pleasure; while justice, faith, truth, without which society cannot subsist, are objects of the foregoing peculiar sense, to take away all shadow of liberty, and to put us under a necessity of performance”.

⁵⁸ “to take away all shadow of liberty, and to put us under a necessity of performance” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

As primeiras seriam aquelas virtudes fundamentais à manutenção da sociedade, das quais emanariam obrigações morais exigíveis, perante as quais o agir moral humano não teria qualquer espaço de liberdade. Já as virtudes secundárias seriam aquelas que, por não serem tão fundamentais à manutenção da sociedade, não dariam origem a obrigações morais exigíveis.⁵⁹ É eloquente a referência que Lord Kames faz, então, a Joseph Butler, a fim de embasar sua distinção.

Joseph Butler foi um bispo, teólogo e filósofo inglês, nascido em 1692 e falecido em 1752, um ano após a primeira publicação do “Essays”. A teoria moral de Kames, e, principalmente, sua teoria da ação humana, são bastante devedoras da concepção de natureza humana de Butler, embora Kames tenha operado uma considerável sofisticação em tais teorias. Kames o tem como um escritor “valeroso e aguçado” e afirma que, se ele tivesse tido mais tempo e espaço do que o prefácio de seus sermões, certamente daria claras luzes à ideia de natureza humana.

Uma das principais convergências e semelhanças entre as teorias da ação de Kames e de Butler é o fato de, aparentemente, ambas pretenderem criticar a concepção de natureza humana de Hobbes. Mas o fato é que, embora quisessem criticá-la, eles acabaram por, de forma subjacente, promover um verdadeiro aprofundamento da teoria da ação hobbesiana, ao adotarem e desenvolverem até os limites da teoria moral a ideia de que a ação humana se basearia exclusivamente nos sentimentos. Butler ficou muito conhecido por, em seus sermões, fazer críticas agudas a Thomas Hobbes, por sua concepção da natureza humana como inerentemente egoísta. Para Butler, a natureza humana, ao contrário da visão simplista de Hobbes, seria constituída por um complexo sistema no qual haveria um contrabalanceamento dos princípios de amor-próprio e benevolência, sendo que a interação entre ambos seria guiada pelo princípio superior da consciência ou reflexão (“*conscience*” ou “*reflection*”).

E, na esteira de Joseph Butler, Kames acredita que há uma finalidade na conformação de nossa natureza ter sido feita desta maneira. Assim, embora tenha sofisticado a “consciência” de Butler, convolvendo-a em sua “simpatia”, Kames mantém o argumento de que há uma finalidade de nossa natureza humana ser da maneira como o é. Aqui pode ser constatada uma contradição no pensamento de Kames. Antes ele havia dito ser inútil, e talvez impossível, que fossem averiguadas quais as causas de nossa atração por determinados objetos. Agora, entretanto, ele não hesita em encontrar uma causa (e, diga-se,

⁵⁹ “The virtues that are exacted from us as duties, may be termed primary: the other which are not exacted as duties, may be termed secondary” (KAMES, 2005, I, III, tradução livre)

uma causa nada trivial) para o princípio da simpatia. Segundo ele, “a natureza, que nos planejou para sociedade, nos ligou juntos de uma maneira íntima, pelo princípio simpatético, que transmite a alegria e a tristeza de um a muitos”.⁶⁰ Assim, a simpatia recíproca contribui grandemente para a “segurança e felicidade da humanidade”.

Esta contradição de Kames se deve, na verdade, a uma dificuldade que o emotivismo moral tem em justificar como o convívio social geralmente contribui para a felicidade geral de todos, mesmo quando as ações virtuosas não são diretamente voltadas para o bem de outrem. De fato, se uma ação tem motivação egoística, a intuição seria pensar que ela não contribuiria ou até prejudicaria a felicidade alheia. Na tradição aristotélica-tomista, o problema é facilmente resolvido pois, uma vez que há a referência a um bem ou uma finalidade comum, que funciona como causa final da sociedade, uma ação virtuosa pode ser diretamente voltada ao agente, mas nunca é totalmente egoística, pois, indireta e intencionalmente sempre visará o bem comum. Como o emotivismo moral retira da avaliação moral a motivação da ação, ao excluir dela a racionalidade prática, a ação virtuosa voltada ao agente não se refere mais indiretamente a um bem comum. E, então, é criada a dificuldade em se justificar a contribuição dessa ação para a felicidade alheia. Smith também terá muitas dificuldades com relação a esta questão, como se verá mais adiante.

De qualquer maneira, para Kames, o princípio simpatético faz não só com que entendamos as atrações dos outros por suas paixões e apetites, como também faz com que nos interessemos em conhecer as ações dos outros. E, principalmente, nos leva a querer julgá-las, aprovando-as ou desaprovando-as. Aqui, novamente, Kames passa para o exemplo da arte, discorrendo (longamente) sobre como o prazer da ficção literária e dramatúrgica atende justamente a essa nossa necessidade de conhecer e julgar as ações dos outros. A atração por esses entretenimentos trata-se, segundo ele, de uma característica natural do homem enquanto ser social (e, completa Kames, quanto mais sociável, mais atraído por essas formas de entretenimento).

Mas, mais importante do que isso, é o fato de Kames basear nosso interesse em conhecer as ações dos outros e nossa propensão a julgá-las, aprovando-as ou não, meramente em uma atração pelo exercício da simpatia. Estava assim aberto caminho ao uso da simpatia como base da filosofia moral de Adam Smith.

⁶⁰ “*nature, which designed us for society, has linked us together in an intimate manner, by the sympathetic principle, which communicates the joy and sorrow of one to many*” (KAMES, 2005, I, I, tradução livre).

PARTE II:
O SISTEMA FILOSÓFICO DE ADAM SMITH

3 O CONTEXTO POLÍTICO-ECONÔMICO DOS SÉCULOS XVII E XVIII: O COMÉRCIO COMO INIMIGO DA VIRTUDE

O debate político inglês do fim do século XVII e boa parte do século XVIII girou em torno de dois principais temas: corrupção e o facciosismo. Na verdade, ambos os temas tinham uma raiz comum, o longo governo mercantilista de Walpole. O debate acerca da corrupção já vinha sendo discutido antes de 1721 (início do governo de Walpole, que durou até 1742), mas, com as denúncias de corrupção levantadas contra tal governo o debate se acirrou consideravelmente.

Como uma consequência da indignação com a corrupção walpoleana, surgiram algumas correntes políticas importantes. Dentre elas, uma que se destacou baseava-se no humanismo cívico de Harrington, buscando reaproveitá-lo e readaptá-lo, a fim de que pudesse servir como paradigma para a crítica da corrupção da qual era vítima a sociedade. Dando ao pensamento de Harrington novos elementos, que muitas vezes provocavam nele mudanças significativas, tal corrente ficou conhecida como neo-harringtonismo, que será logo discutida. Por outro lado, a indignação com a corrupção era tamanha que não tardou a surgirem alguns movimentos facciosistas, como palavras de ordem quase revolucionárias.

Estes dois problemas eram vistos por um setor da sociedade como duas ameaças à estabilidade da Constituição. Este quadro é descrito por Pocock ao falar da visão de Hume acerca dele, visão está que era bastante próxima da de Smith acerca dessas questões políticas:

Mas, como outros observadores das três primeiras décadas do reinado de George III, Hume sentia-se perturbado pelo ressurgimento de palavras de ordem semi-revolucionárias na confusa política da época. Aqui podemos vinculá-lo diretamente à tradição de Bolingbroke, pois a visão de Hume coincidia com a desse analista ao considerar os partidos e as facções sobreviventes irracionais de princípios do séc. XVII, em uma época em que eles já tinham perdido seu significado, e também ao achar que o equilíbrio da sociedade do séc. XVIII via-se ameaçado, a partir de cima, pela corrupção e, a partir de baixo, pelo facciosismo, a ponto de talvez até mesmo ter que escolher como iria morrer (POCOCK, 2003, p. 181).

Assim, para Hume, como para Smith, havia um duplo inimigo a ser intelectual e filosoficamente combatido. De um lado, a corrupção do governo mercantilista de Walpole, que comprometia a independência das diversas partes da sociedade inglesa, de outro lado, extremo oposto, as palavras de ordem quase revolucionárias que comprometiam a

integridade da nação.

A ideia de corrupção, que, no fundo, era a raiz comum dos dois problemas, foi enfrentada dentro de um discurso filosófico-político que remetia necessariamente ao conceito de virtude. Isto por que, no sentido que adquiriu neste debate político, a ideia de corrupção tinha como antípoda a ideia de virtude. E o conceito de virtude vinha sendo apropriado pela corrente humanista cívica neo-harringtoniana, como uma espécie de bandeira neo-maquiaveliana.

O conceito de virtude seria, assim, uma peça decisiva no debate político inglês da primeira metade do século XVIII. O conceito foi central para se tentar dar algum suporte a uma ideologia política que se formou, a qual, por ser multifacetada, tendo pouco mais em comum do que um inimigo a ser batido, procurava certo grau de coesão. Tratava-se do equilíbrio inquieto, porém estável, das ideologias político-econômicas *commonwealth* e *country*, *Old Whig* e *Tory*. A denúncia em comum era que o governo de Walpole era fonte propagadora de corrupção. Essa ideologia compartilhada tinha como “pressuposto a ideia de que a constituição se fundava em um princípio de equilíbrio entre partes independentes” (POCOCK, 2003, 172). A corrupção — tanto da constituição, quanto da própria concepção de virtude — aconteceria quando a independência fundamental destas partes fosse ameaçada e, este equilíbrio estrutural, rompido. Na perspectiva dessa crítica unificada ao governo de Walpole, o debate ético se dá no campo político, pois o equilíbrio político é precondição para o florescimento moral e cívico do ser humano. Assim, diversas forças políticas e intelectuais se uniram para denunciar aquilo que chamaram de corrupção do governo de Walpole.

A denúncia contra Walpole dava-se, basicamente, por se atribuir a ele o manejo de dois grandes instrumentos de corrupção: a patronagem parlamentar e o crédito público. O primeiro destes instrumentos de corrupção, a patronagem parlamentar, consistia no direito do Poder Executivo de nomear cargos parlamentares. Nas palavras de Pocock:

durante um século e meio, desde a *Bill of Exclusion* (Carta de Exclusão), passando pela Revolução Americana, até o primeiro *Reform Act* (Lei da Reforma), o segredo do governo inglês, e o tema do debate político inglês, iria ser o papel da patronagem, ou, como seus adversários o denominavam, da “corrupção”. E o que ainda precisa ser enfatizado é que isso viria a ser discutido em termos da relação entre propriedade e personalidade. O que perturbava os pensadores do grupo *country* ou *commonwealth* — entre os quais, sabemos agora, devem ser incluídos quase todos os americanos da geração revolucionária aptos a se manifestar — era menos a invasão dos poderes constitucionais do legislativo pelo executivo do que o aumento da capacidade do executivo

de tornar os membros do legislativo, e da sociedade em geral, econômica, política e pessoalmente dependentes dele próprio. Isso destruía o equilíbrio da constituição, destruindo a independência pessoal que somente poderiam ter os homens cuja propriedade era realmente sua e não consistia em expectativas por parte dos homens de governo. E a qualidade moral, que somente a independência vinculada à propriedade poderia conferir e que se tornara quase indistinguível da propriedade em si, era conhecida como “virtude”. A era que costumávamos adjetivar de Idade da Razão pode, portanto, ser chamada também de Idade da Virtude. Ou melhor, o que parecia uma época de serenidade augustana surge agora como uma época de acerbo e confuso debate sobre as relações entre razão, virtude e paixão (POCOCK, 2003, 120).

Como se vê, o debate político inglês, à época em que Smith escreveu, girou em torno da corrupção em forma de patronagem parlamentar, e tal debate se relacionava não tanto com a independência do poder legislativo, mas mais com o aspecto da filosofia moral da necessidade de uma propriedade independente para que fosse possível a virtude.

O segundo instrumento da corrupção walpoliana seria o crédito público. Tal instrumento gerava uma relação de interdependência entre um governo corrompido e uma classe de investidores. A crítica era que o governo passava muitas vezes a ser dirigido por uma classe de pessoas que tinha interesses muitas vezes com ele contraditórios. Embora não houvesse uma relação de necessidade lógica, o fato é que o crédito público era muitas vezes atrelado à expansão comercial, passando muitos de seus críticos a se levantarem contra tal expansão, por tabela. Assim, ganhava força uma ideologia *commonwealth*, que, ao mesmo tempo

era atrativa para os *Old Whigs* urbanos e suburbanos, também era uma ideologia *country*, atrativa para a pequena nobreza *Tory*, porque o ideal de independência no interior de um equilíbrio sugeria que, em última análise, o indivíduo cívico deveria ser um proprietário de terras — a propriedade real conferindo independência, enquanto a propriedade móvel, conduzia à corrupção e à dependência (POCOCK, 2003, 172-173).

Ou seja, no bojo da crítica a uma forma de corrupção que consistiria em o governo passar a depender de crédito público, e, conseqüentemente, passar a ter as suas decisões profundamente influenciadas por uma classe de investidores que dependeriam (portanto seriam corrompidos, nesta visão crítica) do governo e, ao mesmo tempo, o comandariam, também a expansão do comércio passou a ser alvo de severas críticas, uma vez que era automaticamente atrelada à expansão de crédito público. Com isso, ganhava força o antigo argumento de que somente a propriedade imóvel garantia a independência necessária ao

desenvolvimento da virtude, sendo a propriedade móvel e, conseqüentemente, a sociedade comercial, fonte de corrupção e de desvirtuamento da virtude.

Assim, uma discussão político-filosófica constante nos cem anos anteriores era agora, sob nova roupagem, trazida novamente à tona: o clássico conflito entre campo e cidade. Colocado nos devidos termos, este conflito seria mais bem percebido como um conflito entre um ideal agrário e outro mercadológico. Neste debate, deve-se atentar para a ideia de que, muito mais do que se debater a respeito de duas maneiras conflituosas de se criar a riqueza, se está debatendo a respeito de qual papel a propriedade possui na relação entre indivíduo e sociedade.

No ideal agrário, o cidadão ideal pode ser caracterizado como o patriota que tenha uma personalidade livre e virtuosa. A liberdade deste cidadão se baseia na garantia que possui de sua propriedade imóvel, e também dela decorre o tempo livre que o capacita a ser independente para se envolver em assuntos públicos. O teste da virtude se daria por sua capacidade de pegar em armas para defender o seu país, e, aqui, é fundamental o fato de a propriedade ser imóvel e não poder ser carregada consigo pelo proprietário corrupto que fugisse às suas obrigações patrióticas (POCOCK, 2003, 147-48). Assim, era a espada cravada na terra a causa e garantia da virtude. E a justificação pública da propriedade imóvel era o patriotismo de pegar em armas para defesa de seu país.

Esse argumento foi ainda um pouco revigorado por Harrington, ao dizer que, talvez, a propriedade móvel pudesse desempenhar tão bem quanto a imóvel a função de garantidora da virtude. Na prática, entretanto, não se negou que os comerciantes e manufatureiros teriam maiores dificuldade que os proprietários de terras para se afastar de suas atividades e se dedicar à guerra. Assim, um país em que boa parte de sua população fosse citadina estaria fadado a tornar sua defesa dependente da contratação de mercenários, tornando-se extremamente vulnerável e, mais do que isso, corrompido, por não ser independente. Além disso, a mesma dificuldade que dificultaria os manufatureiros e comerciantes de abandonarem suas atividades e dedicarem-se à defesa do país, também os impediria de se envolverem nos assuntos públicos, e o país estaria condenado a ser governado pelos oligarcas, sendo, novamente, corrompido. Em um só golpe, o comércio arrancaria do país duas dimensões fundamentais de sua independência.

Há, ainda, outro aspecto pelo qual se pode olhar o conflito que esta corrente de pensamento político via no crescimento do comércio. Em seu artigo “Autoridade e propriedade: as origens do liberalismo”, Pocock nos indica que, antes de haver propriamente um embate entre a propriedade real e a propriedade móvel, o

desenvolvimento da consciência política se deu nos termos de um conflito anterior: o conflito entre propriedade real e patronagem governamental. Segundo o argumento de Pocock, este ideal da propriedade real imóvel como base da independência e da virtude surgiu, em princípio, não tanto como uma reação à mobilidade da propriedade e a instabilidade que tal mobilidade, mas antes como uma reação ao revivescimento da patronagem realizada, a partir da década de 1670, pelos políticos *court*. Concebido nestes termos, isto é, propriedade real (campo) contra patronagem *court*, tal debate seria intensificado pela Revolução Financeira de 1690, uma consequência em certa medida inesperada da revolução de 1688, e a decorrente colocação do crédito público como problema político fundamental nas três décadas seguintes.

Com a Revolução Financeira de 1690, surgiu uma nova classe de rentistas — de grande e pequeno porte (dentre os quais se encontrava até mesmo Locke) — que, ao emprestar capital ao governo, ao mesmo tempo em que o estabilizava e permitia seu crescimento, passou a viver às suas custas, na expectativa de retorno de seus investimentos. Dessa maneira, a crítica humanista-cívica com relação à propriedade móvel seria apenas reflexa, ao menos nesse primeiro momento, não se dirigindo tanto ao caráter móvel e instável da propriedade comercial, mas sim à dependência da patronagem estatal que as operações financeiras haviam reavivado. As classes proprietárias de terras não denunciavam o mercado comercial e manufatureiro, mas sim a propriedade sobre cargos governamentais e títulos negociáveis do governo.

Em outras palavras, a denúncia não se referia ao comércio (*trade*) — o qual, inclusive, muitas vezes era saudado como um meio de obter independência e virtude —, mas sim ao crédito público (*public credit*), visto como um mecanismo que fazia o governo depender de seus credores e seus credores dependerem do governo, promovendo, assim, uma dupla dependência e corrupção. Desta maneira, em um primeiro momento, as críticas ao comércio não se relacionavam tanto ao tipo de mercadoria por ele produzida, a qual, mesmo sendo móvel, poderia ser fonte de independência e de virtude. Relacionavam-se, sim, com o fato de ser o comércio uma pré-condição para o fenômeno do crédito público e, consequentemente, para a patronagem que dele decorria, essa sim uma forte ameaça à independência e à virtude. Assim, o confronto entre propriedade real e propriedade móvel somente viria a se consolidar na medida em que esta última, antes de se apresentar como uma nova mercadoria negociável, se apresentou como condição de existência de uma forma de patronagem governamental, o crédito público.

O capitalismo comercial nascente era, então, percebido antes como especulação do

que como cálculo, sendo a sua imagem associada mais à fantasia do que à racionalidade. As incertezas causadas pela percepção de que a sociedade passava a depender de fantasia eram desconfortáveis. E de tal desconforto não tardaria a se constatar um forte anseio de racionalização das leis do mercado, de sua regulação, para que a sociedade se assentasse novamente sobre a realidade, e não sobre a fantasia de algo que não só era novo e desconhecido, como ainda era etéreo. Não tardou o clamor de que as relações sociais voltassem a se configurar sobre a racionalidade, e não sobre a especulação.

Neste contexto de incertezas, e de toda a insegurança por ela gerada, o ideal de virtude era, sobretudo, aquele que se achava mais fragilizado. O ser político clássico, detentor da capacidade de autoconhecimento e autocontrole, encontrava-se em cheque neste mundo especulativo e fantasioso, dissolvendo-se na anomia, soterrado pelas “bugigangas e quinquilharias” produzidas pelo mercado manufatureiro, e descontrolado pelas paixões excitadas, inadvertidamente, por tais bugigangas. O cidadão guerreiro via-se sensibilizado pela sedução do comércio (com todas suas deusas femininas) e pela especialização da divisão de trabalho, e se debatia para aceitar essa sua nova condição.

Dado este contexto político-econômico, pode-se voltar os olhos novamente para a filosofia moral de Adam Smith e se perguntar: como ele procurava se colocar neste debate? E, mais do que isso, como ele pretendia influenciar tal debate, levando-o para novos rumos que não aqueles indicados pelas balizas do humanismo-cívico frequentemente reavivadas?

Uma primeira pista é o fato de ele escrever da Escócia, que tem uma forte peculiaridade naquele momento, pois, se de um lado havia em 1707 se unido à Inglaterra, não podendo ser considerada uma economia periférica, por outro, os termos do Ato de União estavam longe de serem paritários, de maneira que também não se havia como confundir Escócia e Inglaterra em termos político-econômicos.

Outro aspecto fundamental do lugar em que ele escrevia é que, por seu recente passado de primitivismo agrário, as teses *country* encontravam muito menor repercussão entre os escoceses do que entre os ingleses. Neste sentido, Pocock afirma que “os escoceses eram menos suscetíveis do que os ingleses às tentações do primitivismo agrário. Era muito fácil lembrar-lhes de que, se quisessem saber como era uma sociedade de camponeses-guerreiros, só precisavam dar uma olhada ao norte das *Highlands*, e de que a viagem a Darien ou a Hudson Bay, valia à pena, a fim de superar tal barbarismo”. Além desta forte aversão ao primitivismo agrário, havia após o Ato de União um enorme anseio na Escócia pelo comércio e as benesses dele decorrentes. Pocock afirma que “a Escócia de 1707-1745, na qual Hume [e Smith] cresceu e começou a escrever, estava profundamente

envolvida com o anseio por troca e gosto, comércio e cultura” (POCOCK, 2003, 173).

Sintetizando o quadro histórico até aqui, temos que, na Inglaterra do século XVIII, havia uma forte preocupação com a questão da virtude, especialmente temendo-se duas formas de corrupção do governo walpoliano, a patronagem parlamentar e o crédito público. Tanto uma quanto outra teriam como efeito perverso deixar parlamentares e população dependentes do governo, que, por sua vez, também passaria a ser dependente de uma classe de investidores. Como dependência era sinônimo de corrupção — dado que virtude era sinônimo de independência —, são reavivadas teses de primitivismo agrário, que contavam com um apoio conjunto de diversos setores políticos e que reafirmavam a necessidade da primazia da propriedade imóvel como garantia da virtude e, o comércio, já então intimamente ligado à expansão do crédito público, como fonte de corrupção e de enfraquecimento do país. Somado a tudo isso, a insegurança em ver o capitalismo nascente como mera especulação, sem lastro de realidade no qual as relações sociais se pudessem afirmar, gerava nos cidadãos ingleses incertezas com relação ao futuro, e um urgente anseio racionalizador das leis do mercado.

Este era o contexto político-econômico que Smith tinha que enfrentar. Smith parecia querer manter a primazia do discurso de uma filosofia moral, tendo a virtude como sua base fundamental, e, ao mesmo tempo, justificar a afirmação e a expansão comercial, afirmando ainda a liberdade do comércio sem regras de regulação rígidas, que somente atrapalhariam seu desenvolvimento. Mas, para tanto, teria que usar a imaginação.

4 A IMAGINAÇÃO EM ADAM SMITH

4.1 Introdução

Adam Smith encarava a si próprio como o arquiteto de um sistema compreensivo. Sua obra, desta maneira, tem fortes pretensões de sistematização. Contrapondo-se a isso, no entanto, vemos que o *corpus* da obra de Smith é bastante fragmentário. Basicamente, se toma contato com o pensamento de Smith por suas duas obras principais, TMS e WN. Em um segundo momento, há as obras que foram publicadas postumamente, que tratam basicamente da história das ciências e das artes. Por fim, há os conjuntos de notas de suas aulas de jurisprudência natural e de retórica e belas letras, entretanto, é preciso que se note que nenhuma destas notas foi escrita por Smith, mas sim por seus alunos, e sua publicação jamais foi autorizada ou revisada por Smith, o que diminui muito a possibilidade de serem extraídas exclusivamente destes textos conclusões sistemáticas, servindo eles apenas para corroborar conclusões retiradas conjunto dos demais livros de Smith.

Assim, o quadro dado é este: um pensador que se quer sistematizador e que realmente tratou todos os objetos que estudou de maneira sistemática, mas que, por falta de tempo e mesmo por ser muito ambicioso o projeto filosófico a que se dedicou, deixou um *corpus* fragmentário de sua obra. Buscar juntar as peças deste mosaico de textos é, portanto, uma tarefa ao mesmo tempo essencial e perigosa para qualquer um que se dedique a estudar a obra de Adam Smith. Trata-se de uma tarefa essencial, pois, se Smith pretendia construir um sistema compreensivo — que, como todo sistema, se quer coerente, completo e coeso —, a compreensão de cada área de conhecimento tratada por Smith deve, necessariamente, remeter a este sistema geral de conhecimento que ele buscava construir. Assim, passa a ser impossível compreender completamente a filosofia moral, a jurisprudência natural ou a política econômica proposta por Smith sem entender como elas se encaixam no seu sistema filosófico como um todo. Entretanto, trata-se de uma tarefa também perigosa, na medida em que na busca por essa reconstrução da completude do sistema de conhecimento smithiano se parte de um *corpus* fragmentário, em que uma peça mal encaixada pode levar a graves desvios, que comprometeriam a fidelidade da reconstrução desse sistema ao pensamento de Smith.

Em todo sistema abrangente é possível identificar alguns pontos nevrálgicos que nele são constantemente referidos, nas mais diversas áreas de conhecimento a que ele

pretende abarcar. Uma estratégia interessante na reconstrução do sistema filosófico smithiano parece ser a identificação de algum desses pontos nevralgicos, referido constantemente e nas diversas áreas que tal sistema pretende cobrir. Isto justamente porque, buscando uma explicação sistemática do conhecimento, a obra de Smith deve conter alguns pontos abordados nos diversos trabalhos das diversas áreas de que pretendeu tratar, que forneçam um alicerce para a coesão e coerência do sistema. A busca por tomar um destes pontos como início da reconstrução do sistema deve ser feita através de uma vasta leitura de toda a obra de Smith, percebendo quais são as ideias constantemente defendidas nas diversas obras que tratam dos diversos temas a que se propôs Smith. Com isso, pode-se partir de um lugar seguro a respeito do qual a reconstrução do sistema pode se tornar menos problemática e mais profícua.

4.2 A imaginação como um ponto central do sistema de conhecimento smithiano

Essa dificuldade de reconstrução do abrangente sistema de conhecimento pretendido por Smith partindo do *corpus* fragmentário de sua obra é muito bem reconhecida por C. L. Griswold Jr., em seu “Adam Smith and the Virtues of Enlightenment” e em seu artigo “Imagination: Moral, Science and Arts”. E, aparentemente valendo-se de estratégia similar a aqui pretendida, Griswold busca um ponto de partida que seja constantemente referido e que sirva como fonte de coesão do sistema smithiano. Griswold parece encontrá-lo em um tema muito interessante: o papel desempenhado pela imaginação no conhecimento humano para Smith. Ele afirma que “a imaginação é um tema contínuo e importante por todo seu trabalho e teria provavelmente sido um tema importante no trabalho que ele não viveu para completar” (GRISWOLD, 2006, p. 22). De fato, Griswold tem razão ao atribuir esta importância ao tema da imaginação na obra de Smith.

Este ponto de partida parece ser particularmente interessante para a presente pesquisa, pois, como será visto, Smith usa o recurso à imaginação para explicar, ao mesmo tempo, o comportamento humano, de um lado, e o conhecimento teórico humano, de outro. Como se verá ao longo de toda esta segunda parte da pesquisa, a junção de duas áreas tão diversas do conhecimento humano sob uma mesma lógica imaginativa será responsável por boa parte da filosofia moral e da jurisprudência natural sugerida por Smith, com um claro rompimento com relação à tradição aristotélico-tomista, que sempre as tratou sob lógicas distintas.

A imaginação desempenha, portanto, um papel fundamental no sistema compreensivo de Smith, por estar no centro tanto da simpatia quanto do esforço intelectual. Assim, a imaginação em Smith poderia ser dividida em duas espécies distintas: a imaginação simpatética e a imaginação teorética (ou não-simpatética), mas tal divisão, longe de marcar lógicas distintas de atuação da imaginação sob as duas áreas, promove sim sua união sob a mesma lógica imaginativa, que será uma das características principais do sistema de conhecimento smithiano. Isto é, embora haja certas peculiaridades da imaginação ao tratar do comportamento humano e da ciência teorética, tais peculiaridades, quando comparadas à diversidade lógica com que as duas áreas do conhecimento eram tratadas pela tradição aristotélico-tomista, aproximam-se demais para que seja considerado um tratamento diverso dado por Smith às duas áreas, parecendo mais serem nuances de como uma mesma imaginação funciona em cada uma delas.

Com relação à imaginação simpatética, ela é a porta de acesso à sociabilidade, e, conseqüentemente, à vida comum e à moralidade. É a imaginação simpatética que possibilitará uma complexa “troca de lugares” em que se baseará toda a teoria moral smithiana. É ela que permite ao espectador alcançar as circunstâncias que levaram o autor a agir de determinada forma. Ainda, é ela que permitirá ao mesmo espectador, que também pode ser o próprio agente, se colocar no lugar de um hipotético espectador imparcial, para avaliar moralmente o mérito ou demérito moral das ações tomadas. Em outras palavras, é a imaginação simpatética que permitirá que o espectador, emergindo-se a um posto pretensamente neutro frente às particularidades da situação, avalie moralmente a ação que assiste, e também é ela que permite ao agente, sobrelevando-se ao mesmo lugar moralmente neutro, sopesar moralmente suas motivações para agir e tomar a escolha, que, depois, através da mesma imaginação, pode ser autoavaliada pelo autor.

A imaginação teorética, por sua vez, não necessita desta “troca de papéis”, tão imprescindível para a imaginação simpatética, e nisto reside a diferença existente entre estas duas espécies de imaginação. A imaginação teorética seria fundamental no nosso esforço intelectual, ao nos conferir a habilidade de unificar a cacofonia de fenômenos que se nos apresentam aos sentidos. Para Smith, tal como percebidos pelos nossos sentidos, os fenômenos aparentam ser totalmente isolados uns dos outros, não guardando entre si qualquer relação. Esta situação de cacofonia, entretanto, geraria ao ser humano um sentimento de desconforto, buscando encontrar uma ordem por meio da qual, reduzindo tais fenômenos a princípios mínimos que mostrem uma relação existente entre eles, seriam formados relatos ordenados de suas ocorrências. Este será precisamente o papel da

imaginação teórica para Smith.

Guardadas as diferenças, as duas espécies de imaginação (simpatética e teórica) compartilham um mesmo modo de operação. A imaginação, em geral, é guiada pelo desejo de ordem, de unidade, de proporção e de harmonia. E ela não só tem como móvel tais finalidades, como ainda o produto de sua aplicação acaba sendo justamente a ordem, a unidade, a proporção e a harmonia. Assim, não só a causa da imaginação, mas também seu efeito, seriam a busca por uma, digamos assim, sistematização, seja dos fenômenos naturais que acontecem no mundo, seja das ações humanas que assistimos no dia a dia. Trata-se da beleza da ordem, que Smith acredita fazer parte da natureza humana.

Neste sentido, pode-se dizer que a imaginação não é apenas representacional, apenas espelhando sensações que teriam sido apreendidas pelos sentidos. Ela vai muito além desse papel passivo de espelho dos sentidos. Ela tem um papel ativo que é, antes de tudo, narrativo. Nesta narração, a imaginação pretende ordenar seus objetos (sejam ações humanas ou fenômenos naturais) dentro de uma história coerente. Para tanto, preenche as lacunas com eventos prováveis que melhor se conformem à história imaginada. E a linha narrativa tem que contar com um equilíbrio (moral ou conceitual), que torne a história coerente e aceitável do ponto de vista imaginativo.

Assim, segundo Smith, o que move a imaginação humana, antes de qualquer razão de utilidade, é a busca por essa satisfação de ordem e completude (*Astronomy*, II). A imaginação busca esta beleza que consegue enxergar na ordem e na completude. E, conseqüentemente, é justamente essa busca da imaginação por ordem e completude que nos leva a desejar “melhorar nossa condição”, pois, através da imaginação, desenhamos como seria nossa vida se alcançássemos isso ou aquilo. Portanto, tendo como finalidade última a beleza da ordem e da completude, passamos a almejar os meios que nos permitiram atingir tal fim último. Dentre estes meios podem ser destacados o poder e a riqueza. E, como decorrência dessa busca por completude e pelos meios para alcançá-la, a admiração aos ricos e aos poderosos passa a ser uma atitude natural.

O próprio desenvolvimento de uma política econômica enriquecedora, tal como tratado no WN, é, em última análise, decorrência desta busca para se alcançar riqueza e poder para que, por fim, se possa alcançar a ordem e a completude almejadas desde o início pela natureza humana. Também a possibilidade de virtude ou corrupção moral é inerente ao fim de harmonia visado pela imaginação. Assim, como se vê, as duas principais obras de Smith giram em torno da capacidade imaginativa humana e da finalidade a que visa esta imaginação.

Em sua busca por ordenar uma história coerente partindo de fatos cacofônicos ou ações aparentemente injustificáveis, a imaginação coloca uma de suas mais incontornáveis imposições: o senso de realismo. De acordo com ele, tanto as convicções morais quanto as descobertas intelectuais devem almejar verdade e objetividade.

4.3 Imaginação simpatética: a moral como simpatia

Como vimos na Parte I da presente pesquisa, boa parte da filosofia moral do final do século XVII e início do século XVIII (especialmente, mas não exclusivamente, a filosofia moral inglesa e escocesa) se dedicou a entender como funciona a relação entre, basicamente, dois tipos de paixão: as paixões sociais e as paixões egoístas.

Smith não ignora esse ponto de partida que lhe foi legado. E é justamente colocando esta questão que ele inicia seu TMS, propondo uma reflexão em que afirma, desde já, que há princípios na natureza humana que, de certa maneira, independem do interesse egoístico que move o ser humano. Neste sentido, ele diz que “não importa o quanto se possa considerar o homem egoísta, há evidentemente alguns princípios na sua natureza que o fazem se interessar pela fortuna dos outros, e tornam sua felicidade necessária a ele, embora ele não ganhe nada com ela, a não ser o prazer de assisti-la”.⁶¹ Desde já um primeiro mito a respeito da filosofia moral de Smith pode ser descartado: o de que ela consideraria a natureza humana como intrínseca e exclusivamente egoísta. Pelo trecho citado se vê que, pelo contrário, Smith encara que há “alguns princípios da natureza” que indicam que o ser humano encara a felicidade dos outros como “necessária para ele”, não por ganhar algo com isso, mas pelo simples prazer de assisti-la. Embora se possa dizer que, indiretamente, este prazer seria uma forma de egoísmo, na verdade a motivação que levaria o ser humano a se importar com a felicidade alheia não seria propriamente egoística, mas altruísta em essência, embora rendesse o prazer de poder assisti-la. Para se entender melhor esta afirmação, é necessário fazer uma distinção entre dois significados da palavra “egoísmo”, um que Smith aceita e abarca como parte, não exclusiva, de sua filosofia moral e outro que por Smith é rechaçado.

Em um primeiro sentido, egoísmo seria uma preocupação do agente moral com sua própria condição, com suas próprias circunstâncias, e com os resultados que determinada

⁶¹ “How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it”. (TMS, I.i.1.1)

ação causará a si próprio. Neste sentido, os sentimentos egoístas são parte da filosofia moral smithiana, de maneira que Smith vê mérito moral na pessoa que cuida bem de sua própria felicidade (ao contrário, como se verá, de seu mestre Hutcheson, por exemplo), e vê com circunspeção e cautela os efeitos perniciosos que suas ações podem lhe acarretar. Este sentido será mais propriamente examinado no capítulo referente à filosofia moral de Smith. Por ora vale dizer que as motivações egoísticas desempenham um papel importante, embora longe de ser exclusivo, na filosofia moral de Smith, especialmente quando ele trata da virtude da prudência, em que o agente busca a sua própria felicidade.

Há um segundo sentido, no entanto, em que o termo “egoísmo” teria um caráter mais epistemológico, e contra este sentido se levanta frontalmente Smith. Aqui, não se trataria de uma situação do aspecto do caráter dos indivíduos, de pensar em seu próprio bem. O egoísmo seria, sim, uma inabilitação, no sentido de impossibilidade, de uma pessoa se colocar no lugar de outra, ver através de seus olhos, ou, na expressão que Smith costuma usar, “colocar-se sobre seus pés”. Neste sentido, o egoísmo para Smith trata-se de um confinamento do indivíduo em si mesmo, por sua incapacidade de entrar na situação alheia, de entendê-la e de compreendê-la. Talvez a palavra “egoísmo” pudesse, com maior propriedade, ser substituída por “egocentrismo”, no sentido de o indivíduo estar fadado a somente reconhecer aquilo que está nele centrado. Ou seja, neste segundo sentido a palavra “egoísmo”, ou “egocentrismo”, seria exatamente o contrário da simpatia, sendo simpatia essa habilitação para se colocar no lugar dos outros e ver através de seus olhos, e egoísmo a inabilitação para fazê-lo.

Como se nota da primeira passagem do TMS, acima transcrita, Smith se esforçará por negar tal confinamento. Para ele, esta separação fundamental entre os indivíduos realmente existe, mas a experiência nos mostra que ela pode ser, de certa maneira, transposta. E a responsável por promover esta transposição, por criar esta ponte e ajudar um indivíduo a, de certa maneira, alcançar a individualidade de outro, é a imaginação. É justamente a imaginação simpatética que proporciona esta ponte ligando individualidades fundamentalmente separadas, que possibilita essa capacidade de se colocar no lugar do outro, visualizar a situação em que o outro se encontra e colocar em perspectiva sua decisão de ação a partir de uma dada situação. Não é à toa que o primeiro capítulo de TMS trata da simpatia (que pode ser tratada como sinônimo de imaginação simpatética). Logo no segundo parágrafo Smith diz que “nossos sentidos jamais poderão nos informar” do sofrimento de um irmão, nunca podendo eles “nos carregar para além de nós mesmos”. Mas continua dizendo que “é somente pela imaginação que nós podemos formar qualquer

concepção de quais são suas sensações”. A imaginação agiria “representando para nós quais seriam nossas sensações se estivéssemos no lugar de nosso irmão que sofre” e, assim, “são somente as impressões de nossos próprios sentidos, não dos de nosso irmão, que são copiados por nossa imaginação”. O papel da imaginação seria, assim, nos permitir “nos colocar em sua situação”; com isso, “conceberíamos a nós mesmos suportando os seus tormentos, entraríamos em seu corpo, e nos tornaríamos, em certa medida, a mesma pessoa que ele, e então teríamos alguma ideia das suas sensações, e até sentiríamos algo que, embora mais fraco em intensidade, não é totalmente diferente de suas sensações”.⁶²

Da análise dos trechos acima citados muitas conclusões a respeito da simpatia e de seu funcionamento podem ser tiradas. Assim como o termo “egoísmo”, também o termo “simpatia” deve ser entendido de forma mais profunda do que aquele uso ordinário a que estamos acostumados. Neste uso prosaico, simpatia seria entendida como afeição, uma relação de afinidade que leva a uma impressão agradável ou a uma disposição favorável ao objeto de simpatia. É verdade que, em alguns momentos, Smith chega a usar o termo “simpatia” neste sentido, gerando uma ambiguidade talvez indesejável. Entretanto, na maior parte das vezes, especialmente naqueles trechos de maior importância para seu sistema filosófico, Smith não usa o termo “simpatia” neste sentido. Na maioria de suas ocorrências na obra de Smith, a expressão “simpatia” quer dizer justamente a habilitação do ser humano a se colocar no lugar do outro, a se colocar em situação alheia e saber reconhecer como agiria (ou deveria agir) se estivesse na pele de outrem. Este sentido mais amplo de simpatia (como colocar-se no lugar de outrem) pode ou não levar à simpatia no seu sentido mais estrito (afeição ou disposição favorável a outrem). É possível que, ao se colocar no lugar de outra pessoa, o espectador passe a compartilhar de seus sentimentos, predispondo-se a julgá-la favoravelmente. Entretanto, tal possibilidade está longe de ser uma necessidade. É possível que o espectador, mesmo tendo exercitado sua simpatia (em sentido amplo), não simpatize (em sentido estrito) com o agente.

Esta distinção entre os dois significados de simpatia é importantíssima, por apontar para um aspecto essencial da teoria moral de Smith. A simpatia em sentido amplo não

⁶² “*Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our ease, our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations. Neither can that faculty help us to this any other way, than by representing to us what would be our own, if we were in his case. It is the impressions of our own senses only, not those of his, which our imaginations copy. By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them*”. (TMS, I.i.1.2)

significa que o espectador vá confundir seus sentimentos com o do agente. Embora sejamos dotados de uma habilitação para nos colocarmos no lugar do outro, há dois fatores que permitem um distanciamento entre agente e espectador, impedindo que eles se confundam entre si: (i) o fato de o espectador não sentir com a mesma intensidade do agente os motivos que o levam a agir;⁶³ e (ii) o fato de a mudança de situação, a “troca de papéis”, consistir em um lapso de tempo muito curto, em uma troca meramente momentânea.⁶⁴

Desta maneira, é necessário ressaltar uma diferença feita pelo próprio Smith, que parece sutil, mas que tem consequências bastante importantes para se entender adequadamente o funcionamento da simpatia e, com ele, sistema moral smithiano. A distinção é a respeito de duas possíveis causas que poderiam ser apontadas como a origem da simpatia: de um lado, a simpatia poderia se dever à “visão da paixão alheia”; de outro, à “visão da situação alheia que provoca esta paixão”. Smith claramente diz que a simpatia “não surge tanto da visão da paixão alheia, mas sim da visão da situação que a excita”.⁶⁵ Assim, quando Smith diz que a simpatia permite que nos coloquemos sobre os pés de outro, que troquemos de lugar com o outro, ele não está querendo dizer que a simpatia rompe qualquer separação natural entre os indivíduos, fazendo com que um se confunda com o outro. Pelo contrário, Smith é enfático ao dizer que a simpatia apenas permite que nos coloquemos na situação do outro: de modo atenuado, pois sem a mesma intensidade de paixões, e de forma momentânea, voltando a ter nossas próprias paixões e sentimentos em um momento seguinte. Além disso, a simpatia não suplanta de maneira absoluta a individualidade que nos separa. Ela apenas promove uma ponte que liga, parcialmente, tais individualidades, sem dissolvê-las em um todo coletivo, mas apenas mitigando uma separação essencial e perene que subjaz ao momentâneo exercício da simpatia.

Assim, ao exercitarmos nossa simpatia (em sentido amplo) a respeito de algum agente, nos colocamos em sua situação, mas de maneira momentânea e menos intensa. Com isso, ao voltarmos aos nossos próprios sentimentos e paixões, pode ter ocorrido, ou não, que tenhamos criado uma predisposição favorável no julgamento moral das ações deste agente. Caso tenha ocorrido tal predisposição — que, repita-se, não é necessária — pode-se falar em simpatia em sentido estrito. Caso não tenha ocorrido, houve apenas

⁶³ “Mankind, though naturally sympathetic, never conceives, for what has befallen another, that degree of passion which naturally animates the person principally concerned”. (TMS, I.i.1.7)

⁶⁴ “That imaginary change of situation, upon which their sympathy is founded, is but momentary”. (TMS, I.i.1.7)

⁶⁵ “Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion, as from that of the situation which excites it”. (TMS, I.i.1.10)

simpatia em sentido amplo, mas não em sentido estrito. Desta forma, vê-se que o sistema moral de Smith funda-se, antes de tudo, na simpatia em sentido amplo, de maneira que, daqui por diante, salvo com ressalvas expressas, este é o sentido em que o termo “simpatia” será usado.

Assim, a distinção entre o sentido lato e o estrito de “simpatia” (que, de certa maneira, se correlaciona à distinção entre colocar-se na situação do agente ou dentro das paixões do agente) aponta para um aspecto fundamental da teoria moral smithiana. Nela, há a criação de um distanciamento moral entre o espectador e o agente. Há um espaçamento moral inerente à individualidade do ser humano. Tal espaçamento moral é mitigado pela simpatia, é verdade, mas encontra-se longe de ser por ela totalmente suprimido.

As percepções morais do espectador não podem, desta maneira, ser entendidas simplesmente como apreensões imediatas. Aqui é fundamental notar que Smith está promovendo uma importante sofisticação na tradição epistemológica moral a que pertence, isto é, no emotivismo moral. Viu-se na primeira parte desta pesquisa que alguns dos principais sistemas morais emotivistas, de quem Smith herdaria a tradição e os problemas fundamentais, baseavam-se em um sensualismo (ou sensorialismo) moral, isto é, haveria um senso ou sentido moral, que apreenderia de maneira imediata das ações sua conformidade ou inconformidade com a moralidade. Tal senso moral funcionaria tendo como exemplo o que ocorria com o senso estético, que apreenderia imediatamente a beleza ou a fealdade de uma cena ou obra de arte. A estetização da moral dava-se, assim, por meio de um imediatismo sensorial, como se nosso corpo tivesse uma faculdade capaz de apreender diretamente dos objetos sua qualidade de moral ou imoral, como faria, entendia-se, com o belo e com o feio. Assim, o senso moral teria como paradigma de funcionamento o senso estético, de maneira que à moralidade se aplicava a mesma lógica esteticista. A avaliação moral das ações seria comparável à avaliação estética de quadros de pintura. Segundo os pensadores que compartilhavam esta linha de sensualismo moral, quando vemos uma pintura nossos sentidos apreendem imediatamente suas cores, suas formas, suas proporções e até suas texturas, nos levando a julgar tais pinturas agradáveis ou desagradáveis, conforme se adequem ou não a nosso senso estético. Quanto mais adequados tais fatores sejam ao nosso senso estético, mais bela será por nós considerada a pintura. Quanto menos, menos bela. O mesmo, segundo eles, ocorreria com a avaliação moral das ações. Ao vermos uma ação sendo efetivada, há em nosso organismo um senso ou sentido moral que apreende, de modo imediato, se aquela ação a ele se adéqua ou não.

Como um quadro, uma ação seria observada e avaliada de maneira passiva pelo espectador, dele emergindo natural e imediatamente um julgamento da conformidade moral de tal ação.

Este sensualismo moral tornava o problema do emotivismo moral relativo ao livre-arbítrio mais patente. Da imediatez da apreensão da moralidade ou imoralidade de uma ação decorre um determinismo que é incompatível com a ideia de que somos livres para agir da maneira como bem entendermos. Se alguém possui ou não, naturalmente, um senso ou sentido moral que funcione adequadamente, não pode ser digno de honras ou reprimendas por agir de acordo ou desacordo com tal senso. A avaliação moral — a exemplo de sua inspiradora, a avaliação estética — funcionaria de forma imediata, materialista, por assim dizer, não deixando espaço de decisão para o agente, que, ou bem possuía um senso moral adequado e podia conformar seu comportamento a isso, ou bem não o possuía, de maneira que se tornaria impossível a ele se ajustar, sem culpa própria, às exigências sociais de moralidade. Agir imoralmente, desta maneira, somente poderia ser causa de responsabilização em um sentido muito impróprio, da mesma maneira como é culpado alguém a quem, faltando senso estético, se veste muito mal.

Percebendo a armadilha epistemológica que o sensualismo moral havia armado à tradição emotivista moral, Smith procura sofisticar o emotivismo moral, sem — deixe-se claro — abandoná-lo. A concepção de que a avaliação moral é fruto imediato de um senso ou um sentido é expressamente rejeitada por Smith, quando ele diz, como já vimos, logo no segundo parágrafo de TMS, que “nossos sentidos jamais poderão nos informar” sobre o sofrimento de um irmão, nunca podendo “nos carregar para além de nós mesmos”. Ao dizer isso, Smith está justamente querendo ajustar o emotivismo moral, através de uma sofisticação, para que abandone o sensualismo moral, rumo a um novo esquema interpretativo da avaliação moral: o sentimentalismo moral. E nesta passagem, dentro do emotivismo, de sensualismo para sentimentalismo, a imaginação será o elemento inovador fundamental.

Ao refinar o emotivismo moral, superando o sensorialismo moral e convolvendo-o em um sentimentalismo moral, Smith consegue reinventar, em certa medida, a tradição filosófica moral a que pertence. Tal reinvenção dá um grau de sofisticação ao emotivismo moral que faz com que a incompatibilidade entre emotivismo moral e livre-arbítrio — e, conseqüentemente, responsabilização moral — torne-se bem menos óbvia. Isto porque o que no sensualismo moral era uma apreensão imediata da moralidade ou imoralidade de uma ação agora passa a ser intermediado pela imaginação. E, nesta sofisticação consistente

na intermediação da imaginação entre as preensões sensoriais e os julgamentos morais, o espaçamento permitido entre agente e espectador será peça fundamental. Isto por que a principal crítica ao sensualismo moral era justamente a imediatez da avaliação moral. Ao mediatizar a apreensão sensorial com a imaginação para chegar a uma avaliação moral imaginativa, Smith parece ter se livrado do problema.

Parece, mas não se livra. Um dos principais objetivos da presente pesquisa é mostrar como esta sofisticação, embora tenha camuflado esta incompatibilidade entre emotivismo moral e livre-arbítrio, não a resolve. O problema da liberdade é, na verdade, irresolúvel dentro da tradição emotivista moral. A única forma de conciliar o livre-arbítrio e a responsabilização moral é a retomada de um aspecto prático da racionalidade, que negaria, desta forma, o emotivismo moral. Ao interpor a imaginação entre a apreensão sensorial e a avaliação moral, Smith cria um jogo de reflexos, consistente na constante aplicação da imaginação simpatética, que forma um labirinto de espelhos, onde permanece muito bem escondida essa dificuldade essencial de qualquer sistema moral baseada no emotivismo, a dificuldade de conciliar a emoção como fonte de ação e a liberdade de agir, com a consequente responsabilidade por tal ação.

Com isso, consegue camuflar, de forma bastante notável, o problema filosófico enfrentado por seus antecessores. E faz tudo isso através do uso da imaginação aplicada à avaliação moral, ou seja, através da imaginação simpatética, que, ao mesmo tempo em que impede que as pessoas permaneçam alheias umas às outras em suas individualidades, permite que se crie a ilusão de abertura de um espaçamento entre a situação e a ação, um distanciamento crítico entre o situar-se e o agir. Com isso, a liberdade de agir parece tornar-se possível em um sistema moral baseado no emotivismo. Tal possibilidade, entretanto, é ilusória, não passando de uma ilusão de ótica causada pelo jogo de espelhos da imaginação simpatética.

A chave para se entender o caráter ilusório da solução do conflito entre emotivismo moral e livre-arbítrio parece ser, portanto, o novo elemento introduzido como intermediário: a imaginação. Com a sofisticação propiciada por Smith, tanto a tradição aristotélico-tomista, quanto a tradição do emotivismo moral passam a contar com um intermediário entre a apreensão sensorial e a avaliação moral. A diferença é que a primeira vê tal intermediador na razão prática, enquanto a segunda, na imaginação simpatética. Cumpre, então, entender com maior precisão esta diferença, que muitas vezes parece um tanto nebulosa, entre imaginação e razão prática.

Como o próprio nome diz, a imaginação está ligada à ideia de formar imagens

mentais. Na imaginação simpatética smithiana, o espectador assiste a uma ação, imagina-se nos lugares dos agentes daquela ação, cria imagens mentais das situações a que cada um deles está submetido, retorna à sua própria situação e pode então avaliar o que sente com relação à ação assistida. À apreensão sensorial da ação humana avaliada não segue imediatamente uma avaliação moral da conduta dos agentes, mas antes é preciso que o espectador crie imagens mentais da situação de cada um dos agentes, para que depois, ao se imaginar em suas peles, examine como se sente com relação àquela ação. Aparentemente, portanto, existe um distanciamento moral entre a apreensão sensorial da ação e sua avaliação moral, que seria ponteadado pela imaginação de, ao se colocar no lugar de outrem, criar a imagem mental de sua situação. Ocorre, entretanto, um problema, que mostrará por que o distanciamento é apenas ilusório. A imaginação é, por si só, incapaz de gerar significação. A simples criação de uma imagem mental não confere qualquer significado àquela imagem.

Dizer que a significação pode ser atribuída a uma imagem mental, ou mesmo a uma série de imagens mentais, seria um erro. Imaginemos um exemplo em que uma pessoa deve explicar para alguém que não tenha a menor noção de geometria, somente por meio de imagens, o que é um triângulo, mas sem usar de palavras. A pessoa encarregada da explicação mostra primeiramente a figura de um triângulo equilátero, e afirma ser aquilo um triângulo. Em seguida, se for mostrado para a mesma pessoa um triângulo obtuso, ela certamente ficará em dúvida quanto a ser aquilo um triângulo ou não, e com razão. Pois ela pode pensar que há semelhanças entre uma e outra figura, pode ver que ambas têm três lados e, se for muito observadora, perceberá que em ambas a soma dos ângulos internos é igual a cento e oitenta graus. Mas ela não saberá se essas coincidências são condições suficientes para que tanto uma quanto a outra figura sejam consideradas “triângulos”. E isto justamente por que lhe falta o significado da palavra “triângulo”.

O filósofo John Searle escreve que “a chave para o significado é simplesmente que deve ser parte das condições de satisfação (no senso de requerimento) da minha intenção que as condições de satisfação (no sentido de coisas requeridas) deveriam elas mesmas ter condições de satisfação” (SEARLE, 1983, p. 28). Em outras palavras, isto quer dizer que significado existe apenas quando um conteúdo intencional vem junto com uma forma de externalização adequada. No exemplo do triângulo, a pessoa para quem se mostrou a imagem do triângulo equilátero não tem como saber se a imagem de outro triângulo satisfaz ou não as condições requeridas para que algo seja considerado um triângulo.

Poderia se contra-argumentar que, após uma série de imagens ter sido mostrada,

coabrindo uma diversidade de situações que poderiam levantar dúvidas, a pessoa poderia reconhecer as situações em que estaria ou não lhe sendo apresentado um triângulo. Entretanto, este contra-argumento contaria, em primeiro lugar, com a hipótese absurda de que a infinidade de triângulos concebíveis, com os seus mais variados tamanhos e formas, fosse absolutamente coberta pela demonstração de imagens.

Entretanto, mesmo que tal hipótese absurda pudesse ser preenchida, ainda assim haveria um problema na identificação do triângulo adequado: a pessoa não tem a intencionalidade do que seria o significado de um triângulo. Ao se mostrar um triângulo para ela, é possível, claramente, que ela o encaixe como idêntico a um dos inúmeros triângulos apresentados anteriormente, e confirmar que se trata de um triângulo. Entretanto, se ela se mantiver apenas no nível da imaginação, isto é, das imagens mentais que lhe vem à cabeça (sem delas formar uma concepção de triângulo, que já seria um movimento mental diferente do da mera imaginação), ela não contará com o significado de um triângulo, mas apenas com inúmeros, quase infinitos, exemplos de amostras de triângulos, sendo que as duas coisas não se confundem. No caso da mera amostra infinita de exemplares de triângulos, faltando a concepção do que seria um triângulo, não haveria a intencionalidade na significação de “triângulo”, de maneira que as condições de satisfação permaneceriam desconhecidas, sendo conhecida apenas a totalidade de manifestações do significado, mas não seu significado propriamente dito.

John Searle desenvolveu um experimento mental interessante pensando nesta distinção. Trata-se do famoso experimento mental do “Quarto chinês” (*Chinese Room*). Nele, o filósofo supõe que uma pessoa que não conhece nada da escrita chinesa fosse trancada em um quarto com um grande conjunto de caracteres chineses. Em seguida, ela recebe um segundo conjunto de caracteres chineses, e um livro de instruções, escrito em sua língua nativa, instruindo-a sobre como relacionar cada caractere do primeiro grupo com os do segundo. Suponha-se agora que ela tenha adquirido tamanha prática no manejo das instruções que, do ponto de vista externo — isto é, do ponto de vista de quem está fora do quarto no qual ela está trancada — as suas respostas às perguntas formuladas são absolutamente indistinguíveis das dos falantes nativos de chinês. A questão é que, do ponto de vista externo, as respostas dadas pela pessoa trancada, na sua língua nativa e em chinês, são igualmente boas. Mas, no caso do chinês, ao contrário do que ocorre com sua língua nativa, a pessoa produz respostas manipulando símbolos formais não interpretados. A falta de conhecimento semântico, que no caso do exemplo Searle atribui aos computadores, pode ser aplicada a alguém que só trabalha com a imaginação, no sentido de reter a

imagens mentais das coisas representadas, sem deduzir sua concepção semântica.

O exemplo dos triângulos acima citado é uma referência a uma afirmação de John Locke, ao dizer que formar a ideia geral de triângulo exige habilidade, “porque ela não pode ser oblíqua, nem retangular, nem isósceles, nem escaleno, mas todos e nenhum desses a um só tempo” (KENNY, 2010, p. 612). A ideia de Locke, decorrente de sua teoria da linguagem, de que se pode formar uma ideia geral de triângulo apenas por meio de imagens mostra o absurdo que é entender que a imaginação, sozinha, é capaz de atribuir significação às coisas. Justamente criticando esta passagem, Anthony Kenny mostra como é impossível atribuir a imagens exclusivamente a concepção de algo. Sua crítica dirigida a Locke pode ser aplicada à imaginação simpatética de Smith em um sentido que será mais adiante aprofundado:

Para usar uma imagem, ou uma figura, para representar um *X*, alguém já deve ter um conceito de um *X*. Uma imagem não carrega em sua face qualquer determinação do que ela representa. Uma imagem de uma folha de carvalho, como um desenho de uma folha de carvalho, pode representar uma folha, uma árvore, uma realização de um escoteiro, uma graduação militar, e muitas outras coisas. E conceitos não podem ser adquiridos simplesmente por arrancar características das imagens. O que alguém tira de uma imagem de azul para que a use como uma imagem de cor? De qualquer forma, há conceitos a que nenhuma imagem corresponde: conceitos lógicos, por exemplo, como aqueles correspondentes a “algum” ou “não” ou “se”. Há outros conceitos que nunca podem ser desambiguamente derivados de imagens, por exemplo, conceitos aritméticos. (KENNY, 2010, p. 612, tradução livre do autor)

O conceito de imaginação de Smith deve muito a Hume. Griswold chega a dizer que, “em sua afirmação do papel fundamental da imaginação na vida e cognição humana, Smith não foi (e não pretendia ser) radicalmente inovativo; sua ênfase na imaginação, e até mesmo em sua capacidade criativa, inquestionavelmente representa uma apropriação de Hume” (GRISWOLD JR., 2006, p. 22).⁶⁶ De fato, embora existam algumas diferenças entre o funcionamento da imaginação em Smith e em Hume, não há dúvidas de que muito do papel da imaginação desempenhada na filosofia de Smith deve muito a Hume, especialmente no que tange a esta identificação empiricista entre pensar e imaginar.

Comentando acerca da imaginação em Hume, Anthony Kenny diz que esta

⁶⁶ Ao falar desta apropriação de Hume do papel dedicado à imaginação por Smith, Griswold cita fontes bibliográficas bastante esclarecedoras da questão, dentre elas D. D. Raphael, “‘The True Old Humean Philosophy’ and its Influence on Adam Smith”; “David Hume: Bicentenary Papers”, ed. G. P. Morice (Edinburgh, 1977), p. 23-38; e também M. J. Ferreira, “Hume and Imagination: Sympathy and ‘The Other’” em “International Philosophical Quarterly”, n. 34, 1994, p. 39-57.

“identificação empirista entre pensar e imaginar é levada a um ponto extremo na filosofia de Hume”. Entretanto, Hume buscará promover uma sofisticação do empiricismo de Locke (e de Berkeley também), ao fazer a distinção entre duas classes de percepção, impressões e ideias, embora trate todas como ideias em sentido amplo. Hume diz que a distinção entre sentir e pensar é conhecida por todos. Sentir seria uma questão de impressões: sensações e emoções. Pensar, por sua vez, envolve ideias (em sentido estrito): o tipo de coisas que vêm à cabeça do leitor enquanto acompanha o seu *Tratado* (*Treatise*), por exemplo. Assim, para Hume as ideias são imagens mentais. Ele diz que elas são como as impressões, com a ressalva de que são menos fortes e vívidas. As ideias simples seriam cópias, menos intensas e vívidas, das impressões, mas essa afirmação de Hume não deve ser tratada ela própria como uma definição, pois ele apela somente para a experiência para confirmá-la. De tempos em tempos ele convida o leitor a se examinar para verificar os princípios que aponta, e desafia o leitor a produzir contraexemplos (KENNY, 2010, p. 612-613).

Para entender esse apelo exclusivo de Hume à experiência, vejamos um exemplo dado por ele. Hume diz que alguém que tenha nascido cego não tem ideia das cores. É verdade que ele mesmo, neste caso, fornece um contra-argumento, ao dizer que, embora alguém que não tenha conhecido nenhuma cor não tenha ideia de cor, outra pessoa que tenha conhecido todas as cores, exceto uma tonalidade particular de azul, poderá criar uma escala gradual das cores que conhece, e claramente se sensibilizará com a existência de um vão maior entre as tonalidades próximas do azul do que o existente entre as outras cores. E, por meio de sua imaginação, poderá suprir a deficiência daquela tonalidade de azul, mesmo que esta nunca tenha sido conhecida por seu sentido (HUME, 1978a, II.17). Para Hume, entretanto, “este exemplo é tão singular que dificilmente desmereceria nossa observação, e não é meritório de, por si só, nos fazer alterar nossa máxima geral”, ou seja, a máxima geral humeana de que “não há ideia sem impressão que a anteceda” não é descartada pelo contraexemplo por ele mesmo dado.⁶⁷

⁶⁷ “There is, however, one contradictory phenomenon, which may prove that it is not absolutely impossible for ideas to arise, independent of their correspondent impressions. I believe it will readily be allowed, that the several distinct ideas of colour, which enter by the eye, or those of sound, which are conveyed by the ear, are really different from each other; though, at the same time, resembling. Now if this be true of different colours, it must be no less so of the different shades of the same colour; and each shade produces a distinct idea, independent of the rest. For if this should be denied, it is possible, by the continual gradation of shades, to run a colour insensibly into what is most remote from it; and if you will not allow any of the means to be different, you cannot, without absurdity, deny the extremes to be the same. Suppose, therefore, a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly acquainted with colours of all kinds except one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that colour, except that single one, be placed before him, descending gradually from the deepest to the lightest; it is plain that he will perceive a blank, where that shade is wanting, and will be

Para Kenny, esta postura arrogante de Hume com relação ao experimento mental por ele mesmo proposto faz com que seja possível questionar a genuinidade do comprometimento de Hume com o método experimental de estudo da mente. Ele diz que “esta desdenhosa exclusão de um contraexemplo deve colocar em questão a genuinidade do comprometimento de Hume ao ‘método experimental’ no estudo da mente”, de maneira que Hume avança, resolutamente, ao afirmar o princípio “não há ideia sem impressão antecedente”, mesmo que alguns experimentos mentais mostrem o contrário (KENNY, 2010, p. 613).

O critério da vivacidade, que já havia sido utilizado para distinguir ideias e impressões, seria ainda usado por Hume em uma nova subdivisão, a distinção entre “ideias da memória” e “ideias da imaginação”. As ideias da memória seriam muito mais vívidas e fortes do que as da imaginação. Assim, as ideias da memória “pintariam seus objetos com cores mais nítidas do que quaisquer umas que fossem empregadas” pelas ideias da imaginação. Além da vivacidade, há um segundo critério que poderia ser usado para se estabelecer a divisão entre estes dois tipos de ideias. Ambas, de acordo com sua já vista máxima geral, deveriam ser precedidas por uma impressão correspondente, mas a diferença entre elas seria que as ideias da imaginação, ao contrário das ideias da memória, não estariam vinculadas à ordem no espaço e no tempo de suas impressões originais. Assim, ideias da memória e ideias da imaginação se distinguiriam pela vivacidade e pela ordenabilidade, sendo que as ideias da memória são, ao mesmo tempo, mais vívidas e ordenáveis, enquanto as da imaginação são menos vívidas e desvinculadas de qualquer ordenabilidade.

Hume, dessa maneira, pensa na memória como revivescimento na mente de séries de eventos passados. Mas aqui Kenny faz uma observação muito interessante. Hume não respeita que exista distinção entre diversos tipos de memória, tratando todas como revivescimento mental de séries de eventos passados. Kenny exemplifica ao dizer que “se lembrar da data da Batalha de Hastings, se lembrar de como fazer um omelete, ou se lembrar do caminho de Oxford para Londres são muito diferentes uma das outras. E assim são outros tipos diferentes de memória”. Paralelamente a estes diversos tipos de memória,

sensible that there is a greater distance in that place between the contiguous colours than in any other. Now I ask, whether it be possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, though it had never been conveyed to him by his senses? I believe there are few but will be of opinion that he can: and this may serve as a proof that the simple ideas are not always, in every instance, derived from the correspondent impressions; though this instance is so singular, that it is scarcely worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim”. (HUME, 1978a, II.17)

haveria também diversas atividades mentais que seriam cobertas pelo termo “imaginação”. Por exemplo, consistiriam em diferentes atividades imaginativas: (i) a hipotetização (Imagina o que seria do mundo se todos se comportassem desta maneira!); (ii) o erro de percepção (Tem alguém batendo na porta ou é só minha imaginação?); e (iii) a originalidade criacional (*Senhor dos Anéis* é um trabalho de extraordinária imaginação!). A crítica a ser feita, portanto, é que o tratamento de Hume para a memória e para a imaginação tenta empacotar uma grande variedade de eventos mentais, capacidades, atividades e erros em uma única “camisa de força” (KENNY, 2010, p. 614).

Em alguns casos específicos, de fato, o tratamento de Hume parece se encaixar bem. Ouvir um pássaro cantar e tentar recapitular mentalmente a melodia ou olhar para uma amostra de papel-parede e reproduzir sua imagem mental após fechar os olhos seriam exemplos em que o tratamento da memória e da imaginação de Hume de fato se encaixaria. Mas, mesmo nestes casos, segundo Kenny, embora haja coincidência de resultados do que seria memória e imaginação, haveria um problema com o tratamento dispensado por Hume. Isto porque, na verdade, a diferença entre o pássaro cantando e a reprodução os sons na mente, ou entre eu ver a imagem da amostra de papel-parede e eu rever a imagem na mente, é que nos primeiros casos (pássaro cantando e ver a imagem do papel-parede) haveria estímulos externos, e, nos segundo casos (reproduzir o som mentalmente ou rever a imagem mentalmente), haveria apenas eventos mentais internos. Hume, entretanto, aceitando a tese empiricista de que tudo o que nós conhecemos são nossas próprias percepções, perde esta diferença de vista. Assim, para Hume, ouvir um pássaro cantando não seria uma relação entre eu e o pássaro, mas o meu encontro com um vívido som de canto de pássaro. A vida seria apenas uma sucessão de introspecções, uma após a outra, que se diferenciariam entre si apenas pelo grau de vivacidade com que surgiriam. Assim, ao perder de vista a diferença entre as impressões serem frutos de estímulos externos e as ideias serem processos mentais apenas internos, Hume é obrigado a trabalhá-las como se, entre elas, houvesse apenas uma mera diferença gradual, sendo as impressões mais vívidas e fortes e as ideias menos. Com isso, deixa de entender que há coisas que não se resumem a introspecções internas de nossa mente, mas são atualmente e de fato causadas por estímulos externos a ela.

É exatamente com base nessa compreensão de que a distinção entre impressões e ideias é, meramente, uma diferença de grau que Hume, e Smith também, acreditam poder substituir a racionalidade prática pela imaginação. Sendo as ideias distintas das impressões apenas porque vêm à mente com menor intensidade e vivacidade, não há uma diferença

lógica que impeça de substituir a razão (prática) pela imaginação (simpatética). O que antes era racional (prático), agora passa a ser imaginativo. E, sendo a imaginação, enquanto ideia, meramente uma “cópia da impressão”, de alguma forma ainda seria a impressão, isto é, os sentidos e as emoções, que estariam encarregados agora da moral. Tentando fazer ficar mais claro, para Hume, e Smith em sua esteira, “toda ideia deve ser antecedida por uma impressão”.⁶⁸ As impressões consistem em sensações e em emoções. Assim, toda ideia deve ser antecedida por uma sensação ou por uma emoção. As ideias apenas se diferenciam das impressões por serem delas cópias menos intensas. Assim, toda ideia é uma cópia menos intensa da sensação ou emoção que a precedeu. A imaginação, quando comparada à memória, mostra-se menos intensa e desvinculada de ordenação, de maneira que as ideias da imaginação são as menos intensas e ordenadas das ideias. Ou seja, as ideias da imaginação são cópias, menos intensas e desvinculadas de ordenação, das sensações e emoções que a antecederam. Assim, vemos que a finalidade da imaginação simpatética na epistemologia moral humeana e smithiana é apenas obter cópias — as menos intensas e mais desordenadas — das sensações e emoções que a antecederam.

Mas o importante é ver que não há diferença de grau entre ideias e impressões, não há diferença de grau entre imaginação e sensações ou emoções. Smith sofisticava o emotivismo moral ao substituir a avaliação moral imediata decorrente da apreensão de um pretenso senso ou sentido moral do sensualismo moral pela imaginação simpatética. Com isso, aparenta ter resolvido o problema da compatibilização entre livre-arbítrio, de um lado, e responsabilização moral, de outro. Entretanto, Smith apenas escondeu tal problema dentro do labirinto de espelhos criado pela imaginação simpatética. Para mostrar como o problema ainda se encontra ali, escondido nos alicerces de seu sistema moral, se faz necessário examinar sua concepção de imaginação, que é em muito tributária da imaginação humeana. E, ao se examinar a imaginação simpatética de Smith, se vê que a ilusão de resolução do problema do livre-arbítrio é um truque que decorre da descoloração de vivacidade a que a imaginação corresponde quando comparada às sensações e emoções. A evidência em que o sensualismo moral de Hutcheson e Lord Kames deixava o problema do livre-arbítrio se devia à imediateidade com que as sensações, com suas cores fortes, avaliavam diretamente a conduta moral. A sofisticação promovida por Smith consiste

⁶⁸ “We may prosecute this enquiry to what length we please; where we shall always find, that every idea which we examine is copied from a similar impression. Those who would assert that this position is not universally true nor without exception, have only one, and that an easy method of refuting it; by producing that idea, which, in their opinion, is not derived from this source. It will then be incumbent on us, if we would maintain our doctrine, to produce the impression, or lively perception, which corresponds to it”. (HUME, 1978a, II.14)

justamente em descolorir a força e a intensidade das sensações e das emoções na avaliação moral. E tal descoloração é feita por meio da imaginação, cujas ideias seriam apenas cópias das sensações e emoções que a antecederam, mas cópias menos intensas e desvinculadas de ordenação. Entretanto, sendo cópias das impressões (sensações e emoções) logicamente em nada diferem delas. Assim, o governo da avaliação moral da conduta humana continua sendo feito pelas mesmas sensações e emoções, só que agora por meio de suas cópias atenuadas. Continua, portanto, não havendo espaço para a liberdade humana, pois permanece não havendo espaço para a atribuição de significação, uma vez que se julga que bastaria a mera apresentação sensorial de inúmeras imagens (a imaginação) para se realizar a avaliação moral, como se das meras imagens apresentadas se fosse possível extrair algum sumo semântico. Mas as imagens, em si, não dizem nada a respeito da condição de satisfação exigida por uma atribuição funcional, isto é, a atribuição de uma finalidade não pode ser compreendida pela mera exposição de imagens, por maior que seja o número de imagens apresentadas. Sendo as ideias da imaginação apenas cópias das sensações e emoções, embora cópias menos intensas e sem vinculação à ordenação, permanece o ser humano sem o poder de atribuir significação às coisas. E, com isso, permanece o ser humano incapaz de ser livre, pois a liberdade depende da capacidade de atribuir funções por meio de palavras (ou símbolos). A capacidade de atribuir significação é um requisito lógico para a possibilidade de existência da liberdade, entendendo-se o termo “liberdade”, aqui, em seu sentido forte, de se atribuir finalidades, e não em seu sentido fraco, de meramente não encontrar obstáculos à realização de finalidades que naturalmente teriam sido atribuídas.

E, sem esse poder, apenas o instintivo governa nossas ações, em nada se diferenciando o ser humano dos demais animais. Com essa indistinção ontológica (meramente de grau), entre seres humanos e animais, o problema decorrente da teoria da ação hobbesiana permanece presente na filosofia moral humeana e smithiana. A este respeito, Thomas Pink, em seu excelente livro “Free Will”, discorre sobre a mudança na epistemologia moral provocada por Hobbes. Primeiramente, é preciso dizer que:

o que Hobbes essencialmente fez foi reter a tradicional teoria da ação animal, mas estendendo-a para incluir as ações humanas também. Para Hobbes, a ação humana é meramente uma forma mais complexa da ação animal. Toda ação, humana ou animal, ocorre precisamente da mesma forma — como ação voluntária, e como um mero efeito de desejos ou motivações passivos. A única diferença no caso humano é que, graças a nossa maior inteligência, os desejos que causam nossas ações são mais

variados e complexos. (PINK, 2004, p. 59, tradução livre do autor)

Segundo Kenny, ao comentar sobre Hume — mas, novamente, palavras que poderiam ser aplicadas a Smith, dada a proximidade de suas ideias a respeito da imaginação e do papel por ela desenvolvido na epistemologia moral —,

seria injusto culpá-lo [Hume] por sua filosofia psicológica ser tão imatura: ele herdou de seus antecessores do século dezessete uma filosofia da mente empobrecida, e ele é frequentemente mais cândido que eles ao admitir as lacunas e incoerências na tradição empiricista. Os *insights* que fizeram dele um grande filósofo podem ser desemaranhados de seu empacotamento psicológico, e continuar a provocar reflexão. (KENNY, 2010, p. 615, tradução livre do autor)

O empacotamento psicológico a que Kenny está se referindo é precisamente esta distinção meramente gradual entre ideias e impressões, levando, portanto, a uma identificação total entre pensar e imaginar, sendo ainda que imaginar se reduziria à apresentação de imagens mentais, sem referência aos significados semânticos das ideias que se pretende mostrar. Com isso, faltam as condições de satisfação que conferem significados às coisas e, uma vez que o ser humano é destituído, nesta filosofia moral, de poder de atribuir significados e, logo, funções, às coisas com as quais convive, ele é também destituído de sua liberdade, no sentido forte de se atribuir a si próprio finalidades.

Kenny se refere a uma atenuação da culpa de Hume por sua “imatura” filosofia da mente, dada a herança intelectual que lhe foi legada. Na primeira parte desta pesquisa se buscou, justamente, compreender qual era e como foi construída tal herança epistemológica deixada pelos antecessores escoceses de Smith, os mesmos de Hume. Agora, nesta segunda parte, a busca é por entender como Smith trabalhou tal herança, sofisticando-a, mas ao mesmo tempo mantendo seu problema epistemológico fundamental: a questão do livre-arbítrio na tradição emotivista moral. Nos próximos capítulos se buscará entender como a irresolução deste problema se manifesta em uma visão fatalista e naturalizada da filosofia moral e da jurisprudência natural smithiana, e de suas instituições, o que terá reflexos profundos, inclusive, na política econômica por ele proposta.

Antes disso, entretanto, há algo que precisa ser mais bem compreendido. No mesmo contexto crítico em que condenou como “imatura” a filosofia da mente de Hume, Kenny ainda diz que “há algo de lamentável na ilusão de Hume de que apresentando suas poucas e dispersas observações sobre a associação de ideias ele estava fazendo pela epistemologia o que Newton fez pela física” (KENNY, 2010, p. 615). A menção a uma

tentativa de transposição da metodologia newtoniana à epistemologia em geral não é gratuita, e trata-se de aspecto fundamental a ser considerado no sistema de conhecimento de Smith.

A imaginação simpatética será mais bem examinada ao longo dos próximos capítulos, especialmente nos capítulos que tratam da filosofia moral e da jurisprudência natural da obra de Smith. Agora, entretanto, buscando compreender a relação de Smith com as ciências naturais e, conseqüentemente, com o método newtoniano, tido como paradigma delas, será examinado outro aspecto da imaginação: a imaginação simpatética, ou a ciência como imaginação.

Assim, no caso da imaginação simpatética smithiana, há duas possibilidades. Ou Smith entende que, por meio da imaginação, isto é, por meio da criação de imagens mentais, seu espectador alcance conceitos morais, o que seria logicamente inviável pela impossibilidade de se extrair significação de tais imagens, por haver uma ausência de conhecimento das condições de satisfação do significado, além de faltar o aspecto interno da significação, isto é, do aspecto semântico. Ou, ao dizer que o movimento simpatético se trata apenas de imaginação, ele estaria, na verdade, incluindo outras operações mentais racionais (práticas), que fariam com que suas conclusões morais, longe de serem constatações ontológicas, sejam afirmações deontológicas passíveis de crítica racional (prática). No primeiro caso, o emotivismo moral com base na imaginação simpatética (ou o sentimentalismo moral) seria inviável, por não permitir a atribuição de significado que possibilitaria ao espectador realmente emergir de seu confinamento individual para ter contato com objetos de criação intersubjetiva racional. No segundo caso, Smith estaria exposto à crítica de sua deontologia de acordo com os parâmetros teleológicos intencionalmente atribuídos, que pretende evitar ao entender que sua filosofia moral é apenas uma referência a uma ontologia que já estaria dada pela natureza humana. Em qualquer um dos dois casos, alguma das partes da filosofia moral smithiana precisaria ser repensada. No primeiro, precisaria ser repensado o papel atribuído à imaginação, no lugar da razão prática, para intermediar a relação entre apreensão sensorial e avaliação moral da conduta humana. No segundo, precisaria ser reformulada a afirmação de Smith de que as conclusões de sua filosofia moral são meramente constatações ontológicas da natureza humana, não passíveis de críticas acerca de como as coisas deveriam ser, pois se fundamentariam em constatações de como as coisas inescapavelmente são.

O mais interessante disto tudo é que Smith promove esta recuperação de um espaço de avaliação moral do agente (distanciamento entre situação e ação) no emotivismo moral

não tanto tentando alçá-lo a um patamar de racionalidade, mas fazendo justamente o contrário: tentando demonstrar que mesmo a racionalidade científica, empírica, não é assim tão racional como se suporia, mas é, também ela, fruto da imaginação humana, a preencher as lacunas de nosso conhecimento com suposições que não podem ser empiricamente provadas, mas que funcionam para, ao menos, acalmar nosso anseio de ver ordem e sistematicidade em um mundo que, do contrário, seria som e fúria.

Embora Smith não possa propriamente ser chamado de um cético, neste ponto, que é fundamental a todo seu sistema filosófico, ele se aproxima de forma bastante acentuada do ceticismo, especialmente de um de seus principais pensadores, David Hume, amigo pessoal e interlocutor filosófico permanente de Smith.

Portanto, para entendermos a reinvenção que Smith faz da distinção entre razão prática e razão especulativa, confundindo-as as duas dentro da capacidade imaginativa, será visto, em primeiro lugar, como Smith encarou o conhecimento científico-teorético e, depois, o conhecimento prático.

4.4 Imaginação teorética: a ciência como elegância

“A vida é uma história contada por um idiota, cheia de som e fúria, nada significando”. Esta frase de Shakespeare em seu *Macbeth* poderia ilustrar bem o que, para Smith, seria a primeira impressão que o ser humano tem do mundo. Uma cacofonia sem sentido, em que múltiplos fenômenos ocorrem isoladamente uns dos outros e sem que haja entre eles qualquer ligação explicativa, isto seria o mundo visto pela primeira vez. Entretanto, algo em nossa mente permaneceria extremamente insatisfeito, e mesmo perturbado, com essa visão cacofônica dos fenômenos. Nossa mente não descansaria nesta ideia de que os fenômenos existem isoladamente e de que nenhuma ligação explicativa entre eles poderia ser encontrada. Nossa mente passaria, então, a procurar nos múltiplos fenômenos ligações que mostrem alguma inter-relação entre uns e outros. Nossa mente buscaria ordená-los de alguma forma, por meio de algum critério. Procuraria, assim, encaixá-los dentro de uma explicação compreensiva, uma explicação que domesticasse sua singularidade dentro do repouso da sistematicidade.

Esta busca por harmonia, ordem, completude e coerência seria uma característica natural de nossa mente, de maneira que esta busca por sistematicidade seria um fim naturalmente almejado por ela. Haveria algo em nossa natureza que procura nos fenômenos certa ordem, busca neles alguma lógica, intenta neles certa coerência. Haveria

algo em nossa mente ávido por harmonia e completude, que almejaria encontrar uma precisão praticamente estética no concerto de múltiplos fenômenos que se dá diante de nossos sentidos. A mente humana assistiria o universo, assim, como quem assiste a uma peça de teatro ou como quem ouve uma sinfonia, buscando precisão, harmonia e lógica no conjunto de eventos que se apresentam. A mente humana buscaria, enfim, uma elegância sistemática no conjunto de eventos e fenômenos a ela apresentados.

Para Smith, essa característica da mente humana, sempre ávida por harmonia e ordem no mundo, poderia ser notada nas mais diversas áreas do conhecimento humano. Nas ciências naturais, na política, na economia, na religião e em muitas outras. A busca pela completude, coerência e ordenação estaria presente até mesmo nas ciências mais abstrusas (“*abstruser sciences*”), como chamadas por Smith. No TMS, Smith dá o exemplo da matemática. Segundo ele, o que faz com que a mente se maravilhe com a perfeição e precisão de uma complexa operação matemática não é sua utilidade. Tal utilidade pode ser muitas vezes bastante indireta e dificilmente vislumbrada pela mente. Ou, dependendo do nível de abstração da operação matemática, pode ser, até mesmo, que ela seja absolutamente desprovida de qualquer utilidade prática. Mas, ainda assim, a operação matemática complexa seria, por si, admirável. Assim, Smith conclui que, não sendo a utilidade da operação matemática o que leva as pessoas a admirarem, a admiração residiria meramente na busca por harmonia, precisão e completude, enfim, na beleza da ordenação lógica sistemática (TMS, IV.2.7).

O fato de se encontrar essa busca por elegância sistemática nas mais diversas áreas do conhecimento humano está longe, para Smith, de ser uma coincidência. Na verdade, seria justamente essa busca que tornaria possível o conhecimento humano. Ele só foi — e constantemente é — forjado graças a este desejo da mente humana de colocar o mundo em uma ordenação racional, de atribuir a ele uma elegância sistemática. O direcionamento da mente humana ao ideal de sistematicidade é a causa de todo conhecimento humano. As teorias científicas surgem como tentativas da mente humana de compreender aquilo que ainda não foi adequadamente encaixado dentro de uma concepção sistemática coerente e lógica. Os fenômenos que ainda não foram suficiente e adequadamente encaixados dentro da elegância de um sistema de conhecimento permanecem sendo os maiores desafios científicos. Teorias científicas são, muitas vezes, tentativas de preencher lacunas de um sistema de conhecimento que se pretende completo e coerente. E, nesta busca constante e incansável em que o homem se encontra para domesticar a multiplicidade de eventos dentro de um sistema compreensivo, a imaginação desenvolve um papel fundamental.

A importância da imaginação na formação do conhecimento científico é tamanha que Smith chega a anunciar que “todos os sistemas filosóficos são mera invenções da imaginação” (*Astronomy*, IV.76). Smith está aqui usando o termo “filosófico” em sua acepção mais ampla, dando-lhe um significado que chega a se confundir com conhecimento em geral. Ou seja, para Smith, todo o conhecimento é, de alguma forma, fruto da imaginação. Para Smith:

ao representar os elos invisíveis que unem todos estes objetos incoerentes, a filosofia esforça-se para introduzir ordem neste caos de aparências dissonantes e discordantes, para apaziguar este tumulto da imaginação e restaurar nela, quando examina as grandes revoluções do universo, aquele tom de tranquilidade e compostura que é ao mesmo tempo mais aprazível em si mesmo e mais adequado a sua natureza. (*Astronomy*, II.12).⁶⁹

Ou seja, a finalidade natural de nossa mente é buscar “aquele tom de tranquilidade e compostura”, que é ao mesmo tempo prazeroso e adequado à natureza. Entretanto, tal estado de repouso da mente é perturbado por sua percepção de que os fenômenos múltiplos que se apresentam não se encontram adequadamente ordenados, constituindo um verdadeiro “tumulto da imaginação”. Somente através da “representação de elos invisíveis que unem todos estes objetos incoerentes” é que a mente humana conseguiria retornar ao estado de repouso que lhe é prazeroso e natural. E isso ela o faz através da filosofia, ou, melhor dizendo, através do conhecimento.

Todo conhecimento humano tem como causa essa busca incessante por enquadramento da realidade dentro de um esquema sistemático, ordenado e, portanto, compreensível. Para Smith, ao se olhar os eventos separadamente ou de forma descuidada pode parecer que eles sejam acontecimentos herméticos “solitários e incoerentes”, não se relacionando de forma alguma com os eventos que lhes antecederam ou que os sucederão.⁷⁰ Entretanto, tal aparência perturba nossa tendência natural de buscar ordem e sistematicidade no mundo. E é então que, em resposta a tal aparente desordem generalizada, surge a filosofia, ou melhor, o conhecimento humano, com todas as suas

⁶⁹ “*Philosophy, by representing the invisible chains which bind together all these disjointed objects, endeavours to introduce order into this chaos of jarring and discordant appearances, to allay this tumult of the imagination, and to restore it, when it surveys the great revolutions of the universe, to that tone of tranquillity and composure, which is both most agreeable in itself, and most suitable to its nature.*” (tradução livre).

⁷⁰ “*Nature, after the largest experience that common observation can acquire, seems to abound with events which appear solitary and incoherent with all that go before them, which therefore disturb the easy movement of the imagination*” (*Astronomy*, II.12)

teorias científicas a respeito do funcionamento do universo e das coisas nele existentes.

O conhecimento humano esforça-se para introduzir ordem em um mundo que aparenta dissonâncias e discordâncias. Para tanto, busca reduzir ao menor número de princípios possíveis a multiplicidade de fenômenos que se apresenta. A mente humana, inquieta com a desordem observada, somente se tranquiliza ao perceber o enquadramento do mundo em um todo compreensível, ordenado e harmonioso.

E tudo isso a ciência só faz valendo-se da imaginação.⁷¹ Aliás, as próprias ideias de “mundo”, “natureza” e “universo”, seriam, a princípio, frutos da imaginação. Tais ideias apontam para uma unidade entre os diversos fenômenos encontrados, mas, para que essa unidade tenha sido concebida e transformada em uma palavra que a represente, seria necessário que ela primeiro tenha sido imaginada. Somente se pode falar em universo ao se imaginar que os mais diferentes fenômenos nele existente possuem alguma relação entre si, formando um todo coerente que satisfaça ao anseio de nossa mente por ordem. O próprio termo “universo” indica uma versão única de tudo o que existe, ou seja, tudo que existe nele se encaixa de alguma forma (ordem) e só o que dele faz parte pode existir (completude).

É característica da natureza humana, portanto, buscar essa harmonia e não se conformar em aceitar um mundo que não seja por ela regido. A mente humana busca tão avidamente tal harmonia que a terá a qualquer custo. Nem que para tanto precise inventá-la. Ou melhor, tenha que imaginá-la. Assim, uma característica fundamental da imaginação é que ela é ativa, e não meramente passiva. Ser ativa quer dizer que a imaginação tem um papel criador. É somente por imaginar que o mundo e os fenômenos que nele ocorrem possuem uma ordem natural, uma harmonia e uma completude que pode ser representada em um sistema de conhecimento que a mente se dedica a entender o funcionamento de tais fenômenos. E, ao se dedicar a entendê-los, tendo como fim o enquadramento dentro de um sistema coerente e completo de conhecimento, a imaginação desempenha um papel criativo. Para Smith, analisando fenômenos que, aparentemente seriam desconexos, a mente criaria, por meio da imaginação, elos invisíveis que os uniriam em uma explicação. A mente humana inventa, por assim dizer, uma trama que, por trás da aparência cacofônica, mostra uma costura entre os fenômenos observados, ligando-os da maneira imaginada.

Como dito em *Astronomy*, todo sistema de conhecimento humano seria um esforço criativo para atribuir ao mundo uma aparência harmoniosa que o tornaria compreensível.

⁷¹ “*Philosophy, therefore, may be regarded as one of those arts which addresses themselves to the imagination*”. (*Astronomy*, II.12)

Cada sistema é, assim, desenhado para acalmar a imaginação, e garantir ao “teatro da natureza” um espetáculo mais coerente e, portanto, mais magnificante, do que seria se não houvesse nele certa ordem.⁷²

O uso de Smith do termo “teatro da natureza” é muito eloquente. Ele aponta para uma estetização da filosofia em geral, inclusive das ciências naturais. Viu-se na primeira parte desta pesquisa que muitos dos pensadores que antecederam Smith (Lord Kames, Hutcheson, Shaftesbury e outros), procederam a uma forte estetização da filosofia moral, ao compará-la, de uma forma ou de outra, à experiência estética, inclusive nomeando um senso no organismo humano correlato ao senso estético, que seria responsável pela avaliação moral. Smith dá um passo além, e leva esta estetização para o campo também do conhecimento especulativo ou teórico. Mas, para tanto, é necessário que ele sofistique a própria noção da experiência estética. E tal sofisticação ele o faz por meio da atribuição de um papel fundamental à imaginação na formação de todo conhecimento, seja ele prático ou teórico. Assim, a experiência estética paradigmática não mais será a observação de um quadro de forma passiva, como se as cores e a composição de uma obra de arte necessariamente impusessem a nosso organismo uma aprovação ou desaprovação. Agora, a experiência estética paradigmática será a dramaturgia ou a literatura, com toda a imaginação necessária ao espectador para que complete suas lacunas, preencha os espaços que o artista deixou em branco e, com isso, crie ele mesmo sua própria obra de arte.

Importante notar que não se está aqui querendo dizer que apenas na dramaturgia ou na literatura a experiência estética é ativa, criativa e construtiva. Ou seja, não se quer dizer que a apreciação de um quadro ou de uma escultura não exija uma postura ativa e criativa. O que se está querendo dizer é que, para que Smith conseguisse alcançar a sofisticação que pretendia, com a inserção da imaginação como fonte geral de conhecimento, era preciso que ele deslocasse a estetização para um nível imaginativo em que ficasse mais claro seu papel ativo e criativo. Como a maneira que seus antecessores encaravam a experiência estética era bastante passiva, de forma que parecia que ela se restringia à apreensão sensorial — como se ver as cores e formas de um quadro esgotassem a experiência estética de observá-lo (isto é, como se não houvesse operações mentais internas que fizessem parte da experiência estética) —, Smith preferiu, em sua maneira peculiar de estetizar a filosofia, usar como paradigmas meios artísticos diversos dos que eram usados, e meios nos quais se

⁷² “[...] *each of them [dos sistemas que buscam explicar os fenômenos naturais] was fitted to sooth the imagination, and to render the theatre of nature a more coherent, and therefore a more magnificent spectacle, than otherwise it would have appeared to be*”. (Astronomy, II.12)

tornasse mais difícil assumir uma ideia passiva e estritamente sensorial da experiência estética. É neste sentido que se está dizendo que o uso da literatura e da dramaturgia como experiências estéticas paradigmáticas promoveu uma sofisticação da estetização da filosofia.

Assim, o “teatro da natureza” seria a maneira como o ser humano assistiria aos diferentes fenômenos da natureza. Não se trata, como já se viu, de uma assistência passiva, que se contentaria meramente em apreender pelos sentidos a forma como tais fenômenos ocorreriam. Trata-se, pelo contrário, de uma assistência ativa, criativa, enfim, imaginativa.

Além disso, a visão de Smith do próprio desenvolvimento das ciências corrobora a metáfora do teatro da natureza. A natureza foi imaginada de determinada forma pelas ciências naturais que nos são entregues ao nascermos. Entretanto, há ainda alguns fenômenos que não podem ser explicados pelo estágio atual do desenvolvimento das ciências. São justamente tais fenômenos que causam espanto e perplexidade, pois aparentam não se enquadrar em um todo que se supõe seja completo, exaustivo e coerente. Então, é justamente por tais fenômenos que a ciência será provocada. A busca por harmonia faz com que o conhecimento humano se dedique justamente àquilo que ainda não pode ser enquadrado dentro de um imaginado conjunto ordenado. E, quando novas teorias surgirem, capazes de dar alguma explicação plausível para os fenômenos até então incompreendidos, as antigas teorias serão repensadas, podendo ser dispensadas como fantasia ou remodeladas como imprecisões, para que essas novas “invenções da imaginação” tornem-se coerentes ao que já se sabe. Assim, os cientistas antecessores são como artistas, entregando às gerações futuras suas leituras, imaginadas, de como se dá o funcionamento coerente do mundo. E as gerações futuras são espectadores ativos, o tempo todo buscando completar lacunas e sanar incoerências que não poderiam constar de um espetáculo da magnificência do teatro da natureza.

Há, ainda, outro nível em que a estetização da ciência ocorre no pensamento de Smith. Teorias que explicam uma mesma série de fenômenos podem ser mais ou menos apreciadas com base na elegância de seu sistema explicativo. Quanto menor for o número de princípios básicos dos quais se possam extrair a infinidade de fenômenos presentes na natureza, mais elegante será o sistema explicativo. Assim, a estética é aplicada aos próprios sistemas compreensivos. Nossa capacidade imaginativa se satisfaz mais completamente com um sistema elegante, que deduza de poucos princípios inúmeras explicações. Em sistemas assim, a ordem parece mais ordenada, e a harmonia, mais harmoniosa, e isto agrada à nossa imaginação.

De certa maneira, pode-se dizer que Smith promove, assim, uma emotivização das ciências teóricas. Ao propor, por exemplo, que um dos critérios para que uma teoria científica se torne mais aceitável é a elegância com que deduz uma multiplicidade maior de fenômenos de um número menor de princípios, a beleza de um sistema compreensivo passa a ser um dos critérios de sua adequação. Viu-se um pouco acima que Smith identificou pensamento e imaginação, distinguiu ideias de impressões (sensações e emoções) apenas por uma gradação de intensidade. Isso se reflete aqui, neste processo de estetização do conhecimento, em que a racionalidade passa a estar intrinsecamente ligada à valoração estética de uma ciência teórica, ao se analisar a beleza e elegância de seu sistema compreensivo, conforme deduza um maior número de fenômenos de um menor número de princípios.

É justamente esta emotivização das ciências teóricas que faz com que na obra de Smith se encontre o que poderíamos chamar de sentimentos intelectuais (*“intellectual sentiments”*). *Astronomy*, por exemplo, uma obra destinada à história de uma ciência teórica, inicia-se com considerações a respeito de três sentimentos: o maravilhamento (*wonder*), a surpresa (*surprise*) e a admiração (*admiration*). Smith esforça-se em distingui-los e assemelhá-los e finda tal introdução dizendo que o objetivo do ensaio é considerar a natureza e as causas de cada um desses sentimentos, cuja influência é bem maior do que estamos descuidadamente dispostos a aceitar.⁷³ É curioso o fato de um ensaio que busca falar sobre a história da astronomia, uma ciência teórica-especulativa, iniciar discorrendo sobre três sentimentos e, mais do que isso, ter como objetivo confesso entender a natureza e as causas de tais sentimentos. Sentimentos como esses poderiam ser chamados de sentimentos intelectuais. Tais sentimentos seriam responsáveis pelo ímpeto do conhecimento, nos movendo em direção à necessidade de compreender o mundo. Eles fazem com que nossa natureza busque encontrar ordem nas coisas, uma ordem que é, antes de tudo, ela mesma imaginada. Ou seja, é por imaginarmos que há uma ordem que nos surpreendemos, por exemplo, se um determinado fenômeno encontra-se fora dos esquemas explicativos até então conhecidos por nós. E tal surpresa faz com que uma nova explicação científica, também ela imaginativa, seja buscada para enquadrar dentro de uma nova ordem compreensiva um fenômeno ainda não satisfatoriamente explicado. Ou seja, não só os meios pelos quais as ciências teóricas se constroem têm algo de emotivo, por serem elas,

⁷³“It is the design of this Essay to consider particularly the nature and causes of each of these sentiments, whose influence is of far wider extent than we should be apt upon a careless view to imagine. I shall begin with Surprise”. (*Astronomy*, Introduction)

de alguma forma, criações da imaginação, mas também sua motivação é emotiva. Assim, tais sentimentos, relacionando-se à própria origem do conhecimento, são fundamentais na filosofia de Adam Smith.

A origem do conhecimento tem uma razão emotiva, por se vincular a sentimentos intelectuais de surpresa e admiração. Os meios pelos quais as teorias científicas são concebidas também têm algo de emotivo, na medida em que somente a imaginação é capaz de encontrar ordem no caos cacofônico de fenômenos aparentemente desordenados que se apresentam ao homem. E, finalmente, o próprio objetivo do conhecimento é emotivo. Como vimos, Smith diz que a finalidade última da filosofia (com acepção ampla, podendo ser tratada como conhecimento) é a busca pela tranquilidade e pelo repouso da imaginação. Ou seja, o conhecimento científico está, para Smith, todo ele envolvido por causas, meios e finalidades emotivas, imaginativas e, de alguma forma, não racionais, ao menos no sentido mais forte do termo.

Mas, desse quadro, surge uma questão a respeito da obra de Smith: se todo conhecimento que o ser humano busca é voltado, tão somente, à tranquilidade e ao repouso da imaginação, o que nos leva a concordar ou discordar de explicações científicas, tendo umas como mais plausíveis, e outras como menos? Ou seja, concordamos com as teorias científicas apenas de forma hedonista, buscando o prazer do repouso da imaginação, sem sequer nos preocuparmos se pode haver verdade ou falsidade em determinada teoria?

A resposta de Smith à segunda pergunta é negativa, em um sentido, e positiva, em outro. É negativa no que diz respeito à concordância imediata com uma determinada teoria. É verdade que, para Smith, a busca de todo conhecimento tem indiretamente como finalidade última a tranquilidade e o repouso da imaginação, mas isso não faz com que concordemos com qualquer teoria apenas por que queremos tranquilizar nossa imaginação o quanto antes e a qualquer custo. A própria imaginação não funciona assim, não é possível domesticá-la de tal forma que a deixemos submetida a nosso bel-prazer hedonista de tranquilizá-la à hora em que bem se entender. O aspecto ativo e criativo da imaginação confere-lhe um poder inquisitivo, investigativo, que independe da vontade humana de se tranquilizar e se comprazer em seu repouso.

Por outro lado, é muito importante em cada aceitação de uma teoria científica, o apelo satisfativo que tal teoria pode desempenhar na direção do repouso da imaginação. Tanto é assim que o ser humano tende a ver uma relação de proporcionalidade entre o grau satisfativo de uma teoria, dada a sua sistematicidade e completude, e o grau de veracidade e objetividade que ela carrega.

Para tornar mais clara esta relação, veja-se um trecho de *Astronomy* em que Smith fala sobre a maneira pela qual a teoria científica de Newton é aceita. Na época em que Smith escreveu, Newton era o exemplo de homem das ciências, podendo ser apontado com facilidade por muito de seus contemporâneos, inclusive Smith, como um dos maiores pensadores de ciências naturais que já existiu, senão o maior. Pois bem, se referindo a Newton, Smith sugere que quanto mais satisfativo é um sistema científico à imaginação intelectual, mais propensos estamos a considerar que tal sistema se refere a uma realidade objetiva, independente da mente humana.⁷⁴ Ou seja, tendemos a considerar que há uma relação entre, de um lado, o grau de satisfação com que a sistematicidade, coerência e completude de determinada teoria científica atende ao nosso anseio imaginativo de compreensão e, de outro, a objetividade e verossimilhança de tal teoria frente a uma realidade objetiva (no sentido de existência independentemente da mente humana). Ou seja, correlata à nossa disposição para buscar explicações sistemáticas dos acontecimentos à nossa volta, existe uma predisposição a entendermos como objetivamente adequada uma teoria que satisfaça essa busca por sistematicidade.

Mas isto leva a outra questão: para Smith, até que ponto as teorias especulativas, imaginando criativamente elos invisíveis unindo fenômenos aparentemente desconexos, poderiam de fato refletir uma realidade que exista de forma independente da mente que a explica?

Respondendo a essa pergunta, há alguns autores que afirmariam que haveria na filosofia de Smith, sobretudo no *Astronomy*, afirmações que o levariam a acompanhar o ceticismo de Hume.⁷⁵ Para citar alguns destes autores, pode-se falar em S. Cremaschi, com seu “Adam Smith: Skeptical Newtonianism, Disenchanted Republicanism and the Birth of Social Science”, J. Lindgren, com seu “Adam Smith’s Theory of Inquiry”, T. Campbell, com seu “Adam Smith’s Science of Morals” e C. L. Griswold Jr, com seus “Adam Smith and the Virtues of Enlightenment” e “Imagination: Moral, Science and Arts”.

Para estes comentadores, ao inventar elos invisíveis entre fenômenos, nada garante que se esteja de fato desvelando, descobrindo, uma realidade que existiria independentemente da mente que a criou. Smith deliberadamente suspenderia seu julgamento sobre esta questão. A questão é que quando se está teorizando

⁷⁴ “And even we, while we have been endeavouring to represent all philosophical systems as mere inventions of the imagination, to connect together the otherwise disjointed and discordant phaenomena of nature, have insensibly been drawn in, to make use of language expressing the connecting principles of this one, as if they were the real chains which Nature makes use of to bind together her several operations”. (*Astronomy*, IV.12)

⁷⁵ Para uma visão crítica deste debate, entendendo que ele dá a *Astronomy* uma importância epistemológica maior do que o ensaio mereceria, ver “Smith and Science” (BERRY, 2006, p. 112-135)

especulativamente a respeito da natureza, se está, em verdade, contemplando um fenômeno natural à luz do que as invenções de nossa imaginação nos permitem enxergar. Assim, dificilmente se conseguiria distinguir o que foi uma lacuna preenchida por nossa imaginação para dar ordem e completude a um fenômeno incompreendido e o que foi de fato entendido pela nossa mente de uma realidade que a ela independe.

Nossas explicações dos fenômenos naturais podem não passar de criações imaginativas de nossas mentes, ávidas por buscar sentido em um mundo que, para além de tais criações, pode ser absolutamente desordenado. Pode até acontecer de o universo ser realmente harmônico e ordenado, e nossa imaginação teórica estar apenas refletindo tal completude. Mas pode também acontecer que estejamos apreendendo um caleidoscópio de fenômenos desordenados e, vendo pelos filtros de uma imaginação viciada em ordem, enxergando um universo harmonioso e ordenado que não existe.

São frequentes as referências, tanto em *TMS*, quanto em *Astronomy*, e até mesmo em *Languages*, à admiração que as máquinas exercem no ser humano. Nestas referências se vê que, para Smith, independentemente da finalidade para qual uma determinada máquina tenha sido planejada, os mecanismos que compõem a máquina são, por si só, admiráveis. Nossa mente encontra em seu funcionamento beleza e ordenação, mesmo que se destinem a um fim que não seja propriamente útil. O fascínio que tais máquinas despertam nas mentes humanas deve-se justamente à satisfação desta avidez por ordenação que direcionaria a mente humana. Metáforas comparando diversos aspectos do mundo às máquinas são frequentes na obra de Smith.

Além disso, no *TMS* e no *Astronomy* são frequentes as menções à natureza como sendo uma máquina. A natureza se trataria de um mecanismo que funciona perfeitamente, que se vale de alguns poucos princípios básicos e, partindo deles, gera uma infinidade de possibilidades, de situações e de fenômenos. Correlatas a essas menções à natureza como máquina, são frequentes as referências ao construtor de tal máquina, chamado muitas vezes de Autor da natureza, ao Grande Arquiteto (no *TMS*), ou à “mão invisível de Júpiter” (valendo-se Smith da “superstição vulgar” politeísta no *Astronomy*), que seria o ser que planejou e executou a construção de máquina de tamanha perfeição.

O interessante no argumento de Griswold sobre o ceticismo de Smith é sua leitura destas passagens referente ao Autor da natureza. Normalmente, os comentadores tendem a achar que Smith está se referindo aqui ao Deus demiurgo, que teria criado a natureza. Griswold, entretanto, promove uma leitura muito diferente. Ele dá a entender que a menção à natureza como máquina seria, de fato, indício de que a natureza era, sim, uma construção.

Mas, para Griswold, quando Smith se refere à natureza como criação está, na verdade, se referindo a uma construção do próprio homem, isto é, de sua imaginação. Não se trataria de um Arquiteto divino que a tivesse planejado, de um Autor da natureza que a tivesse executado, mas sim uma criação do próprio homem, por meio de sua imaginação. Não é que, para Griswold, Smith negasse a existência de uma realidade material e natural independente da mente, sendo tudo criação de sua mente. Mas sim que, a partir do momento em que a mente humana, por meio da imaginação, passa a ver um todo coeso em um cipoal de fenômenos desconexos, ordenando-os racionalmente segundo alguns poucos princípios e encaixando-os dentro de um sistema de conhecimento coerente, e dá a esse todo supostamente ordenado o nome de “natureza”, seria o ser humano, através de sua imaginação, o Autor da natureza, o construtor da máquina do mundo.

Nesta linha de pensamento, seria fruto da imaginação humana até mesmo a existência de um Autor da natureza, de um Grande Arquiteto, a quem se atribuiria o planejamento e a criação material da realidade ordenada. Se a existência do Criador corresponde ou não a uma realidade fática, seria algo sobre que Smith também preferiria suspender seu juízo, a exemplo do que fez com a veracidade das teorias científicas imaginadas.

Assim, a “mão de Júpiter” seria fruto da imaginação humana. A divindade, a força, ou as leis que mantêm o universo uma unidade coerente e harmoniosa, regida por alguns poucos princípios básicos, seriam fruto da imaginação humana. Isso não necessariamente quer dizer que esta unidade, esta harmonia, esta versão única do que existe (universo), sejam uma fantasia de nossa mente, não existindo fora dela. Quer dizer, tão somente, que o ceticismo de Smith não lhe permite afirmar que tal ordem efetivamente existe ou não fora da mente humana. Ou seja, Griswold não quer dizer que Smith entenda que a imaginação gere teorias de lugar algum, teorias que em nada se referem a uma realidade externa a mente humana. Ele está sim dizendo que Smith entende que não há como saber se determinado conhecimento se refere de fato ao mundo existente de forma independente da mente ou não. Smith teria suspenso o juízo sobre esta questão.

Entretanto, aqui é preciso sopesar algo. Por mais que Smith possa ser considerado um filósofo cético, o que de forma alguma seria uma afirmação fácil de ser feita, o ponto é que seu ceticismo seria não-dogmático. Com isso se quer dizer que, embora ele possa achar que a realidade das coisas não está ao nosso alcance, em momento algum ele busca provar essa incognoscibilidade da realidade objetiva ou da essência das coisas. Além disso, sua obra, desde seus ensaios em história da ciência e da filosofia, em filosofia moral, em

economia política, até suas aulas de jurisprudência natural e retórica são tentativas de oferecer explicações plausíveis do funcionamento do mundo com relação a essas áreas. Assim, mesmo que Smith compartilhe do ceticismo de Hume, isso o leva a também acompanhá-lo em seu ceticismo não-dogmático, entendido como a manutenção da possibilidade de um cético de, embora entenda inalcançável a essência das coisas, inquirir da melhor forma possível a respeito das aparências das coisas, buscando explicações plausíveis e colocando-se no debate. Com esse não-dogmatismo, os céticos buscariam evitar um argumento lógico que poderia ser resumido na seguinte pergunta: se não podemos conhecer a realidade de nada, por que você está tentando me convencer desta impossibilidade?

Mas, deixando um pouco de lado a questão de se Smith era cético ou não, o fato é que ele tratou ao menos das aparências das coisas. E fez isso buscando aplicar um método muito particular e bastante famoso à sua época. Trata-se do método newtoniano.

Antes de se entender a relação entre o sistema filosófico smithiano e o newtonianismo, é preciso que se esclareça um pouco o que se entende por esta última expressão. O que seria o newtonianismo?

Por newtonianismo se quer dizer uma linha de pensamento que, embora tenha como sustentáculo fundamental a revolução científica provocada pela física newtoniana, nela não se esgota, indo bastante além. Para se compreender, portanto, a verdadeira dimensão do newtonianismo, é preciso retomar brevemente ao projeto iluminista. Isto porque não só as ideias de Newton se desenvolvem dentro deste projeto, mas porque, mais do que isso, elas refletem com perfeição a ambição iluminista, representando para seus contemporâneos o ápice daquele projeto, e a chancela de seu sucesso.

Como nos diz Chistopher Berry em seu “Smith and Science”, o Iluminismo era um movimento autoconsciente de intelectuais que esperavam tornar seu tempo um século das luzes. Por contraposição, os séculos passados eram séculos de trevas, que necessitavam da iluminação daqueles pensadores. Nada exemplifica melhor este contraste do que o binômio *ciência*, de um lado, e *superstição*, de outro. Assim, inúmeras instituições arcaicas que ainda existiam (escravidão, tortura, perseguições religiosas) eram consideradas resquícios de uma época de trevas, que ia se dissipando graças aos esclarecimentos científicos que vinham sendo alcançados. Ou seja, cabia à razão científica (que poderíamos, aqui, chamar de razão especulativa ou teorética) clarear o caminho para que a sociedade humana caminhasse dentro de parâmetros mais aceitáveis, porque racionais, de conduta. Trata-se de um projeto já agendado por Francis Bacon, segundo

quem a ciência deveria ser colocada em uso para o bem da humanidade. Isto, por um lado, aponta para uma unidade entre teoria e prática. Mas, por outro, submete, de alguma forma, a última à primeira, como se apenas por meio de avanços científicos as práticas das relações humanas pudessem ser aprimoradas.

Um exemplo interessante desta busca por unificar teoria e prática, e por sujeitar a segunda aos ditames da primeira, pode ser encontrado em uma das principais produções do Iluminismo: trata-se da “Encyclopédie”, ou “Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers”. A análise desta obra é interessante, ainda, pelo esforço que Smith envidou para que tal obra fosse adquirida pela Glasgow University Library. Nos discursos preliminares da “Encyclopédie”, D’Alembert primeiramente exalta o pioneirismo desempenhado por Bacon, e, após, atribui uma importância particular ao trabalho de Newton. Nas palavras de Berry ao comentar esta passagem, “Newton é o herói do Iluminismo” (BERRY, 2010, p. 113). Mas o que, afinal, havia no trabalho de Newton que agradou tanto aos iluministas?

A resposta é que, com sua teoria, Newton levou às últimas consequências a pretensão iluminista de explicar uma multiplicidade de fenômenos partindo de alguns poucos princípios. E fez isso com um sucesso estrondoso. Newton conseguiu explicar uma multidão de fenômenos naturais, os mais diversos, desde fenômenos astronômicos celestiais até fenômenos mecânicos terrestres, partindo de alguns poucos e mesmos princípios. Basicamente, partindo das leis do movimento e da lei da gravidade.

Newton fez isso no campo das ciências naturais de forma magistral. O problema, entretanto, é que os pensadores iluministas, ao verem no trabalho de Newton o sucesso da implementação de seu projeto, colocaram-se o desafio de fazer o mesmo com todos os demais campos de conhecimento, inclusive, por exemplo, na filosofia moral, aplicando o método newtoniano ao campo daquilo que antes eram consideradas ciências práticas. O próprio Newton, em seu “Optics”, manifesta sua concordância com essa intenção de buscar no método científico-experimental um caminho para que não só as ciências naturais sejam aperfeiçoadas, mas para que também “os limites da Filosofia Moral fossem alargados” (BERRY, 2010, p. 113).

Com relação à adoção da metodologia newtoniana pelas universidades escocesas, um relato detalhado nos é fornecido por Shepherd, em seu “Newtonianism in Scottish Universities in the Seventeenth Century”. As universidades escocesas lideraram a adoção da metodologia newtoniana. A partir de 1660, em pouco mais de meio século, Aristóteles foi substituído por Descartes e este, por Newton. De todas as universidades escocesas,

provavelmente aquela que mais demorou para adotar a metodologia newtoniana foi a Universidade de Glasgow e, ainda assim, em 1712 Newton já se encontrava em seu currículo acadêmico.

Duas causas são apontadas para a facilidade de adoção da metodologia newtoniana nas universidades escocesas, uma particular e outra geral. Como causa particular, houve a substituição do sistema de regência (*regenting system*). Neste sistema, um único indivíduo ficava responsável por ensinar a diversos alunos todas as disciplinas durante os quatro anos de suas carreiras universitárias. Tal sistema foi substituído pelo sistema de cátedras (*chairs system*), no qual um professor era responsável pelo ensino de uma ou algumas disciplinas específicas. Já como causa genérica, o sistema newtoniano passou a ser assimilado, gradual, mas quase que instantaneamente, como um fundamento científico para a teologia natural. E, mais do que isso, como um cancelador da estrutura social estabelecida. Sua obra e seu nome passaram a ser referidos como um atalho para afirmar uma ordem teológica natural e uma ordem social estabelecida. Além disso, passou a representar uma espécie de amoldamento de controle de qualidade, perante o qual as pesquisas dos demais pensadores eram submetidas e, caso se enquadrassem, eram aceitas, mas sem que representassem grandes inovações, e, caso não se enquadrassem, eram rejeitadas, ou ao menos vistas com suspeição. Assim, muitos passaram a trabalhar dentro da forma que Newton já havia forjado. Inclusive diversos pensadores das ciências humanas, como, por exemplo, os filósofos morais. Assim, nesta inter-relação, neste entranhamento entre ciência e sociedade, reside boa parte do significado do termo “newtonianismo”.

Pois bem, visto um pouco melhor o que se pode entender pelo termo newtonianismo, vejamos a relação de Adam Smith com tal linha de pensamento. Quando Smith ingressou na Universidade de Glasgow, em 1737, Robert Dick era o professor especializado em filosofia natural (*natural philosophy*), e Robert Simson era o professor responsável por matemática. Em sua biografia da vida de Smith, Dugald Stewart cita uma possível predileção de Smith por estas duas matérias.

Em seu primeiro ano na graduação, Smith teve aulas de matemática com Robert Simson, que era uma das maiores autoridades em matemática euclidiana. Muito mais tarde, Smith se referiria a ele como um dos dois maiores matemáticos de seu tempo, ao lado de Matthew Stewart (que, por coincidência, era pai de Dugald Stewart, seu primeiro biógrafo).

Em seu último ano de graduação, Smith assistiu às aulas de Robert Dick. Elas tinham como objeto a “filosofia experimental” (*experimental philosophy*), e utilizavam-se

de instrumentos que haviam sido propositadamente comprados com um direcionamento que se pretendia modernizador, para elucidar a doutrina dos corpos tal como desenvolvida por Newton (BERRY, 2010, p. 114).

Em 1740, Smith vai a Oxford para estudar, e lá demonstra um certo desinteresse pela filosofia natural, dedicando-se mais a aprimorar suas habilidades linguísticas e a desenvolver seu estudo do que entendia por natureza humana. Entretanto, o interesse pela filosofia natural não seria totalmente esquecido, valendo como prova disso não só o fato de, logo após ter deixado Oxford, escrever o seu “History of Astrnomy” como ainda as atividades em que se envolveu após seu retorno a Glasgow, em 1751. Dentre estas atividades, ao lado da ministração de aulas, Smith envolveu-se em uma diversidade de postos administrativos, através dos quais, sempre que possível, mas com discrição, buscava dar apoio ao direcionamento de recursos para pesquisas científicas. Houve uma ocasião, por exemplo, em que, contra a objeção do Diretor, ele explicitamente defendeu o orçamento para um novo laboratório de química (BERRY, 2010, p. 114).

Outro fator expressivo da proximidade de Smith com o estudo das ciências naturais era a amizade e a admiração que Smith mantinha com Willian Cullen e Joseph Black, ambos professores universitários e químicos renomados. Esta amizade, aliás, é sintomática de um aspecto bastante importante do Iluminismo escocês: o aspecto associativo de seus membros, isto é, a formação de clubes em que os membros conviviam, trocando experiências pessoais e intelectuais. A formação desses clubes de convivência foi de grande importância para o desenvolvimento intelectual daqueles que realizariam o iluminismo escocês. Smith mesmo era membro de diversas sociedades e clubes, tanto na cidade de Glasgow quanto na cidade de Edimburgo. Não bastasse a existência desses clubes em grande número na Escócia, outro fator de destaque é a abrangência de interesses a que se dedicavam os mais diversos clubes. E, dentro de um mesmo clube, muitas vezes, tratavam-se dos mais diversos assuntos, o que permitia a coexistência e proximidade de intelectuais das mais diversas áreas, gerando um ambiente de verdadeira interdisciplinariedade. Havia, é certo, um eixo central em todas as discussões, que poderia se resumir, de alguma forma, à implementação da agenda baconiana, com o uso de técnicas científicas para o bem da humanidade. Mas o leque de variedade de temas em que se pretendia implementar tal agenda era imenso. Para se ter um exemplo dessa variedade, a Sociedade Literária de Glasgow (*Glasgow Literary Society*), apesar do que pode sugerir seu nome, além de estudos literários, abria-se para os mais diversos tópicos de discussão, dentre os quais química, física, medicina, e foi em uma das reuniões daquela sociedade que

Black divulgou seu trabalho sobre o calor latente (BERRY, 2010, p. 115).

Ou seja, uma característica significativa do iluminismo como um todo, e do iluminismo escocês em particular, é o fato de que a ciência natural não existia como se fosse um compartimento intelectual distinto, diverso do daqueles que se dedicam a estudar os problemas sociais e morais. Existia sim, como um ambiente intelectual permeado de cultura humanista. E, mais do que isso, as ciências humanísticas voltam-se às ciências naturais e viam nela um modelo a ser seguido, ou, ao menos, um alto parâmetro de objetividade científica a ser almejado.

Além da participação em diversas associações intelectuais interdisciplinares, que tinham como um de seus objetivos discutir as inovações científicas, outro dado biográfico que demonstra o interesse de Adam Smith pelas ciências naturais é ter sido encontrada, em sua biblioteca pessoal, a obra de vinte e um volumes do “*Philosophical Transactions of the Royal Society*”, a famosa revista científica londrina, a revista científica mais antiga do mundo anglófono e a segunda mais antiga do mundo, tendo sua publicação iniciada no ano de 1665. O interesse de Smith por acompanhar as publicações de tal revista é indício de seu interesse pelas ciências naturais, chamadas à época de “filosofia natural” (*natural philosophy*, daí o nome *Philosophical* no título da revista).

Enfim, todos esses dados biográficos servem como meros indícios da curiosidade, interesse e importância que Smith atribuía à filosofia natural. Entretanto, apesar de tais indícios, o verdadeiro peso atribuído a Smith para a filosofia natural deve ser encontrado na maneira como ele a tratou em sua obra filosófica. E, ao se tratar de filosofia natural na obra de Smith, de imediato um de seus escritos se destaca, por tratar justamente deste tema, a “História da Astronomia” (*History of Astronomy*). Embora comumente conhecido por este nome, este trabalho tem um título completo que é bastante esclarecedor dos propósitos de Smith ao escrevê-lo: “Princípios que guiam e direcionam as investigações filosóficas; ilustrados pela história da astronomia” (*The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy*). Em uma breve análise do título da obra já podemos vislumbrar que Smith procura usar a astronomia (ou ao menos sua história), como paradigma do qual se possam extrair os princípios que guiam e direcionam a investigação filosófica como um todo. Lembrando que, aqui, Smith usa o termo “filosófico” ou “investigações filosóficas” de maneira bastante ampla, podendo praticamente ser tratado como sinônimo de “científico”, ou até mesmo de “conhecimento”, visto que abrangia não só o que seria mais adiante chamado de “ciências naturais”, como também as ciências humanísticas.

Ou seja, já em seu título Smith deixa claro que, partindo da história da astronomia, ciência que possui ligação íntima e inseparável da ciência física, buscará entender os princípios que regem a busca do ser humano por conhecimento. Trata-se, como se vê, de uma clara sujeição das ciências humanas aos métodos e objetivos buscados pelas ciências naturais, ou pela filosofia natural, como era chamada à época.

Dito isto, vejamos um pouco da história deste texto na vida de Adam Smith. Não há muito consenso sobre em que data, exatamente, o texto teria sido escrito; entretanto, os biógrafos parecem apontar para o fato de que ele tenha sido redigido logo após a estada de Smith em Oxford, portanto, aproximadamente no início da década de 1750. O fato é que, durante toda a vida de Smith, o texto permaneceu sem ser publicado. Smith era muito zeloso com suas obras que seriam publicadas e, justamente por isso, deixou sem ter sido publicada uma série de textos.

Seu zelo quanto à publicação de sua obra era tamanho que, preparando-se para sua morte, Smith fez questão de dispor sobre se deveriam ou não ser publicados seus textos. Assim, deixou dois grandes amigos seus a cargo de cuidar da publicação ou não de suas obras ainda desconhecidas do grande público.

Abrindo-se aqui um parêntese, não parece ser mera coincidência que, para esta tarefa, os dois grandes amigos chamados por Smith sejam cientistas. O primeiro deles era Joseph Black, o renomado professor universitário e químico acima mencionado. O segundo, James Hutton, químico e naturalista escocês, mas que ficou especialmente conhecido por ser o pai da geologia moderna, ao elaborar sua teoria geológica do uniformitarismo, que se basearia em dois princípios: (i) os acontecimentos do passado são resultados de forças da natureza idênticas às que se observam na atualidade; e (ii) os acontecimento geológicos são o resultado de processos lentos e graduais. Partindo desses princípios, Hutton chega à conclusão de que “o presente é a chave do passado”, pois bastaria identificarem-se as forças da natureza atualmente existentes e imaginá-las atuando lenta, gradual e longamente, por diversos séculos, para se entender o atual estado geológico.

Coincidência ou não, o fato é que Smith deixou estes dois cientistas encarregados de cuidar postumamente de sua obra. E, para isso, deu instruções bastante específicas. A ordem genérica era que os manuscritos, muitos deles com trabalhos inacabados ou desistidos, fossem destruídos. Entretanto, especificamente com relação a um conjunto de ensaios, Smith permitiu a Black e Hutton que, de acordo com suas avaliações pessoais, tais ensaios viessem ou não a ser publicados. Tal conjunto de ensaios foi publicado no ano de

1795, sob o título de “Ensaaios sobre temas filosóficos” (*Essays on Philosophical Subjects*). Este conjunto é composto, basicamente, pelos seguintes ensaios: (i) “A história da astronomia” (*The History of Astornomy*); (ii) “Sobre os sentidos externos” (*On External Senses*); (iii) “Sobre a natureza da imitação que toma lugar naquilo que se chama de artes imitativas” (*Of the Nature of That Imitation Which Takes Place In What Are Called the Imitative Arts*); (iv) “Sobre a afinidade entre música, dança e poesia” (*Of the Affinity Between Music, Dancing, and Poetry*); (v) “Sobre a afinidade entre alguns versos ingleses e italianos” (*Of the Affinity Between Certain English and Italian Verses*); (vi) “Contribuições para a *Edinburgh Review* de 1755-1756: resenha do Dicionário de Johnson: uma carta para os autores da *Edinburgh Review*” (*Contributions to the Edinburgh Review of 1755–56 Review of Johnson’s Dictionary: a Letter to the Authors of the Edinburgh Review*); (vii) “Prefácio e dedicatória para os poemas de William Hamilton em diversas ocasiões” (*Preface and Dedication to William Hamilton’s Poems On Several Occasions*).

De todos esses ensaios, o mais importante é “A história da astronomia” (*Astronomy*). E é justamente este que interessa ao assunto que estamos tratando aqui: em que medida o newtonianismo influenciou a conformação do sistema filosófico proposto por Adam Smith?

Podemos retirar ao menos uma conclusão do fato biográfico acima exposto, isto é, do fato de que Smith teria deixado alguns manuscritos a respeito dos quais a orientação expressa fora a sua destruição e, outros, os quais deixou a cargo de seus amigos cientistas avaliarem a conveniência ou não de sua publicação. Se, por um lado, *Astronomy* não era um ensaio principal de Smith, ao ponto de ele não se sentir à vontade para publicá-lo em vida, mesmo que para tanto tivesse que fazer as adaptações e correções necessárias, por outro lado, também não era um ensaio que Smith fazia questão que permanecesse sem ser publicado, desconhecido do grande público — pelo contrário, Smith desejava que, caso passasse pelo crivo de seus amigos cientistas, tal trabalho fosse sim publicado. Logo, tinha-o em certa consideração, dentre as obras que não havia publicado em vida.

Astronomy é um ensaio que, ao contrário dos demais que compõem o EPS, tem despertado grande interesse dos estudiosos de Smith. Há, inclusive, alguns pesquisadores que acreditam que há certa tendência a se superestimar a importância dada a esta obra dentro do sistema filosófico de Smith, como Christopher Berry. Por ora, ainda não se entrará nessa polêmica a respeito da importância da obra dentro do sistema filosófico smithiano, mas apenas se tentará focar qual aspecto deste ensaio pode contribuir, de forma mais incisiva, para a compreensão de seu sistema filosófico.

Neste ensaio, um aspecto sem dúvida notável é a erudição que Smith demonstra sobre temas de filosofia natural. Descreve com intimidade o sistema de círculos concêntricos pensado por Ptolomeu, e dele avança, passando por Copérnico, Galileu, Kepler, até chegar finalmente em Newton. Entretanto, adentrar pelos meandros desta erudição e das descrições que Smith faz de cada um desses sistemas científicos certamente não é a melhor maneira de se entender como *Astronomy* se encaixa dentro do sistema filosófico smithiano. A grande contribuição de *Astronomy* para tal sistema filosófico encontra-se em sua metodologia. Esta sim quer dizer muito sobre todo o arcabouço metodológico em que Smith pretende fundar a estrutura de seu sistema filosófico.

Não há dúvida de que Smith tinha Newton em alta consideração. Para confirmar isso, basta vermos as passagens de *Astronomy* em que Smith afirma a magnitude da obra de Newton. Aderindo ao julgamento padrão de todo o Iluminismo, Smith avalia a obra de Newton como “o maior e mais admirável progresso que já foi feito na filosofia”⁷⁶ e afirma ainda que os princípios de Newton “têm um grau de firmeza e solidez que podem ser procurados em vão em qualquer outro sistema”.⁷⁷

Saindo brevemente da análise do ensaio *Astronomy*, podemos observar que, além das exaltações ao sistema de conhecimento de Newton contidas neste ensaio, a admiração e interesse de Smith pela metodologia newtoniana vai influenciar justamente uma das áreas em que menos se poderia esperar que tal influência ocorresse: as aulas de retórica de Adam Smith.

Trataremos da retórica smithiana em um capítulo à parte, mas cabe aqui um breve adiantamento da parte de sua retórica que se refere à metodologia newtoniana, ou, como o próprio Smith dizia, o “método newtoniano” (*Newtonian method*).

Nas palavras de Smith, o método newtoniano consistia em afirmar “certos princípios conhecidos ou provados no ponto de partida, a partir dos quais nós descrevemos diversos Fenômenos, sendo todos conectados pela mesma cadeia”.⁷⁸ Ou seja, para Smith o método newtoniano consistiria em reconhecer adequadamente os princípios primeiros e mais básicos de determinados fenômenos e, uma vez fixados tais princípios, bastaria deles extrair a peculiaridade de manifestação em cada um dos múltiplos fenômenos explicáveis. Seria, por exemplo, o que Newton fez com a mecânica, em que, partindo dos poucos

⁷⁶ “the greatest and most admirable improvement that was ever made in philosophy” (*Astronomy*, IV.67)

⁷⁷ “have a degree of firmness and solidity that we should in vain look for in any other system” (*Astronomy*, IV.76)

⁷⁸ “certain principles known or proved for the beginning, from whence we account for severall Phenomena, connecting altogether by the same chain” (LRBL, II.134).

princípios enunciados pela leis do movimentos e pela lei da gravidade, explicou a multiplicidade de todos os movimentos realizados pelos corpos (todos para a tecnologia da época, pois somente mais tarde se verificaria que em casos extremos não seriam aplicáveis).

Smith considera que este é o método mais filosófico possível (*most philosophical*), no sentido de ser o método mais científico. E, ao fazer tal avaliação do método newtoniano como o mais adequado cientificamente, Smith busca justamente contrastá-lo com aquilo que, para ele, seria o método aristotélico. Ou seja, para Smith, a metodologia de Aristóteles é absolutamente a inversa da metodologia de Newton. Enquanto este último se esforça por abstrair da multiplicidade de fenômenos alguns poucos princípios que lhes seriam comuns e, então, voltando, conseguir explicar a cadeia de fenômenos utilizando apenas aqueles poucos princípios inicialmente fixados, Aristóteles faz exatamente o contrário, pois, ao observar fenômenos, encontrando um fenômeno diferente daqueles que até então haviam sido observados, ele não se intimida em estabelecer um novo princípio para explicar aquele novo fenômeno até então não compreendido. Assim, Aristóteles pecaria por uma petição de princípio, uma vez que criaria um princípio novo para justamente explicar um novo fenômeno observado; assim, a explicação do novo fenômeno, que necessariamente retomaria esse princípio recém-criado, seria uma mera tautologia, pois o novo fenômeno seria explicado justamente pelo princípio que só foi criado pela observação daquele fenômeno recém-observado.⁷⁹

Aqui, é preciso que se reconheça que Smith aponta o dedo para uma falha fundamental da física aristotélica. Para se entender tal falha, é preciso retomar muito rapidamente em que consistia tal física.

Em sua “Metafísica”, Aristóteles distingue entre três tipos de ciência: produtiva, prática e teórica (KENNY, 2010, p. 63). As ciências produtivas seriam aquelas que teriam um produto, como, por exemplo, a engenharia e a arquitetura. As ciências práticas são aquelas que têm como objetivo guiar o comportamento humano, sendo, notadamente, a

⁷⁹ Uma observação interessante, ainda mais ao se lembrar que este tema está sendo tratado nas aulas de retórica ministradas por Smith, é que este procedimento de Aristóteles, se empregado em uma obra de arte, como, por exemplo, numa peça de teatro ou em um romance, seria considerado extremamente deselegante, ou, mais do que isso, atécnico. Por exemplo, em uma novela, se o autor tem dificuldade de dar um desfecho para algum de seus personagens e, para tanto, surge com um novo personagem, até então inexistente ou inexpressivo na trama, e faz com que ele seja decisivo no desfecho daquele outro personagem, formando com ele um par romântico, por exemplo, seria considerado uma deselegância e atecnia do autor, que deveria ter preparado melhor e anteriormente o desfecho daquele personagem mais central. Esta nota tem tons de digressão, mas, ao se lembrar do processo de esteticização que Smith promove em toda busca filosófica (no sentido de em toda busca científica), talvez ela não seja de todo descabida.

ética e a política. As ciências teoréticas, por sua vez, são aquelas que não têm produtos, nem servem para guiar o comportamento, mas apenas buscam informação e entendimento, em si.

Dentro das ciências teoréticas, Aristóteles encontra três espécies: a física, a matemática e a teologia.⁸⁰ (KENNY, 2010, p. 64)). Destas três, a única que guarda bastante semelhança pelo que hoje entendemos por seu nome é a matemática. A física teria um significado semelhante ao que mais tarde seria chamado de filosofia natural, destinando-se, de uma forma geral, ao estudo da natureza (*physis*), ou seja, uma ciência muito mais ampla do que o que se entende hoje por física, abrangendo também química, meteorologia e até biologia. Já a teologia seria o estudo de entidades superiores aos seres humanos, que existiriam acima deles, como os corpos celestiais e as divindades que poderiam habitá-los. Assim, a teologia aristotélica aproxima-se mais de estudos astronômicos do que de um discurso sobre religião natural, de maneira que há certo ponto de contato entre a teologia e a física aristotélica.

Em sua física, Aristóteles vale-se de alguns elementos formulados pelos pré-socráticos. Uma dessas principais heranças pré-socráticas viria a ser a teoria dos quatro elementos primordiais de Empédocles. Segundo ela, haveria quatro elementos que seriam essenciais ou primordiais, pois, combinados em diferentes proporções, constituiriam tudo o que existe. Tais elementos seriam a terra, a água, o ar e o fogo. Cada um desses elementos possuiria um “lugar natural” ordenado no cosmos e teria uma tendência inata a se mover em direção a esse lugar natural. Haveria, assim, uma série de esferas concêntricas, tendo o núcleo da terra como centro. Cada uma dessas esferas seria o lugar natural de um dos elementos. Estando localizadas abaixo da superfície terrestre, as esferas que eram os lugares naturais da terra e da água atrairiam os corpos compostos principalmente por estes elementos para baixo. Já as esferas que eram os lugares naturais do ar e do fogo, estando localizadas acima da superfície terrestre, atrairiam para cima os corpos constituídos principalmente destes elementos. Assim, haveria uma tendência natural a cair daqueles corpos compostos principalmente por água e terra, e uma tendência natural a subir daqueles compostos por ar e fogo. (KENNY, 2010, p. 73).

Aristóteles adotou essa teoria e explicou uma série de fenômenos naturais com base nela. Para ele, haveria uma tendência natural dos corpos a buscarem o lugar natural dos elementos que prevaleciam em sua composição. Com isso, ele acabou por introjetar em sua

⁸⁰ Quanto à não inclusão da metafísica como uma das ciências teoréticas, ver KENNY, p. 64.

explicação dos fenômenos naturais a existência de uma causa final, mesmo em seres inanimados. Ou seja, para ele, os corpos físicos, embora inanimados, tinha uma teleologia, que seria *buscar o seu lugar natural*. Caso seu lugar natural fosse acima da superfície terrestre, a causa final do corpo seria subir até se encontrar em seu local natural. Caso fosse abaixo, seria descer. Em outras palavras, corpos, ainda que inanimados, teriam finalidades naturais de subir ou descer.

Além disso, a cosmologia de Aristóteles também deve muito aos pré-socráticos e ao “Timeu” de Platão. Aristóteles acreditava no geocentrismo, segundo o qual a Terra estaria no centro do universo, tendo ao seu redor esferas circulares concêntricas nas quais orbitariam os demais corpos celestiais. Os corpos celestiais, que existiriam num nível supralunar, não seriam compostos pelos mesmos quatro elementos que formariam os corpos sublunares, mas sim por uma quintessência, que seria superior a tais elementos, por ser incorruptível e imutável. Daí serem os corpos celestiais considerados incorruptíveis, imutáveis e com formas perfeitas. Ou seja, o mundo supralunar, diferentemente do sublunar, seria incorruptível e imutável. Tais corpos celestiais quintessencialmente constituídos, para além de serem corpos, seriam também almas celestiais. Almas que, com seu intelecto superior, se guiariam em sua viagem pelo cosmos. E, por fim, por trás de tais almas/corpos celestiais que estariam em constante movimento pelo cosmos, deveria haver uma fonte primeira de movimento, uma fonte que, ela própria, seria imóvel e imutável. Como um motor imóvel e imutável poderia causar movimento nos demais corpos celestiais é uma questão que somente poderia ser explicada, para Aristóteles, por uma força de atração, que consistiria no amor deste motor primeiro. Somente por meio deste amor este motor imóvel seria capaz de movimentar todos os demais corpos. E os movimentaria em círculos concêntricos absolutamente perfeitos, sendo tal perfeição prova deste amor.

Como se vê, até mesmo os melhores trabalhos de física de Aristóteles dificilmente possuiriam algum valor que não o mero valor histórico. À época em que foi pensado podia ser considerado um sistema coerente e relativamente sofisticado, mas, com a acumulação de conhecimento e informação na área, com a apuração dos meios de medição dos fenômenos e demais avanços tecnológicos, a física aristotélica tornou-se bastante obsoleta e bem pouco crível, em quase todos seus aspectos (KENNY, 2010, p. 74).

Na física aristotélica realmente se encontram, portanto, erros fundamentais. Em parte, pode-se dizer que tais erros se devem ao abismo tecnológico de quase dois mil anos entre as épocas em que Aristóteles e Newton realizaram seus estudos. Por outro lado, a concepção finalista de corpos inanimados parece ser um problema estrutural de todo o

sistema de conhecimento físico de Aristóteles. Atribuir a seres inanimados uma causa final a que estejam destinados a cumprir, como bem nota Michael Sandels, chega a ser uma postura bastante próxima do discurso infantil (SANDEL, 2011, 235-237). É tão provável quanto inútil acreditar que, caso contasse com a tecnologia da época de Newton, dificilmente o próprio Aristóteles aceitaria uma concepção finalista de seres inanimados. O fato, no entanto, é que a física de Aristóteles, tal como por ele formulada, incorreu em uma série de erros e se mostrou inadequada. Neste sentido, a crítica a ela é totalmente adequada.

Mas, retomando a crítica de Smith à metodologia aristotélica, algumas pontuações devem ser feitas. Em primeiro lugar, deve-se ver que o combate à física aristotélica não foi uma novidade de Smith, nem sequer de Newton. Anthony Kenny nos explica que, no final do século XVI e início do século XVII, era dada grande importância à filosofia do mundo natural. Dada esta importância, aquilo que até então era conhecido pelo único nome de filosofia natural (*natural philosophy*) se dividiu em duas disciplinas diferentes: a filosofia da ciência natural e a ciência da física. A primeira se preocuparia com os conceitos empregados na descrição e relato dos fenômenos naturais, tais como “espaço”, “tempo”, “movimento” e “mudança”. A segunda procuraria explicar os fenômenos naturais em si mesmos, não a partir de raciocínios *a priori* e análises conceituais, mas pela observação, experimentação e formulação de hipóteses. As duas disciplinas caminhavam lado a lado, e cooperavam entre si em muitos casos (KENNY, 2010, p. 624).

A divisão da filosofia natural nestas duas disciplinas, no início do período moderno, se deu no curso de uma batalha contra a autoridade da filosofia natural de Aristóteles. Tal filosofia natural continha entranhados elementos tanto da filosofia da ciência natural quanto da ciência da física. Um dos motivos da divisão da filosofia natural nestes dois ramos foi justamente reforçar o combate à física aristotélica. Apesar do esforço de alguns pesquisadores acadêmicos para negar a filosofia natural aristotélica, tal filosofia permaneceu dominante tanto nas universidades católicas quanto nas protestantes, durante todo esse período inicial da modernidade, sendo sua influência, no que tange à filosofia natural, um verdadeiro entrave ao desenvolvimento de várias ciências, como a mecânica e a astronomia. Tais ciências somente ganharam impulso com a gradual liberação do jugo aristotélico. Tal liberação se deveu, sobretudo, a três filósofos que atacaram o sistema físico aristotélico de fora do grande circuito acadêmico: Galileu, Bacon e Descartes.

Muito se associa a superação feita por estes filósofos ao sistema de física de Aristóteles à perseguição sofrida pelos que tentavam inovar na ciência, provando seus erros. Com efeito, em certa medida, a crítica é justa, pois muitos professores escolásticos

faziam jus às acusações de que preferiam especulações apriorísticas a observações e experimentos empíricos. Além disso, não só não se empenhavam eles próprios em pesquisas empíricas, como ainda eram indiferentes aos pesquisadores que a elas se dedicavam. Ficou famoso o pitoresco caso do professor de Pádua que se recusou a olhar pelo telescópio de Galileu.

Assim, a crítica à perseguição e à indiferença escolástica quanto às inovações e refutações à física aristotélica é justa. O que é injusto, entretanto, é atrelar tal perseguição ao sistema filosófico de Aristóteles. O preconceito anti-empiricista dos pensadores aristotélicos da época não pode ser transferido à filosofia de Aristóteles. Há uma famosa citação de Aristóteles em que, ao falar sobre o mecanismo reprodutivo das abelhas, ele diz: “Nós devemos confiar na observação mais do que na teoria, e confiar em teorias apenas se seus resultados se conformarem ao fenômeno observado.” (KENNY, 2010, p. 625).

Como se vê, Aristóteles era, ele próprio, um entusiasta do empirismo. Ocorre que, em sua época, com as limitações tecnológicas que lhes eram impostas, muitas vezes a confirmação de suas teorias era quase impossível de se alcançar na prática. Seus estudos científicos mesmo, na medida em que tais limitações lhe permitiam, eram ricos em observações empíricas, de maneira que, no que toca às ciências naturais, a metodologia aplicada pelos iluministas, dentre eles Newton, parece ser antes um prosseguimento e aprofundamento do projeto científico aristotélico do que uma ruptura com ele.

Portanto, a perseguição a teorias contrárias à física de Aristóteles dificilmente poderia ser considerada uma postura aristotélica. Anthony Kenny aponta uma possível e interessante causa para tal perseguição. Considerando paradoxal que o maior cientista do mundo antigo tenha se tornado o maior obstáculo ao desenvolvimento científico do início da modernidade, Kenny encontra uma resposta simples: a cultura baseada exclusivamente na literalidade dos textos (“*text-based*”), que marcou a época em que a obra de Aristóteles foi redescoberta e reintroduzida no mundo ocidental. Para ele, é importante o fato de que tanto o cristianismo, como o islamismo e o judaísmo serem “religiões de um livro”. Para o cristianismo, por exemplo, a suprema autoridade estaria na Bíblia, cabendo à Igreja apenas preservar, proclamar e interpretar as mensagens e promover os ideais e práticas prescritos naquele livro. Assim, os textos aristotélicos, ao garantirem aceitação e adoção nas universidades latinas, ao invés de serem lidos como um estímulo a futuras pesquisas, foram tratados com a reverência tipicamente prestada aos livros sagrados. Ou seja, negar a literalidade de um texto aristotélico passaria a ser quase tão blasfêmia quanto negar a veracidade de uma passagem bíblica. Neste contexto, as inúmeras imperfeições que

Galileu encontrou na física aristotélica, ao invés de serem consideradas, em alguma medida, um aperfeiçoamento do próprio projeto filosófico aristotélico, passariam a ser vistas como um verdadeiro escândalo, com tons de blasfêmia, a ponto de se atravancar o desenvolvimento científico. Mas tal leitura se deve antes à literalidade escolástica do que à metodologia aristotélica.

O mais importante é entender que, embora a física de Aristóteles realmente estivesse equivocada em diversos aspectos, isto não quer dizer (ou não deveria querer dizer) que a metodologia aristotélica devesse ser descartada em todas as áreas do conhecimento. E parece ser precisamente neste erro que a quase totalidade dos pensadores iluministas incorreram, dentre eles Newton e Smith.

O referido equívoco aristotélico consiste em tentar atribuir uma teleologia a fenômenos naturais que, efetivamente, não possuem uma finalidade. E não possuem uma finalidade por não haverem sido criados para desempenhar uma finalidade. Finalidade exige intencionalidade e, uma vez que um fenômeno natural não conta, para sua ocorrência, com uma intencionalidade, não há como tentar prever seu comportamento e extrair os princípios que lhe explicam com a pressuposição de que tal fenômeno natural foi criado a fim de que desempenhasse certa finalidade.

Há, entretanto, uma diferença fundamental entre a física aristotélica e sua ética, política, ou filosofia moral. Ao tratar de instituições políticas e de virtudes morais, Aristóteles está, agora sim, lidando com algo construído, com construtos sociais. E, aqui, vislumbrar uma finalidade não só é possível e adequado como ainda é *necessário* para se entender adequadamente o que é uma instituição, qual função ela deve desempenhar, enfim, qual é a excelência que dela se espera. Se, por um lado, ao tratar da física, é condenável a atitude de Aristóteles de forjar finalidades onde efetivamente elas não existem, por outro lado, ao tratar da ética, da moral ou da política, que são construtos sociais, é bastante adequada a análise teleológica de tais construtos. Em outras palavras, o fato de Aristóteles procurar em cada instituição, em cada virtude, uma finalidade que não só justifique sua criação, mas ainda explique seu funcionamento, ao apontar a excelência à qual deve se direcionar, é adequado ao objeto estudado nas áreas de conhecimento que lidem com construtos sociais e, portanto, construtos humanos intersubjetivos.

Ou seja, a crítica de Smith à metodologia de Aristóteles é precisa e fundamental no que se refere à física aristotélica. Entretanto, o problema surge quando Smith pretende alargar essa crítica e usá-la não só com relação à metodologia aplicada na física aristotélica, mas também às áreas que se relacionam a construtos sociais e, portanto,

construtos criados intersubjetivamente por determinada sociedade com finalidades sociais e políticas específicas. Nestes últimos casos, a teleologia de Aristóteles não pode ser criticada, pois o fato de tais estruturas serem criadas pelo ser humano faz com que elas sejam criadas com determinada finalidade.

Smith, sem dúvida, pretendeu estender o método newtoniano àquilo que poderíamos chamar de “ciências humanas”. Na verdade, boa parte de seu projeto filosófico consistia justamente nesta busca. Embora não haja uma crítica expressa de Smith com relação à metodologia aristotélica no que concerne às ciências humanas, vale lembrar que sua crítica a tal metodologia em nenhum momento se restringiu expressamente apenas às ciências naturais; pelo contrário, foi feita de forma genérica a toda a metodologia aristotélica.

Para ver a pretensão de Smith de ampliar a aplicação do método newtoniano a toda espécie de conhecimento, basta analisar a passagem de suas aulas de retórica. Nelas, Smith fala claramente que o método “que poderíamos chamar de método newtoniano é indubitavelmente o mais filosófico, e em toda ciência, seja ela filosofia moral ou natural, etc., é largamente mais engenhoso e, por essa razão, mais atraente do que o outro [aristotélico]”.⁸¹ Ou seja, aqui há claramente a pretensão de Smith de ampliar a aplicação do método newtoniano, não o restringindo apenas às ciências naturais, mas fazendo com que também alcançasse as ciências humanas, dentre elas a filosofia moral.

Assim, tal como Newton — que, partindo de muito poucos princípios, deduziu uma multiplicidade (para a época, quase a totalidade) de fenômenos físicos —, Smith pretendia, partindo também ele de alguns poucos princípios, entender as relações sociais. Buscaria, dessa forma, fixar os princípios que dirigiriam a conduta humana e neles basear as ciências que estudam a maneira pela qual os seres humanos se relacionam. É justamente a esse conjunto diminuto de princípios que regeriam a conduta humana que Smith atribuiria o nome de “natureza humana”. Sua busca, portanto, por descobrir em que consiste a natureza humana seria a busca por descobrir quais seriam os poucos princípios que comandariam todas as ações dos seres humanos, na sua multiplicidade fenomenológica.

Como já vimos na primeira parte desta pesquisa, tal intento não era uma exclusividade de Smith. Praticamente todos os pensadores iluministas procuravam uma natureza humana e pretendiam dela extrair esses princípios primeiros pelos quais poderiam

⁸¹ “which we may call the Newtonian method is undoubtedly the most Philosophical, and in every science whether of Moralls or Naturall philosophy etc., is vastly more ingenious and for that reason more engaging than the other” (LRBL, XXIV)

explicar toda multiplicidade de comportamentos humanos. Viu-se que tanto Carmichael quanto Hutcheson quanto Lord Kames buscaram exatamente descobrir uma concepção adequada da natureza humana. E, mais do que isso, tal propósito não era uma peculiaridade do Iluminismo escocês, sendo encontrado nas mais diversas manifestações de Iluminismo Europa afora.

Entretanto, embora não seja uma novidade sua, tal intento ainda diz muito sobre o projeto filosófico de Smith. Assim, podemos estabelecer que Smith, como muitos de seus antecessores e contemporâneos, pretendia encontrar uma natureza humana de onde pudesse extrair os princípios primeiros que regeriam toda a multiplicidade de comportamentos humanos. Somando-se a isso o papel absolutamente especial que ele atribuiu à imaginação humana, podemos considerar assentadas as bases que permitirão à presente pesquisa reconstruir o sistema filosófico smithiano.

5 A LINGUAGEM EM ADAM SMITH

5.1 Introdução

Adam Smith era um estudioso ardoroso das línguas e da linguagem. Há diversos relatos biográficos que mostram seu interesse, e mesmo sua paixão, pelo estudo destes temas. O primeiro biógrafo de Adam Smith, seu contemporâneo Dugald Stewart, comenta o interesse de Smith pelo estudo das línguas, dizendo que na opinião de um professor de grego da Universidade em que ambos deram aula, Sr. Dalzel, Smith possuía “presteza e exatidão de memória” em questões filológicas e precisão em conversas sobre gramática grega. Além disto, o mesmo biógrafo afirma que, embora não tenha conseguido muitas informações sobre o período de juventude em que Smith passou na Inglaterra, ouviu-o dizer que

frequentemente praticava tradução (particularmente do francês) a fim de melhorar seu próprio estilo; e com frequência expressava uma opinião favorável quanto à utilidade de tais exercícios para todos os que cultivam a arte da composição, [sendo] lamentável que nenhuma dessas experiências juvenis tenha sido preservada; e, embora poucas passagens de seus textos revelem sua habilidade como tradutor, bastam para mostrar sua excelência naquele estilo literário que, em nosso país, tem sido tão pouco frequentado por homens de gênio. (STEWART, 2002, p. 15)

Ainda sobre o mesmo período de estudo na Inglaterra, Stewart diz que:

foi provavelmente nesta época de sua vida que se dedicou com maior afinco ao estudo das línguas. O conhecimento que tinha delas, fossem antigas ou modernas, era extraordinariamente amplo e acurado. E não se servia desse conhecimento para exibir uma erudição de mau gosto, mas para estabelecer um elo com tudo o que pudesse lançar luz sobre as instituições, os costumes, e as ideias de diversas épocas e nações. A segurança com que recitava obras de poetas gregos, romanos, franceses e italianos, mesmo após ter se dedicado, na maturidade, a várias outras ocupações e investigações, permitia ver que conhecera a fundo as artes do bem falar. Na língua inglesa, a variedade de trechos poéticos, que não apenas citava eventualmente, mas sabia reproduzir com precisão, surpreendia mesmo àqueles cuja atenção nunca se voltara para os haveres mais importantes (STEWART, 2002, p. 15).

Enfim, do relato de seu biógrafo e contemporâneo pode se ver o interesse, o entusiasmo, a paixão e o talento com que Smith praticava o estudo da linguagem e de diversas línguas. Mais importante do que tais dados biográficos, entretanto, foi um estudo

especificamente sobre a linguagem legado por Smith. Trata-se do texto “Considerações a respeito da primeira formação das línguas” (*Languages*), que foi publicado pela primeira vez em 1761, no primeiro volume da série londrina “Miscelânea filológica” (“Philological Miscellany”) e que, a partir da terceira edição de TMS (1767), seria publicado conjuntamente com aquela obra, por expressa orientação de Smith a seu editor.

Nesta pesquisa não se encontrou estudo algum que correlacione de maneira direta o texto *Languages* com a filosofia moral de Smith. De fato, pode ser que a publicação conjunta das duas obras (*Languages* e TMS) seja mera coincidência. Entretanto, o fato de Smith orientar expressamente seu editor a fazer tal publicação conjunta em todas as novas edições da obra TMS, a partir da terceira, pode ser, e tudo leva a crer que seja, uma intenção deliberada de querer mostrar neste texto algo que, de alguma forma, encontrava-se também em TMS. Entretanto, independentemente desta ligação imediata entre *Languages* e TMS, o fato é que Adam Smith era um filósofo extremamente sistemático e tinha um projeto filosófico bastante ambicioso e sofisticado. De maneira que todas as suas obras podem ser ligadas, de alguma forma, como sendo parte deste grande e sistemático projeto filosófico smithiano.

5.2 A influência de Gabriel Girard

Uma das grandes influências do pensamento de Smith no que diz respeito à linguagem foi a do abade Gabriel Girard (1677-1748). O próprio Smith confia em uma carta a Ward que o livro “*Les vrais principes de la langue Française*”, ou “*La parole réduite en méthode, conformément aux loix de l'usage: en seize discours*” (1747) (“Os verdadeiros princípios da língua francesa”, ou “A fala reduzida em método, conforme as leis do uso: em dezesseis discursos”) foi o livro de linguística do qual ele “recebeu mais instrução do que qualquer outro” (*Correspondence* n. 69).

Neste livro, Girard tenta desvincular o estudo da língua francesa do latim. Para tanto, ele usa um método comparativo entre inúmeras línguas, com o objetivo de identificar o uso dos princípios universais do pensamento humano nas diferentes línguas. Neste sentido, o subtítulo do livro mencionado é bastante emblemático: a fala reduzida em método. Segundo Girard, cada língua atende aos princípios gerais do pensamento de uma forma, mas todas compartilham de uma estrutura básica da qual não podem dispor, sob pena de se mostrarem ilógicas e, portanto, incompreensíveis.

É neste contexto que Girard apresenta sua célebre classificação das línguas, entre as

analógicas e as transpositivas, que seria mais tarde adotada pelos compiladores da *Encyclopédie*. Girard de certa maneira antecipa o princípio metodológico que viria a presidir a prática da gramática comparativa dos próximos cinquenta anos, segundo o qual a característica essencial da linguagem natural não se encontra tanto no léxico, mas sim na gramática (GENETTE, 1994, p. 150). Assim, não é tanto no repertório das palavras existentes que se encontra a estrutura da linguagem natural, mas sim nas regras gramaticais — e por regras gramaticais aqui se entende não só as inflexões e tudo o que mais tarde, com Friedrich von Schlegel e Franz Bopp, viria a ser chamado de morfologia, mas também e principalmente a colocação das palavras dentro das proposições. E, quanto a esta colocação, a análise de Girard valoriza, sobretudo, a ordem em que as palavras aparecem, de maneira que, poderíamos dizer hoje, a sintaxe é reduzida à ordenação das palavras dentro de uma proposição. Desta ordem de palavras Girard dirá se tratar de “giro da frase” (GENETTE, 1994, p. 150).

Assim, a classificação das línguas para Girard baseia-se justamente nesta ordem de palavras, tal como elas “chegam aos nossos ouvidos”. Por isso, embora cada língua tenha sua própria formação (sua própria *génie*), elas podem ser reduzidas a três tipos, segundo Girard (na verdade, seriam dois tipos, dos quais o terceiro seria uma mistura). O primeiro grupo de línguas, chamadas por ele de línguas analógicas, seria o daquelas que seguem, em sua construção, uma “ordem natural”, de maneira que o sujeito da ação viria primeiro, acompanhado pela ação e por sua modificação em seguida e, por fim, por seu objeto (GENETTE, 1994, p. 150). Seriam exemplos desse primeiro tipo de línguas o francês, o italiano e o espanhol. Já as línguas transpositivas seriam aquelas que não seguem qualquer ordem senão aquela da imaginação, de maneira que ora o objeto, ora a ação, ora o sujeito são colocados em primeiro lugar na proposição. O principal exemplo deste segundo tipo de línguas seria o latim. Por fim, quanto ao terceiro tipo de língua, em que há uma mistura dos dois anteriores, Girard entende que, justamente por seu caráter eclético, ele pode nos dizer muito pouco sobre sua construção, de maneira que claramente a ele não atribui grande importância. Seria exemplo deste último tipo a língua grega.

Uma conclusão bastante interessante a que Girard chega através da aplicação de sua classificação é que o francês, por ser um tipo de língua diverso do latim, não pode ter tido sua origem nele. Para Girard, como a classificação das línguas é imutável e irreduzível; além disso, classificação e filiação nada podem que não andar de mãos grudadas, de maneira que a gênese de uma língua sempre se encontrará determinada por sua classificação dentro da tipologia das espécies de línguas. Como se vê, se por um lado

Girard antecipou uma tendência ao adotar como princípio metodológico a análise não do léxico, mas da gramática (especialmente da sintaxe), por outro lado ele contrariou frontalmente o desenvolvimento posterior da linguística, ao pretender submeter a gênese histórica de uma língua não à sua origem histórica propriamente dita, mas a uma classificação de certa maneira ideal da ordem em que as palavras são colocadas dentro de uma proposição.

Com isso, e esse ponto será importante para se entender a teoria da linguagem de Smith, Girard nos mostra que sua análise das línguas é, de certa forma, desprendida da dimensão histórica de gênese das línguas. Assim, Girard atribuiria a origem da língua francesa não ao latim, mas sim à língua celta, pois esta última, como o francês, seria do tipo analógica, enquanto a primeira seria do tipo transpositiva.

O fato é que há, nesta postura, uma certa indiferença à dimensão histórica de formação das línguas, quer a consideremos uma postura anti-histórica ou a-histórica (SHIBATANI, 1999, p. 30). A meu ver, trata-se, em verdade, de uma postura de encarar a história como história típica, idealizada, pasteurização das contingências encontradas na história atípica e, portanto, domesticável pelo conhecimento universalizável buscado pelos iluministas. Como vimos, é o tratamento dispensado à história por Hobbes e seguido, de certa forma, pelos defensores dos quatro estágios históricos da sociedade, entre eles Smith. A crença na existência de uma *ordo naturalis* que reflete fielmente o caminho da mente humana, derivada do caminho das ideias do século XVII, leva Girard e tantos outros a ignorar as contingências históricas, e submeter a história (das línguas e de outros objetos de estudo) a uma assepsia, para que ela possa ser introduzida no laboratório iluminista e estudada sem gerar maiores problemas.

É bem verdade que é preciso aqui diferenciar a gramática geral das gramáticas particulares. Assim, vemos no verbete “Gramática” (*Grammaire*) da *Encyclopedie*, de autoria de Beauzée, que a gramática geral refere-se ao estudo dos imutáveis e universais princípios da linguagem, enquanto uma gramática particular aplica a esses princípios gerais as instituições arbitrárias e formas de uma língua histórica particular. Entretanto, isto em nada modifica o que foi dito, pois Girard e, principalmente, Smith no que segue Girard, estão antes de tudo preocupados com os princípios gerais que regem a linguagem com regras imutáveis e universalizáveis. Princípios, portanto, a-históricos (SHIBATANI, 1999, p. 30).

Como dito, a obra de Gabriel Girard serviu, segundo o próprio Adam Smith, como uma de suas principais fontes de instrução em sua teoria da linguagem. E tal influência

pode ser notada em relação à maneira de se encarar essa dimensão histórica da linguagem.

O título do texto (“Considerations Concerning the First Formation of Languages”) pode fazer parecer que Smith busca entender as origens históricas da gênese das línguas. E, de fato, um leitor pouco atento pode realmente pensar que a descrição que Smith faz da formação da linguagem efetivamente pretende ser uma descrição histórica da origem das línguas. Entretanto, nota-se pela leitura do texto que a preocupação histórica, se presente em algum nível, é meramente secundária. Isto porque, embora Smith esteja o tempo todo preocupado em estabelecer qual a ordem de surgimento das classes de palavras e mesmo das diferentes espécies de línguas, sua preocupação com esta ordem não é tanto de caráter histórico, mas sim uma preocupação de racionalização, ou, melhor dizendo, de sistematização das diversas classes de palavras e espécies de línguas entre si. Assim, o critério a ser considerado quanto ao surgimento das palavras e das línguas é um critério semelhante ao da história típica hobbesiana: cria-se um critério racional, idealista, que pretende servir de norte único para a reconstrução da sucessão de fatos, sem que haja uma preocupação efetivamente histórica se os fatos realmente ocorreram naquela ordem.

5.3 A história da linguagem analisada racionalmente

O critério racional que Smith pretende utilizar na sua reconstrução da formação primeira das línguas é bastante claro: as diversas classes de palavras teriam surgido de acordo com a menor quantidade de “metafísica” necessária à sua concepção. Em outras palavras, a ordem de aparecimento das diversas classes de palavras deve-se a uma proporção inversa do quanto de “metafísica” seria necessário para o surgimento de cada classe de palavras, ou seja, quanto menor o nível de metafísica necessário, mais anterior teria sido o surgimento de determinada classe de palavras; quanto maior, mais posterior teria sido o seu surgimento. A regra racional para a reconstrução histórica da origem das diversas classes de palavras seria, portanto, se determinar qual o nível de “metafísica” necessário para o surgimento de cada classe de palavras e, após, se reconstruir racionalmente a ordem sequencial em que as diversas classes de palavras foram surgindo, iniciando-se com as que exigem menor nível metafísico e paulatinamente se alcançando as que exigem cada vez um nível metafísico maior.

Mas o que, afinal, Smith estava querendo dizer quando falava sobre o nível de “metafísica” necessário para o surgimento de determinada classe de palavras? O termo “metafísica” é usado por Smith como sinônimo de complexidade de operações mentais.

Smith diz, por exemplo, que a criação da palavra verde (*green*) “deve ter requerido mais metafísica do que somos capazes de aceitar” (“*must have required more metaphysics than we are apt to be aware of*”), pois para sua concepção foram necessárias “diferentes operações mentais, de organização ou classificação, de comparação, e de abstração” (“*different mental operations, of arrangement or classing, of comparison, and of abstraction*”) (*Languages*, p. 435). Ou seja, a complexidade de operações mentais necessárias para o surgimento de uma classe de palavras é sinônimo de metafísica necessária. E tais operações mentais seriam, principalmente, as operações de arranjo, de classificação, de comparação e de abstração. Assim, quanto maior a quantidade e complexidade das operações mentais envolvidas na criação de uma classe de palavras, maior será, para Smith, a “metafísica” necessária para a sua criação.

Vê-se que quando Smith fala da metafísica envolvida na criação da linguagem ele está, ainda que indiretamente, se referindo ao antigo e sempre presente problema filosófico dos universais e de como eles podem ser alcançados por meio do tratamento dos singulares. Tal problema, como se sabe, está atrelado justamente à dificuldade em se entender como o entendimento humano pode, partindo da nomeação das coisas singulares, chegar à nomeação dos universais. Como veremos, Smith dá indicações sutis de que tende a concordar com os essencialistas. Porém, o que parece curioso é que ele, por meio dessa gradação de metafísica necessária para a constituição das diferentes classes de palavras, evita, habilidosamente, o debate filosófico entre nominalistas e substancialistas. Isto porque entende “metafísica” como a quantidade e complexidade de operações mentais; assim, embora o termo “metafísica” em si seja substancialista, um nominalista não teria muita dificuldade para aceitar que um adjetivo, por exemplo, exige mais operações mentais do que um nome próprio. Desta maneira, para o fim estrito a que Smith busca com seu texto, o debate entre nominalistas e substancialistas pode ser contornado, ao menos parcialmente.

Feitas essas considerações iniciais, passemos a ver qual a ordem de aparição das diversas classes de palavras. Smith inicia seu texto valendo-se de um artifício que já havia sido usado anteriormente por Condorcet. Tal artifício consistiria em supor a existência de dois selvagens procurando se comunicar e que, para tanto, tentam forjar instrumentos rudimentares de comunicação. Com tal recurso Smith está buscando analisar, neste momento inicial do texto, a ordem de criação dos instrumentos de comunicação, pressupondo que teriam surgido primeiro os instrumentos mais rudimentares, menos sofisticados e complexos (que exigiriam menos metafísica, como diria Smith). Trata-se de

uma pressuposição hipotética, que não deve ser encarada como se efetivamente a ordem histórica do surgimento das classes de palavras tenha sido, de fato, esta, mas sim que seria racional e faria sentido que esta tenha sido a ordem de surgimento. Se isto de fato não tiver acontecido na história, trata-se de uma mera conjuntura estrutural, que em nada atenta contra o fato de a ordem racional de surgimento ser esta. O critério racional de surgimento das diversas classes de palavras de acordo com sua menor exigência em sua criação de metafísica (menor exigência de complexidade nas operações mentais) não é, portanto, passível de uma crítica histórica ontológica, no sentido de que, de fato, não foi assim que as coisas aconteceram. Se a ordem de surgimento das palavras, de fato, não se deu desta forma, deveria racionalmente ter se dado.

Os dois selvagens iniciariam nomeando, então, justamente o que pudessem ver de mais concreto, de mais rudimentar, valendo-se, para tanto, do menos abstrato (menos metafísico) de todos os instrumentos de comunicação, que é a nomeação dos singulares. Em sua nomeação, os singulares prescindem de qualquer forma de comparação, abstração e classificação.

A afirmação de Smith em *Languages* de que os dois selvagens iniciariam a invenção da linguagem pelos nomes concretos pode causar estranheza a alguém que tenha lido a carta de Smith a Ward, acima mencionada. Nesta carta, escrita dois anos após a publicação de *Languages*, Smith diz que, caso se propusesse a tarefa semelhante à do autor, ele iniciaria a tarefa de reconstrução histórica da linguagem pelos verbos, considerados de forma impessoal, constituídos apenas por seu núcleo, e tomados como um evento único. O fato de Smith, em *Languages*, começar pelos nomes poderia levar alguns a pensar que, mais tarde, ao escrever a carta, ele tenha mudado de ideia quanto à ordem de aparição das classes de palavras. Entretanto, não foi isso o que ocorreu, visto que Smith sempre foi muito cuidadoso com a revisão das publicações de TMS, e sempre fez questão, a partir da terceira edição, de que *Languages* fosse publicada conjuntamente com aquela obra. Como em nenhuma das revisões posteriores houve qualquer alteração do texto de *Languages*, a tese de que Smith teria mudado de ideia com relação à precedência dos nomes concretos aos verbos parece não se confirmar.

Mas, descartada a hipótese da mudança de ideia de Smith, como poderiam ser explicadas estas duas afirmações aparentemente contraditórias? Uma explicação possível é que, em *Languages*, Smith tenha escolhido principiar pelos nomes concretos por entender que através deles seria mais fácil explicar sua análise do processo de abstração e conceitualização, preocupação esta que perpassará todo o texto. Ou seja, Smith teria

pressuposto que mostrar o menor nível de metafísica necessário para a criação de um nome concreto seria mais fácil para seus leitores do que mostrar o menor nível de metafísica requerido para a criação de um verbo impessoal tomado apenas por seu núcleo. A motivação de Smith por escolher os nomes concretos seria didática. Isso mostraria, mais uma vez, que o que Smith está buscando ao se perguntar qual a origem da formação da linguagem não é propriamente a origem histórica das línguas, mas sim a compreensão da estrutura e do modo de funcionamento da linguagem e, por meio disto, a compreensão do funcionamento da própria mente.

De qualquer forma, a questão da preexistência entre nomes ou verbos é relativizada pelo próprio Smith, uma vez que ele mesmo afirma mais adiante em *Languages* que “não se pode expressar afirmação alguma sem a ajuda de um verbo”, de forma que “os verbos devem necessariamente ter sido coevos das primeiras tentativas de formação da língua” (*Languages*, p. 445). Mais importante do que a questão entre a preexistência de nomes ou de verbos, é uma questão a que Smith se dedica com atenção: trata-se da preexistência entre verbos impessoais, encarados como um evento único, e verbos pessoais, que viriam acompanhados de um sujeito. Para Smith, como já se adiantou, a invenção dos verbos impessoais antecederia à dos verbos pessoais.

Mas a afirmação de que os verbos impessoais precedem a existência dos verbos pessoais pode causar surpresa. Isto porque, intuitivamente, se poderia pensar que a existência dos verbos pessoais demandaria menos complexidade das operações mentais (metafísica), na medida em que os verbos impessoais, sendo ações que não são realizadas por sujeito algum, exigiriam um nível maior de abstração. Por exemplo, alguém dizer “— Chove!” intuitivamente parece exigir uma capacidade de abstração, no sentido de que seria necessário se representar uma ação (chover) sem que haja um sujeito que a realize. Desta maneira, a fala “— Chove!” parece ser mais abstrata (e mais metafísica) do que a fala “— A chuva cai!”, pois, nesta última, haveria indicação de um sujeito que realizaria uma ação. Assim, exigindo aparentemente um nível maior de abstração e de complexidade de operações mentais, os verbos impessoais poderiam parecer serem posteriores aos verbos pessoais.

Smith, entretanto, trabalha justamente invertendo essa suposição. Para ele, os verbos impessoais seriam aqueles que por meio de uma única palavra expressariam um evento completo. Smith se apegava justamente a este critério de expressar um evento completo. Os eventos seriam, primeiramente, quando ainda se dispunha de pouca complexidade nas operações mentais, vistos como um todo, e o verbo impessoal refletiria

exatamente este todo visto. Ao dizer “— Chove”, então, um ser que possuísse instrumentos rudimentares de comunicação estaria descrevendo precisamente aquilo que via acontecer e como o via acontecer, isto é, como um evento completo. A própria ideia de um sujeito vira uma abstração então. A chuva cair seria uma abstração, e não a observação de um evento completo que é chover. Smith diz que:

os verbos impessoais, que expressam em numa palavra um evento completo, que conservam na expressão a simplicidade e unidades perfeitas que sempre existem no objeto e na ideia, e que não supõe nem abstração, nem divisão metafísica do evento em seus diversos elementos constituintes de sujeito e atributo, tais verbos, digo, muito provavelmente seriam a primeira espécie de verbos que se inventou (*Languages*, p. 445).

Esta inversão da provável ordem de criação dos verbos impessoais e pessoais constitui verdadeiramente um dos pontos de maior originalidade no tratamento da gramática geral feito por Smith.

Em seguida, Smith procura mostrar como, no “progresso da língua”, os verbos impessoais se tornaram pessoais. Imagina um determinado verbo impessoal que tivesse por significado o que hoje conhecemos pelo verbo “vem”. Entretanto, dado o baixo nível de metafísica disponível neste período inicial de desenvolvimento da linguagem, tal verbo se referiria à vinda não de um objeto qualquer, mas de um objeto particular, como, por exemplo, de um leão. Smith então supõe que os dois selvagens hipotéticos, ao observarem o perigo da aproximação deste animal, estavam acostumados a gritar um para o outro “— Vem!”, que teria o significado de “o leão vem!”. Se fosse qualquer outro animal a se aproximar, um outro verbo deveria ser usado, e não este, que se referia exclusivamente ao leão. A palavra “vem”, então, expressaria um evento completo, que seria a aproximação de um leão. Quando a linguagem começa a dar sinais de avanço, os selvagens passam a dar nomes às substâncias particulares, dentre elas as diversas espécies de animais. E não tardam a reparar que há uma semelhança entre a aproximação de um leão e a aproximação de um urso. Há aqui um aprimoramento do nível de metafísica existente na linguagem, pois existe uma comparação entre a aproximação de diversos animais e a obtenção de uma semelhança entre as duas situações, por meio de uma abstração. Então, usando a mesma palavra com a qual estavam acostumados a descrever a aproximação de um leão, referem-se à aproximação de outros animais perigosos. Entretanto, para diferenciar em sua comunicação a espécie de animal que se aproximava, já que originalmente o verbo impessoal era usado exclusivamente para a aproximação do leão, passam a usar,

conjuntamente com a palavra que indicava a aproximação (inicialmente apenas a aproximação de um leão, agora já a aproximação de um animal, em geral), a palavra pela qual haviam nomeado cada uma das substâncias simples, no caso, cada um dos animais perigosos que se aproximavam. Ou seja, o que antes era apenas “Vem!” e já indicava um evento completo, isto é, a aproximação de um leão, agora passa a ser “Vem urso!”, “Vem lobo!” e, com o tempo e o uso frequente do verbo vir a outros animais que não o leão, até mesmo “Vem leão!”. Smith diz que “tendo adquirido uma significação mais geral, é impossível que tal palavra representasse um evento particular e distinto, único e sem a ajuda de um nome substantivo, que pudesse servir para determinar seu significado. De impessoal, tal verbo passa então a pessoal” (*Languages*, p. 446). As palavras nas frases “Vem urso”, “Vem lobo”, “Vem leão”, indicam abstrações, quando comparadas à única palavra que compunha a primeira e indicava, por si só, um evento completo. Por isso, precisariam de mais metafísica para surgir e, conseqüentemente, demorariam mais a aparecer.

A tendência com a sofisticação e complexidade crescente das operações mentais é que o ser humano aprenda gradativamente a partir e dividir quase todos os acontecimentos num grande número de “partes metafísicas”. Smith ilustra essa tendência à especialização com o advento da escrita.

Logo que os homens começaram a expressar suas ideias por escrito, cada caractere representava uma palavra inteira; mas, uma vez que o número de palavras é quase infinito, a memória se viu sobrecarregada e oprimida pela multidão de caracteres que era obrigada a reter. A necessidade ensinou-lhes então a decompor as palavras em seus elementos, e a inventar caracteres que representassem, não as palavras em si mesmas, mas os elementos que as compunham. (*Languages*, p. 447).

Com isso, embora a escrita tenha ficado mais complexa, visto que uma palavra era representada não mais por um, mas por vários caracteres, a linguagem escrita passou a ficar muito menor, com a substituição de um número quase infinito de caracteres por alguns poucos (as letras que compõem o alfabeto, por exemplo), que, combinados entre si, seriam suficientes para exprimir o que antes necessitava de uma “multidão de caracteres”.

Processo semelhante ao que ocorreu com a escrita teria ocorrido também, e anteriormente, com a origem das línguas, à fala. Parece a Smith que o ser humano ensaiou representar todo evento particular que observava por uma palavra particular que o expressava por completo. Contudo, em tal ensaio se percebeu que o número de palavras

tenderia ao infinito, dada a variedade infinita de eventos particulares que podem ser notados na natureza. Assim, os seres humanos, “em parte compelidos pela força da necessidade, em parte guiados pela natureza”, usaram sua imaginação. E, de acordo com ela, “imaginaram dividir cada evento no que se pode chamar de seus elementos metafísicos”. Com isso, ao dividir um evento completo em diversos elementos que o comporiam, passaram a designar palavras para cada um destes elementos. E, da mesma forma que a linguagem, se, por um lado, a expressão de cada evento completo se tornou mais complexa, sofisticada e difícil, por exigir um maior grau de abstração, por outro lado, o sistema total da linguagem se tornou mais coerente, sistemático, mais coeso e mais fácil de ser retido e compreendido (*Languages*, p. 447-448).

Smith ainda prevê uma provável ordem em que as pessoas verbais teriam surgido. Para ele, é natural prever que, ao deixarem os verbos de ser impessoais, por descreverem um evento completo com uma única palavra, e passarem a ser pessoais, sugerindo um sujeito que realize a ação verbal, o primeiro pronome a ser usado seria o da terceira pessoa do singular. Prova disso seria que:

nem no inglês, nem, até onde sei, em nenhum outro idioma moderno emprega-se o verbo no impessoal. Mas nas línguas antigas, sempre que se emprega um verbo no modo impessoal, emprega-se sempre na terceira pessoa do singular. A terminação dos verbos que ainda permanecem impessoais é sempre a mesma que os da terceira pessoa do singular dos verbos pessoais. (*Languages*, p. 448).

Soma-se a isso o raciocínio lógico de que, como se viu no exemplo do verbo impessoal “Vem!”, a passagem dos verbos impessoais para os verbos pessoais exigiria a nomeação de substâncias particulares, como urso e lobo, e estas, quase sempre, se dariam em terceira pessoa do singular.

No entanto, novamente uma apuração da sofisticação das operações mentais envolvidas na linguagem mostraria aos seres humanos que são possíveis diversas relações peculiares de um mesmo evento. Ou seja, o fato expressado por um verbo pode ser afirmado com relação à pessoa que fala, com relação à pessoa com quem se fala, ou com relação a uma terceira pessoa ou objeto. A distinção entre estas diversas possibilidades de relação indicadas por um mesmo verbo gera um novo instrumento de linguagem, o pronome pessoal. Usando ainda o verbo *vir*, é possível dizer “Eu vem” (afirmação com relação à pessoa que fala), “Tu vem” (afirmação com relação à pessoa com quem se fala) e “Ele vem” (afirmação com relação a terceira pessoa ou objeto).

Entretanto, Smith acredita que, entre a pessoalização dos verbos e a criação dos pronomes pessoais, há uma etapa de desenvolvimento da linguagem que dificilmente poderia ser suprimida. Smith diz que, muito embora “os primeiros inventores da linguagem” pudessem de fato distinguir entres os três tipos de afirmação (sobre a primeira, a segunda e a terceira pessoas) ligados a um fato ou evento descrito por um mesmo verbo, eles provavelmente não contavam com o instrumental dos pronomes pessoais, e a invenção de tal instrumental não foi imediata à descoberta desses três tipos de afirmação verbal. Isto por que os pronomes pessoais, especialmente os de primeira e segunda pessoa (*eu* e *tu*), expressam, nas palavras de Smith, “ideias extremamente metafísicas e abstratas”, sendo por isso muito difícil que tenham surgido nesta etapa ainda inicial de invenção da linguagem. Smith afirma que o costume e a familiaridade que temos com tais pronomes nos dificultam enxergar o alto grau de complexidade mental que eles exigem. A palavra “eu”, por exemplo, seria particularmente difícil, uma vez que todo sujeito que fala pode se referir a si próprio usando esta mesma palavra. Sua complexidade deriva do fato de ao mesmo tempo ela ser uma palavra geral, isto é, suscetível de receber uma variedade infinita de objetos, mas não denotar, entre os objetos que lhe podem ser atribuídos, uma classe particular de objetos, distintos dos demais. Vejamos um exemplo comparativo: a palavra “pessoa” é uma palavra geral, porque lhe pode ser atribuída uma infinidade de objetos (eu sou pessoa, você é pessoa, seu vizinho é pessoa, etc.), mas do conjunto dos objetos que se pode atribuir à palavra “pessoa” é possível se formar uma classe particular de objetos, distinta dos demais objetos (*não-pessoas*), por suas qualidades peculiares e próprias. Já com a palavra “eu” não ocorre o mesmo. Ela é geral, na medida em que a ela pode ser atribuída uma infinidade de objetos, mas não se estabelece entre os diversos objetos que compõem esta infinidade qualidades que lhes são particulares e peculiares, e que os permitiriam distinguir de outros objetos. Não é o nome de uma espécie, ao contrário, seu significado depende da situação da fala. Assim, a palavra “eu” seria, por um lado, um termo singular, ao permitir a mais completa individualização daquele que fala, e, por outro lado, um termo comum, ao permitir a mais ampla generalização dos objetos que a ela se podem atribuir. Trata-se, como se vê, de uma palavra que exige um nível altíssimo de sofisticação das operações mentais para saber corretamente empregá-la.

Outra prova da dificuldade de abstração dos pronomes pessoais seria, para Smith, a dificuldade que as crianças têm em aprendê-los, sendo normalmente das últimas classes de palavras a serem por ela compreendidas. Tanto é assim que uma criança em fase de aprendizagem da linguagem, ao falar de si própria, comumente diz “Pedro fala”, “Pedro

senta”, e não “Eu fala”, “Eu senta”.

Assim, por não contarem com a abstração necessária para se fazer o uso adequado dos pronomes pessoais, Smith encara que é bem provável que, para representar as relações situacionais de fala que os pronomes possibilitam representar, os seres humanos que viveram nos primórdios da invenção da linguagem tenham usado um instrumento de linguagem que exigisse menos metafísica: a declinação verbal. De maneira que, por meio da declinação verbal, isto é, por meio de diferentes terminações conferidas à palavra que indica a ação ou o evento, são indicadas as possíveis situações relacionais em que se encontra uma afirmação sobre a pessoa que fala, ou sobre a pessoa com que se fala, ou sobre terceira pessoa ou objeto. As terminações verbais seriam atribuídas de acordo com o tipo de relação que se pretende criar.

Esse processo de atribuir diferentes significados a uma palavra de acordo com sua terminação teria ocorrido em momento anterior da criação da linguagem, ao evitarem os homens “a invenção de expressões mais abstratas”, e agora, de maneira bastante semelhante, ocorreriam nos verbos, com suas declinações, para evitar a criação de pronomes, que seriam mais abstratos. Desta maneira, Smith vê uma correlação entre, de um lado, a diferença entre dizer “dourado” e “de ouro” e, de outro lado, a distinção entre “irei” e “eu ir”. Para ele, as duas primeiras seriam formas mais rudimentares de linguagem, por pressuporem menor capacidade de abstração. Isto porque o “de” da expressão “de ouro” e o “eu” da expressão “eu ir” são palavras que exigiriam muita metafísica para serem adequadamente compreendidas, estando mais distantes da maneira primitiva como se encara rudimentarmente o evento completo como um todo, completude rudimentar esta que estaria presente em “dourado” e “irei”, que denotariam por si só um evento mais completo, e, portanto, menos metafisicamente dividido, ou seja, menos sofisticado.

Após dizer isso, Smith faz uma interessante transição no texto de *Languages*. Partindo da investigação que vinha fazendo a respeito da ordem de surgimento das diversas classes de palavras (nomes, verbos, preposições, pronomes), ele passa, então, a comparar as diversas línguas, ou seja, os diversos idiomas entre si. O gatilho para que esse salto entre comparar as diferentes classes de palavras entre si e passar a comparar uns com os outros os diversos idiomas é dado justamente por suas considerações a respeito da declinação verbal, especialmente no que toca à diferença existente entre o inglês e todas as línguas antigas, especialmente o latim. Para Smith, a variação da terminação do verbo “parece ser a prática universal de todas as línguas antigas” (*Languages*, p. 450). A variação da terminação do verbo se dá, nas línguas antigas, não apenas com relação a se tratar o evento

descrito de primeira, segunda ou terceira pessoa, mas ainda de se tratar de tais pessoas do singular (eu, tu, ele) ou do plural (nós, vós, eles). E, além disso, Smith prevê que algumas “línguas primitivas”, “em razão da dificuldade de inventar nomes de números, introduziram um número dual e um plural na declinação de seus substantivos” e, por analogia, provavelmente fariam o mesmo nas conjugações de seus verbos. Desta maneira, as línguas antigas contariam com ao menos seis variações na terminação de cada verbo (eu, tu, ele, nós, vós, eles), sendo que algumas (por essa distinção entre dual e plural) contariam com até nove declinações verbais (eu, tu, ele, nós (dual), vós (dual), eles (dual), nós (plural), vós (plural) e eles (plural)). Ao se somarem, ainda, os diferentes tempos verbais e seus diferentes modos e vozes, “essas variações necessariamente tornaram suas conjugações ainda mais intrincadas e complexas do que suas declinações” (*Languages*, p. 450).

Ou seja, para Smith, as línguas antigas, entre elas o latim, com a excessiva quantidade de declinações verbais para cada verbo, estariam em um estágio anterior do “progresso da linguagem”, pois ainda não se teria dado o salto imaginativo de perceber que apenas o uso do pronome pessoal já indicaria qual a situação relacional descrita que se está querendo afirmar, isto é, se se trata de uma informação a respeito de quem fala, a respeito de com quem se fala, a respeito de terceira pessoa ou objeto, sejam elas no singular ou no plural. Para tanto, seria preciso um novo nível de sofisticação e de divisão metafísica, que abstrairia a descrição do verbo da pessoa sobre quem se afirma algo, deixando de considerá-los, neste ponto, um evento único. As línguas antigas não teriam realizado este aprimoramento, ao necessitarem da declinação verbal para marcar a qual relação situacional se está se referindo.

Para Smith:

a língua provavelmente teria continuado a subsistir sobre essa base em todos os países, e não se teria jamais tornado mais simples em suas declinações e conjugações, se não tivesse se tornado mais complexa em sua composição, como consequência da mistura de várias línguas entre si, ocasionada pela mistura de diferentes nações do mundo.

[...]

enquanto uma língua apenas era falada pelos que a aprenderam na infância, a complexidade de suas declinações e conjugações não lhes causava maior embaraço. A grande maioria dos que tinham ocasião de falá-la, adquiriram-na tão cedo em sua vida, de maneira tão imperceptível e em gradações tão lentas, que quase nunca percebiam essa dificuldade. O caso figurava, entretanto, de modo bastante distinto, quando dois povos vinham a se misturar, como resultado de uma conquista ou imigração. Cada uma das nações buscava fazer-se compreender por aqueles com

quem estavam obrigados a falar, de sorte que forçosamente aprendeu a língua da outra. (*Languages*, p. 450)

Assim, para Smith, é a convivência entre culturas diferentes, com a diversidade de seus idiomas, e a dificuldade de aprendizado de línguas estrangeiras por aqueles que vivenciaram este choque cultural que tornam possível a percepção do embaraço que a infinidade de declinações e conjugações verbais impõe ao aprendizado e ao funcionamento de uma língua. Ao vivenciarem a dificuldade de aprender e decorar toda a multiplicidade de declinações verbais, as pessoas perceberam que podiam criar um atalho, por meio do qual não precisariam decorar esta quantidade imensa de informações, bastando apenas conhecer o núcleo de cada verbo e, para todos eles, usar os mesmos pronomes, que haviam alcançado graças a um novo grau de sofisticação das operações mentais, que gerou, assim, uma nova divisão metafísica na linguagem.

Smith novamente volta, neste momento do texto, a falar da ordem do surgimento das diversas classes de palavras. Mas é preciso deixar claro que, de certa maneira, ele já atrelou o surgimento das diversas classes de palavras ao surgimento dos diversos idiomas existentes em diferentes lugares do mundo e, com isso, abriu a possibilidade de se fazer uma comparação entre graus de sofisticação de operações mentais (ou grau de complexidade metafísica) não só entre as classes de palavras, mas entre os idiomas quando comparados entre si.

Mas, voltando à ordem de surgimento das diversas classes de palavras, Smith prevê que, com o choque cultural da convivência de diferentes línguas, além da percepção da inconveniência da multiplicidade de declinações verbais, outro aprimoramento poderia ser imaginado e implementado. Tal aprimoramento da linguagem seria feito por aqueles que, “estudavam a nova língua, não por arte ou por princípio, mas por rotina e pelo que comumente ouviam na conversação diária”. Tendo um objetivo eminentemente prático, estas pessoas não estariam tão preocupadas em reproduzir a língua nova com todas as suas nuances formais, mas sim em fazer dela uso adequado para entender e se fazerem entender. Desta maneira, “naturalmente, substituíram as declinações, que ignoravam, por preposições”. Surgiam, então, as preposições.

Smith dá o exemplo de um lombardo que tivesse de dizer em latim que tal pessoa era cidadão de Roma, ou benfeitor de Roma. E supõe que ele ignorasse os casos genitivo e dativo da palavra Roma. Segundo Smith, dados tal necessidade e tal desconhecimento, o lombardo “naturalmente se expressaria colocando as preposições *ad* e *de* antes do

nominativo e, em vez de *Romae*, diria *ad Roma*, e *de Roma*. *Al Roma* e *di Roma* é como os atuais italianos, descendentes dos antigos lombardos e romanos, expressam essa e todas as relações semelhantes”⁸² (*Languages*, p. 451). O mesmo teria acontecido, para Smith, com a língua grega após a tomada de Constantinopla pelos turcos.

Trata-se, como se vê, de uma nova etapa de sofisticação da linguagem, pois há uma nova abstração, isto é, de que diversas relações existentes entre diversos objetos podem ser expressas mantendo-se o nome de um dos objetos e adicionando-se uma preposição que indique a relação entre um e outro. Por exemplo, uma pessoa que nasceu em uma cidade. A abstração leva a ver que há uma semelhança da relação entre todas as pessoas que são naturais de alguma cidade, abstraindo-se de qual cidade cada uma delas, particularmente, é natural. Assim, tal abstração e semelhança permite que, mantendo-se intacto (sem declinações) os nomes das cidades e das pessoas, possa ser expressa a relação de naturalidade existente entre um e outro por meio, apenas, da inserção de uma outra palavra, que indique tal relação: a preposição. Assim, ao invés de ter de dizer “César romano” (e ter que decorar outras declinações, que poderiam não seguir a mesma terminação, como “Platão ateniense”), pode-se dizer “César de Roma” (que poderia ser indistintamente aplicado a “Platão de Atenas”).

Também as complicações decorrentes das inúmeras conjugações verbais poderiam ser evitadas por meio de um expediente similar: a criação dos verbos auxiliares. Haveria, por exemplo, segundo Smith, em todas as línguas um verbo conhecido pelo nome de verbo substantivo. Em português seria o verbo *ser*, em latim, *sum*, e em inglês, o verbo *to be*. Tal verbo não denotaria a existência de um evento em particular, mas a existência em geral. Justamente por isso tal verbo seria “o mais abstrato e mais metafísico de todos os verbos”. Consequentemente, “não poderia de modo algum ser uma das primeiras palavras inventadas”. Uma vez inventado tal verbo, entretanto, como ele possuía todos os tempos e modos dos outros verbos, reuniu-se ele ao particípio passivo, de maneira que pudesse substituir toda a voz passiva, implementando um grau de sofisticação e simplificação (simplificação ao se considerar o sistema da linguagem como um todo) que tornava possível que essa parte da conjugação ficasse tão simples quanto o uso das preposições na substituição das declinações. Assim, o mesmo lombardo, desejando agora dizer *eu sou amado*, “mas não conseguisse lembrar a palavra amor, naturalmente tentaria remediar sua

⁸² “which we may call the Newtonian method is undoubtedly the most Philosophical, and in every science whether of Moralls or Naturall philosophy etc., is vastly more ingenious and for that reason more engaging than the other” (*LRBL*, XXIV)

ignorância, dizendo *ergo sum amatus*. *Io sono amato* é atualmente a expressão italiana que corresponde à frase acima mencionada.” (*Languages*, p. 452)

Outro verbo auxiliar importante seria o verbo possessivo (em português, *ter*, em latim, *habeo*, e em inglês, *to have*). Tal verbo seria de grande utilidade para a simplificação do sistema linguístico como um todo — embora, como toda sofisticação, observando-se no particular de uma frase que a torne mais complexa e, por isso mesmo, mais “metafísica”. A sofisticação e simplificação que este verbo permite ao sistema linguístico se deve a que ele, para além do aspecto possessivo, passou a servir também para substituir uma grande parte das formas da voz ativa, assim como o verbo substantivo substituíra toda a voz passiva. Ainda o mesmo lombardo, “que desejasse dizer *eu tinha amado*, mas não conseguisse se lembrar da palavra *amaveram*, trataria de supri-la dizendo *ego habebam amatur*, ou *ego habui amatum*. *Io aveva amato*, ou *Io ebbi amato*, são atualmente as expressões italianas correspondentes.” (*Languages*, p. 452). Conclui então Smith que, “assim, como efeito da mistura de diferentes nações umas com as outras, as conjugações se aproximaram, por meio de diferentes verbos auxiliares, da simplicidade e uniformidade das declinações” (*Languages*, p. 452).

5.4 A naturalização da linguagem em Adam Smith

A lógica que Smith propõe para se entender a ordem de surgimento das diversas classes de palavras é que, quanto mais sofisticada, abstrata e, portanto, metafísica é determinada classe de palavras, mais tal classe demorou a surgir, pois exigiria uma sofisticação das operações mentais que somente poderia ocorrer gradualmente, conforme as etapas anteriores de abstração fossem tomando lugar. A partir do momento em que surge, entretanto, cada classe de palavras tem um efeito duplo sobre a linguagem, dependendo do enfoque que seja dado. Por um lado, quando considerada isoladamente a descrição de um evento, a nova classe de palavras torna tal descrição mais complexa e intrincada, na medida em que requer um grau maior de abstração. Por outro lado, quando considerada a linguagem como um todo, isto é, quando vista a linguagem como um sistema total, a sofisticação proporcionada por uma nova classe de palavras, com a “divisão metafísica” mais aperfeiçoada por ela trazida, torna a linguagem mais simples, mais ágil e mais precisa, enfim, mais sistemática. Isto porque, a cada nível de sofisticação que se ganha com uma nova classe de palavras, está se reduzindo o sistema linguístico a um número menor de princípios que o governam. Ou seja, ao se reconhecer abstrações que

antes não tinham sido imaginadas, reparando-se em uma relação abstratizável que antes, por não ser notada, só era representada da forma concreta como aparecia na natureza, se está, na verdade, encontrando aquilo que em *Astronomy* Smith chamou de imaginar “as cadeias invisíveis” que ligam secretamente eventos que aparentemente, isto é, considerados de forma concreta, pareciam não ter entre si relação alguma. Ao se conseguir imaginar relações existentes entre eventos que, em um primeiro momento, não pareciam ligar-se entre si, tais eventos podem ser vistos como manifestações particulares de um mesmo princípio. Assim, um único princípio passaria a explicar uma multiplicidade de eventos que, até então, eram considerados cada um deles como um princípio distinto em si. Com isso, o sistema ganha em precisão e em simplicidade, passando a funcionar mais perfeitamente em sua busca de representar com maior eficiência os eventos que se pretende comunicar.

Como se vê, há uma notável semelhança entre o tratamento que Smith dá às ciências teóricas e a ideia que ele historia da invenção da linguagem. E isto por uma razão tanto simples quanto fundamental para se entender o sistema filosófico smithiano como um todo: a busca por se aplicar a todo o amplo leque do conhecimento humano o método newtoniano, concebido por Smith como o reconhecimento, por meio da imaginação, de cadeias invisíveis que ligariam fenômenos que, embora aparentemente isolados entre si, encontram-se em verdade secretamente ligados por princípios que os explicam de forma conjunta, unificada e simplificada.

Smith busca, assim, ampliar para as ciências humanas o tratamento que seria dispensável às ciências naturais. Na verdade, Smith procura rejeitar esta distinção. Isto porque esta distinção, que tem um substrato aristotélico e uma correspondência com a diferenciação entre razão especulativa e razão prática, tende a ver uma diferença fundamental entre as duas espécies de ciência: nas ciências naturais existiria um mundo externo e objetivo, passível de ser espelhado pelas teorias científicas que buscassem explicar os fenômenos naturais existentes em tal mundo; nas ciências práticas não haveria um mundo externo e objetivo a ser espelhado.

Isto não faz, na visão aristotélica, com que a racionalidade não seja possível nas ciências práticas, apenas faz com que o tipo de racionalidade nelas possível seja completamente distinto da racionalidade especulativa das ciências naturais. E um ponto fundamental a se considerar é que os produtos das ciências práticas não são dados naturais, mas construtos sociais, feitos intersubjetivamente pelo homem com finalidades práticas específicas. Isto geraria uma grande diferença que não poderia ser apagada entre as

ciências naturais e as ciências práticas, na medida em que as primeiras deveriam apenas explicar como os fenômenos naturais, dados ao homem no mundo em que nasceu, enquanto as segundas, ao trabalharem com instituições construídas pelo homem, deveriam justificar a existência de tais instituições de acordo com as finalidades práticas a que elas se destinam.

Smith, entretanto, como boa parte dos iluministas, diga-se, mas com especial habilidade, não aceita essa diferença e pretende aplicar a todas elas o mesmo método científico. Mas, para ser coerente ao negar esta diferença entre ciências especulativas e práticas, é necessário a Smith que ele encontre um mundo externo e objetivo que deva ser espelhado também pelas ciências que uma outra tradição chamaria de ciência práticas. Smith parece que não só entendeu adequadamente a necessidade de encontrar este mundo objetivo a ser espelhado, como o fez com particular grau de sofisticação.

E o exemplo da invenção da linguagem parece ser muito emblemático do tratamento que Smith irá procurar dar aos construtos sociais humanos. Durante todo este capítulo se viu que Smith pretende atribuir níveis distintos, gradativos e progressivos de desenvolvimento da linguagem humana, não só em relação à ordem de surgimento das diferentes classes de palavras, mas também em relação ao nível de sofisticação dos idiomas comparados entre si. Mas, tanto uma quanto outra comparação (a comparação das diversas classes de palavras entre si e a comparação entre os diversos idiomas) somente seriam possíveis se existisse um critério válido comparativo. Este critério comparativo para Smith existe: é a maneira como as coisas funcionam no mundo. Para Smith, existem ontologicamente no mundo relações entre as coisas que devem ser explicadas da forma mais ágil, mais eficiente e mais sistemática possível pela linguagem. Assim, se existe um mundo objetivo, com uma relação pré-estabelecida entre as coisas, a linguagem deve buscar refleti-lo, espelhá-lo, da melhor forma possível. E é possível que tal espelhamento se dê em níveis de sofisticação e de sistematização diferentes, o que torna possível que seja feita a comparação entre os instrumentos de linguagem (diversas classes de palavras) e a comparação entre as manifestações mais bem ou mais mal sistematizadas de tais instrumentos (diversos idiomas).

É possível, portanto, que um idioma reflita de maneira melhor ou pior o mundo objetivo que deve ser refletido. Ele será mais bem refletido quanto mais cadeias invisíveis de ligação entre os fenômenos sejam descobertas e reduzidas a um princípio único que espelhe a relação entre tais fenômenos. Disto decorre que os sistemas linguísticos mais perfeitos serão aqueles que contem com maior grau de abstração, sendo reduzida a

multiplicidade de fenômenos observáveis na natureza ao número mínimo de princípios necessários para refleti-los.

Um ponto fundamental a ser observado, aqui, é que Smith não toma como critério fundamental a utilidade da linguagem de atender a um fim. Este critério seria e é perfeitamente aceito pela tradição aristotélica. Ao se conceber a linguagem como um construto social, a tradição aristotélica entende que a instituição da linguagem foi realizada por seres humanos que, enquanto seres racionais que são, visavam para esta instituição criada um determinado fim. Tal fim é intersubjetivamente atribuído a esta instituição. Assim a adequação ou não de determinada manifestação da linguagem deve ser feita tomando-se como base este fim a ela intersubjetivamente atribuído por uma coletividade. Nisto consistiria a excelência de uma instituição. Desta maneira, é possível se pensar em aperfeiçoamento ou em deficiência da linguagem, como de resto de qualquer outra instituição social, mas apenas se é possível pensar em tal aperfeiçoamento ou deficiência tendo em vista o fim coletivamente atribuído. Não é possível se pensar em aperfeiçoamento de um sistema de linguagem tomando-se como base a maneira pela qual ele reflete um mundo dado.

Assim, de acordo com a finalidade atribuída à instituição é possível se pensar na melhor ou pior utilidade da forma como esta instituição se manifesta para alcançar a este fim. Mas somente de acordo com a finalidade humanamente atribuída a esta instituição. E isto torna possível a comparação entre classes diversas de palavras, visto que o surgimento de classes mais sofisticadas de palavras pode efetivamente tornar a linguagem mais ágil, facilitando que a instituição se aproxime de alcançar sua finalidade, que a ela teria sido intersubjetivamente atribuída, de permitir a comunicação, por exemplo. Mas a comparação entre sistemas diversos torna-se um pouco mais problemática — embora não impossível. Isto porque tal comparação somente poderá ser feita de forma coerente se se averiguar que a finalidade atribuída coletivamente à linguagem por cada uma das diferentes coletividades foi exatamente a mesma. Caso haja, entretanto, diferença entre as finalidades atribuídas aos diferentes idiomas por cada uma das coletividades, a comparação torna-se impossível, podendo ser, no máximo, parcial.

Smith pensa a linguagem de maneira bastante diferente da tradição aristotélica. Ele vê a linguagem, embora como um construto social, como um construto social que deve representar uma ordem externa e objetiva à qual pretende se referir, isto é, o mundo. Assim, não é a utilidade em se alcançar um fim atribuído humanamente por uma coletividade que deve ser levada em conta na comparação entre diferentes classes de

palavras e diferentes idiomas, mas sim o nível de eficiência com a qual tais classes e idiomas representam o mundo que eles deveriam refletir. Desta maneira, o critério de comparação passa a ser com base em um mundo objetivo e externo tido como existente e passível de ser representado pela linguagem. A linguagem seria, portanto, um construto social na medida em que ela foi inventada pelos homens, mas não o seria na medida em que sua finalidade é natural e não social ou humanamente atribuída. A finalidade natural da linguagem é refletir da maneira mais eficiente o mundo natural e as relações de coisas nele existentes. Na verdade, neste sentido, de acordo com a concepção de Smith de linguagem, melhor do que dizer que ela é um construto social, na medida em que foi *inventada* pelo homem, seria dizer que ela é um construto social na medida em que foi *descoberta* pelo homem, visto que sua finalidade já estaria naturalmente dada.

Esta visão de Smith fica bem clara quando ele trata “do efeito da utilidade sobre o efeito da aprovação”, na quarta parte do TMS. Este tema será aprofundado mais propriamente um pouco mais adiante, mas cabe aqui apenas uma indicação do que sobre ele é dito por Smith. Um dos pontos principais tratados é a diferenciação que Smith procura fazer entre a utilidade e o próprio funcionamento natural de um sistema. O ponto central para Smith é que, embora de fato “a utilidade seja uma das principais fontes de beleza” (TMS, IV.i.1.1), muitas vezes os sistemas são admirados não só por terem resultados úteis, mas por sua precisão e regularidade.

Nas muitas metáforas feitas nesta quarta parte de TMS, há uma, em especial, que tem maior importância para Smith: a comparação dos sistemas com as máquinas. Smith dá o exemplo de um relógio, dizendo que “um relógio que se atrasa mais de dois minutos por dia é desprezado por um indivíduo interessado em relógios”. Depois afirma que a “única utilidade dos relógios” é nos dizer as horas e impedir que nos atrasemos para um compromisso ou qualquer outra razão que nos embarace por desconhecermos as horas. Mas a pessoa que quer uma máquina escrupulosamente pontual, não está tão incomodada exatamente em ser mais pontual que as demais, ou seja, não está interessada exclusivamente na utilidade do relógio, mas sim o admira “pela perfeição da máquina que serve para alcançá-la” (TMS, IV.i.1.5). Ou seja, Smith admite que a utilidade é uma das razões para se aprovar um determinado sistema, mas não é a única e, provavelmente, não é a principal. O mesmo tratamento que Smith dá para o relógio, ele dá para os construtos sociais, dentre eles a linguagem. A utilidade da linguagem é, sem dúvida, algo que faz com que nos admiremos ainda mais da engenhosidade de sua invenção, mas não exaure todo o motivo para que admiremos tal invenção (ou descoberta) humana. A própria precisão e

regularidade do funcionamento do sistema linguístico é algo admirável em si, independentemente da finalidade a que se destina e da utilidade desta finalidade. Mas estas regularidade e precisão do sistema em si pressupõem que, para além da finalidade dada a um determinado sistema, haveria algo a ser regular e precisamente descrito por este sistema. No caso do relógio, este algo seria o tempo, que existiria como um fenómeno natural cujo transcurso deveria ser descrito por ele; no caso da linguagem, para Smith, um mundo que, independentemente das significações a ele atribuídas pelo ser humano, possui relações naturais entre as coisas que o compõe, que devem estar naturalmente espelhadas da melhor forma possível, ou seja, da forma mais sistemática possível. A finalidade dos construtos sociais deixa de ser causa final, no sentido de uma finalidade atribuída intersubjetivamente pelos homens de acordo com um objetivo prático a ser alcançado, e passa a ser natural, isto é, refletir de forma fiel, regular, precisa e, principalmente, sistemática, um mundo natural, com suas relações naturais entre as coisas, relações estas que existiriam independentemente de qualquer intencionalidade humana.

Essa comparação entre máquinas e sistemas é repetida em *Languages*, agora se referindo especificamente ao sistema da linguagem de cada idioma. Smith faz tal comparação no contexto em que está tentando distinguir — e mesmo tornar inversamente proporcionais — a perfeição sistemática de uma língua, de um lado, e a simplicidade de sua composição, de outro. Neste contexto, Smith diz que:

é dessa maneira que a língua se torna mais simples em seus rudimentos e princípios, à proporção que se torna mais complexa em sua composição. Pode-se comparar esse processo ao que ocorre com as máquinas. Todas elas, no momento de sua invenção, são em geral extremamente complexas em seus princípios, e com frequência guardam um princípio motor particular para cada movimento particular que estão destinadas a executar. Sucessivos mecânicos observam que se pode aperfeiçoar a máquina, empregando-se um único princípio para produzir vários de seus movimentos. Assim, a máquina gradualmente se torna mais simples, e produz seus efeitos com menos rodas e menos princípios motores. (*Languages*, p. 454).

Coisa semelhante aconteceria com a linguagem, sendo que “cada caso de cada nome, e cada tempo de cada verbo foi originalmente expresso por uma palavra distinta, que servia para este propósito e nenhum outro”. Mas, conforme foram sendo aperfeiçoados os sistemas de linguagens, “os homens descobriram que uma única classe de palavras era capaz de suprir o lugar desse número infinitos de signos, e que quatro ou cinco preposições e meia dúzia de verbos auxiliares bastariam para responder à finalidade de todas as

conjugações das línguas antigas” (*Languages*, p. 454-455). Smith faz um contraponto dizendo que, no caso da linguagem, embora o aperfeiçoamento torne a língua mais sistemática, haveria, por outro lado, a simplificação do sistema das línguas, a qual levaria a três desvantagens: (i) as torna mais prolixas; (ii) torna a sonoridade das palavras menos agradável; e (iii) impossibilita a construção de frases de maneira que os sons possam ficar mais agradáveis. Entretanto, isto não invalida o que foi dito acima, pois, embora haja estas perdas com o aperfeiçoamento do sistema da língua, esta perda é meramente no campo estético (que Smith tratará em suas aulas de retórica como composição). Mas o próprio Smith, alguns parágrafos antes, cuidou de diferenciar — e mesmo colocar como inversamente proporcionais — o caráter estético da língua (composição) e o caráter “epistemológico” (gramática). Assim, embora o aperfeiçoamento torne a língua esteticamente menos deleitável, torna o sistema epistemológico gramatical mais lógico e mais eficiente, por permitir que esta ordem externa seja mais ágil e fielmente representada. De modo que, para a finalidade natural imaginada por Smith para a linguagem — refletir um mundo natural e a relação natural entre coisas que independe da intencionalidade humana —, o aprimoramento do sistema consiste em atingir um maior grau de abstração, reduzindo ao máximo o número de princípios necessários para se explicar as “cadeias invisíveis” que ligam tais coisas entre si.

Assim, visto que todas as línguas teriam a mesma finalidade (refletir o mundo objetivo e externo, e as relações entre coisas nele existentes), por ser ela uma finalidade natural, a comparação entre os diversos níveis de aperfeiçoamento dos diferentes idiomas deixa de ser problemática. Com isso, abre-se espaço para a criação imaginária de uma linha evolutiva e progressiva existente entre os diversos idiomas, que seguirá de acordo com o grau de “metafísica” com que cada um desses sistemas linguísticos contará. Assim, elegendo um critério racional (e “racional” aqui entendido no sentido de racional especulativo e não racional prático) Smith pretende traçar uma linha histórica de sucessão em que, não só as diversas classes de palavras, mas também os diversos idiomas podem ser comparados entre si e colocados em ordem de seu grau de sofisticação e eficiência e, conseqüentemente, seu grau de perfeição. O que permite a esta linha histórica que ela seja sucessiva não é a ordem de acontecimentos como eles de fato ocorreram na história real, mas sim a ordem de acontecimentos que, reconstruída mentalmente tendo como base o critério racional acima mencionado, deveria ter acontecido. Isto remete à visão de história de Smith, que será vista no próximo capítulo.

6 A HISTÓRIA EM ADAM SMITH

6.1 Introdução: a concepção de história da época de Adam Smith

A relação de Adam Smith com a história é ambígua, podendo ser vista por ao menos dois diferentes ângulos. Se encararmos o que o próprio Smith e seus contemporâneos entendiam por “história”, ele dificilmente poderia ser considerado um historiador. Por outro lado, se encararmos a história em um sentido mais inovador e mais próximo a como o termo é hoje entendido, a contribuição de Adam Smith ao desenvolvimento do pensamento histórico é inegável.

Essa duplicidade de ângulos sob os quais se pode examinar a relação de Smith com a história é muito bem desenvolvida em um artigo de J. G. A. Pocock que será muito útil ao presente capítulo. Trata-se do texto “Adam Smith and History”. Pocock parte da visão de um renomado pensador contemporâneo a Smith, o historiador inglês Edward Gibbon. O respeito e a admiração com que Gibbon trata Smith são incontestes. Entretanto, adotando o significado comumente atribuído ao termo “história” em sua época, Gibbon não o considerava propriamente um historiador.

Falando a respeito do estudo do progresso da sociedade na Europa, Gibbon afirmava que, em seu tempo, “um forte raio de luz filosófica disparou da Escócia”. E atribuía essa iluminação escocesa nomeadamente a Hume, Robertson e Smith. Entretanto, ao buscar nomear seu triunvirato de historiadores britânicos, embora Hume e Robertson participem também deste seleto grupo, Adam Smith não é mantido entre eles. Isso se deve ao fato que tanto Hume quanto Robertson haviam feito história em forma narrativa, contando a história de algo ou de alguém, tarefa que Smith jamais se propôs a realizar.

Hume, por exemplo, escreveria “The History of England” (algumas vezes referida como “The History of Great Britain”) (1754–62), em que conta a história da Inglaterra desde a invasão de Júlio César até a Revolução de 1688. Esta obra chegou a ter mais de cem edições e foi considerada por muitos como a principal referência em história da Inglaterra até o surgimento de “History of England”, de Thomas Macaulay. Robertson, por sua vez, escreveu diversos trabalhos que podem ser considerados como narração de história de algo ou de alguém, tais como os dois volumes de “The History of Scotland” (1759), os quatro volumes de “The History of the Reign of Charles V” (1769), e “The History of America Books 1-8” (1777), “Books 9-10” (1796).

Adam Smith, entretanto, jamais pretendeu realizar tarefas semelhantes. Por essa razão ele era, por um lado, tido por Gibbon como um dos principais responsáveis pela iluminação filosófica vinda da Escócia no que tange ao estudo do progresso da sociedade europeia, mas, por outro, não era considerado por Gibbon propriamente como um historiador. Por isso que, provavelmente, o nome de Smith, embora contasse no triunvirato escocês de iluminação sobre o desenvolvimento social europeu, acabou sendo substituído no triunvirato de historiadores britânicos por Adam Ferguson que, ao mesmo tempo em que escreveu algumas obras consideradas filosóficas, como “*Essay on the History of Civil Society*” (1767), também escreveu obras tidas como históricas, tais como “*History of the Rise, Progress and Temination of the Roman Republic*” (1783).

Um aspecto notável da discussão é que, se examinado através do significado atual do termo “história”, o tema de estudo do progresso da sociedade europeia poderia facilmente ser considerado um tema histórico. Assim, para se entender esta distinção que Gibbon está fazendo (de um lado, o estudo do “progresso da sociedade na Europa”, e, de outro, a história da sociedade europeia), é necessário se recorrer à concepção de história de que ele está se valendo, que era, aliás, a concepção predominante em sua época. Desta maneira, o tratamento dispensado a Smith por Gibbon deve ser examinado buscando-se comparar a visão de história de seus contemporâneos (inclusive a do próprio Smith, que não se considerava historiador) à maneira como Smith estudava temas como o progresso da sociedade europeia. E, para tanto, é necessário se analisar melhor a distinção entre obras filosóficas e obras históricas. Essa distinção poderia ser condensada na seguinte pergunta: por que algumas obras que tratavam do “progresso da sociedade europeia” eram consideradas obras filosóficas (como, por exemplo, “*Essay on the History of Civil Society*” (1767), de Adam Ferguson) e outras, muitas vezes do mesmo autor, que contavam a história de constituição, desenvolvimento e ocaso de sociedades políticas, eram consideradas históricas (como, por exemplo, “*History of the Rise, Progress and Temination of the Roman Republic*” (1783), do mesmo Ferguson)?

6.2 Os três elementos da historiografia do século XVIII: narrativa, filosofia e erudição

A resposta a esta pergunta exige alguma reconstrução do ambiente intelectual historiográfico da época, sendo úteis, neste ponto, as observações do historiador italiano Arnaldo Momigliano. Ao analisar as contribuições de Gibbon ao método histórico, Momigliano indica, em uma fórmula que hoje já pode ser considerada clássica, que a

historiografia do século XVIII era composta basicamente por três elementos: narrativa, filosofia e erudição.

O elemento narrativo tratava-se de uma forma de arte neoclássica, ainda com grande prestígio à época de Smith, consistente na narração de ações exemplares (boas ou más), especialmente ligadas a guerras ou a assuntos de Estado, realizadas por figuras proeminentes. Como os protagonistas dessas ações estavam vinculados aos sistemas políticos a que pertenciam, a narrativa neoclássica não raramente tinha como objeto o nascimento e o ocaso de sistemas políticos (cidades-Estados e impérios da antiguidade, Estados feudais e eclesiásticos da Europa medieval e reinos nacionais e confederações na modernidade). Como elemento da historiografia oitocentista, a narrativa era o termo autorizativo da expressão “história”, isto é, a narrativa é o elemento da historiografia cujo significado se confundia, então, com o que era então entendido por história. Ou seja, quando vemos um dos contemporâneos de Smith (Gibbon, Hume, Robertson e Ferguson) fazerem uso do termo “história”, é muitíssimo provável que estejam justamente se referindo ao aspecto narrativo da historiografia. Era a essa narrativa neoclássica de ações que geralmente implicavam no surgimento e na queda de impérios que o significado do termo “história” era geralmente atribuído na época de Smith. E, como se verá, o próprio Adam Smith não fugia completamente a essa regra, encarando o termo “história” ligado intimamente a essa espécie de narrativa.

O segundo elemento da historiografia do século XVIII seria a filosofia. Tal elemento consistia na sistematização e categorização de diversos estados passados de cultura, lidando, principalmente, com as questões de como a transformação de um estado passado de cultura permitiu que outro estado de cultura surgisse e qual é o estado atual de cultura.

Por fim, o terceiro elemento historiográfico seria a erudição, ou o estudo das antiguidades (*antiquities*). Ela é entendida como o estudo de toda informação gravada concernente ao passado, sem que em tal estudo haja uma referência imediata a sua organização ou a seus modos de investigação. Trata-se de uma importante herança deixada para a historiografia moderna pelo antiquarianismo, cuja linhagem histórica perpassa toda a Renascença e Idade Média, podendo ser buscada, inclusive, na erudição helenista. A erudição consistiria no exame dos monumentos, das tradições, da literalidade dos textos, mas tudo sem que fossem feitas sistematizações e categorizações, pois, do contrário, já se estaria pendendo para a filosofia. Como elemento da historiografia, a característica fundamental da erudição é, por um lado, a ausência de sistematização e classificação dos

documentos históricos examinados (o que caberia à filosofia), e, por outro, a inexistência de uma fluência narrativa obtida a partir do exame e comparação de tais documentos (o que caberia à narrativa). Por isso, Momigliano identificou um conservadorismo empirista na erudição oitocentista, pois, no modo de ver erudito, interpretações históricas deveriam ser fundamentadas em sólida documentação empírica. Entretanto, ainda segundo Momigliano, tal conservadorismo não deveria ser mal visto, pois era ele que impedia que grandes esquemas interpretativos históricos fossem construídos sobre os solos arenosos da incerteza documental.

É inegável que entre estes três elementos da historiografia oitocentista havia uma relação dinâmica, com influência de um sobre o outro, a fazer com que permanentemente o significado atribuído a um deles pudesse ser alterado pela maior ou menor ingerência de outro. Assim, o conceito de “história” que, de certa maneira, é hoje compartilhado, deve-se muito à gradual e crescente influência dos elementos erudição e filosofia sobre o elemento da narrativa, transformando-a em uma fluência narrativa, fundamentada na análise minuciosa de documentos históricos examinados (fontes históricas), e que podem levar a generalização e categorizações “filosófico-historiográficas”. Enfim, os três elementos se fundiram para que hoje tivéssemos um conceito de “história” que ultrapassa a fluência narrativa, embora também conte com ela.

Adam Smith parecia ter clara noção da divisão e composição da historiografia de sua época nestes três elementos, embora, obviamente, sua visão não contasse com o distanciamento histórico que nos é permitido. Esta sua noção pode ser observada no fato de ele tratar teoricamente da narrativa em suas aulas de retórica e de belas letras (“Lectures on Rethoric and Belles Lettres”), e, concomitantemente, tratar da filosofia historiográfica em suas aulas de jurisprudência natural. Quanto à erudição, embora também trabalhada em suas aulas de jurisprudência natural, Smith a via com certa desconfiança, o que o levou a dela tratar de forma bem menos detida.

A análise de cada um dos elementos historiográficos momiglianos na concepção de história de Adam Smith partirá do elemento narrativo, por ser considerado, inclusive por Smith, como o termo autorizativo da expressão “história” (em sentido estrito) para a época. Depois, se passará ao elemento de erudição da história, a respeito do qual, como se falou, Smith via o crescimento de importância com desconfiança. E, por fim, será visto o elemento filosófico da história, que, na obra de Smith, será aquele que terá de longe maior importância e tratamento mais aprofundado.

6.2.1 O elemento narrativo: a história como retórica

Em suas aulas de retórica (*LRBL*), Smith trata a história com uma espécie pertencente ao gênero retórica. Segundo ele, os fatos notáveis são aqueles que mais são narrados e que mais atraem a atenção de uma plateia. E, dentre estes fatos, os de maior interesse são, comumente, aqueles que contribuem para grandes revoluções e mudanças de Estados e de governos. Os desastres naturais atrairiam nossa atenção por sua aparência externa e novidade, mas seriam as ações do ser humano aquelas que realmente chamariam nossa atenção, justamente pela simpatia que nos despertariam. Assim, Smith vê a história, entendida como narrativa, como um desdobramento do homem em tudo que desperta seu princípio simpatético. E é nesse sentido que ele diz que o formato do escrever histórico não se destina meramente ao entretenimento, por ter um aspecto de instrução ao leitor. Ao nos expor os mais importantes e interessantes eventos da humanidade, a narrativa histórica nos aponta as causas pelas quais esses eventos ocorreram e os meios pelos quais podemos produzir ou evitar efeitos similares. Neste sentido, Smith diz que:

o formato da escrita histórica não é meramente para entreter (esta talvez seja a intenção de um poema épico), mas, além disso, tem em vista a instrução do leitor. Ele nos mostra os mais interessantes e importantes eventos da vida humana, nos indica as causas pelas quais tais eventos ocorreram e, através disso, nos aponta por qual maneira e método nós podemos produzir similares efeitos bons ou podemos evitar similares efeitos maus.⁸³

Assim, ainda que as instruções e ensinamentos trazidos pela narração de ações históricas pudessem, em teoria, ser reduzidas a axiomas e leis gerais, nossa imaginação seria mais bem estimulada pela forma narrativa típica da história (tal como entendida então), ao apelar à nossa simpatia por meio da fluência narrativa que envolve nossa atenção.

Assim, sendo uma arte retórica que busca despertar nossa atenção, ao despertar nosso princípio da simpatia, a narração histórica pode usar de forma mais ou menos efetiva as técnicas da retórica. Por isso, Smith prossegue em sua *LRBL* descrevendo os principais narradores históricos da antiguidade e da modernidade. Entre os primeiros, destaca-se a

⁸³ “*The design of historicall writing is not merely to entertain; (this perhaps is the intention of an epic poem) besides that it has in view the instruction of the reader. It sets before us the more interesting and important events of human life, points out the causes by which these events were brought about and by this means points out to us by what manner and method we may produce similar good effects or avoid similar bad ones*” (*LRBL* ii.16, tradução livre).

figura de Tácito. E, tendo Tácito vivido em uma época em que as ações públicas eram determinadas de forma peculiar por emoções secretas, Smith parece atribuir a ele a estratégia de apelar mais aos sentimentos do que à inteligência, no que não haveria problema algum no trato da história, tal como entendida por Smith; pelo contrário, sendo a história uma narrativa retórica, ela deve mesmo despertar a nossa simpatia, e o faria mais fácil e efetivamente por meio das emoções.

6.2.2 O elemento erudito: a história como disputa de poder

Smith via com bastante relutância aquilo que entendeu ser uma tendência crescente à narrativa ter que se curvar à verificação de sua verdade histórica pela análise documental da erudição. Em suas aulas de retórica (*LRBL*) Smith atrela duas tendências que vinha observando na historiografia de sua época: (i) o crescimento da importância dada à erudição na narrativa; e (ii) o crescimento de um criticismo, entendido como o questionamento da autenticidade das fontes de informação e de até que ponto tais fontes podem ou não ser usadas como comprovação da veracidade de uma narrativa. Para Smith, estas duas tendências estariam bastante vinculadas entre si. Ele aponta que esta fixação com a autenticidade dos fatos e com a certeza da comprovação de fatos históricos pelas fontes não era uma preocupação dos historiadores da antiguidade, como Tácito. Tais historiadores clássicos eram retóricos, contadores de grandes histórias, e não pesquisadores de arquivos. E Smith acredita que é neles que os historiadores de sua época deveriam se modelar.

Essa paulatina ingerência da erudição na narrativa é atribuída por Smith à crescente disputa sobre fatos históricos gerada pelo ingresso de novos atores, que buscavam participar, com suas ideias, da construção de uma memória coletiva. Neste sentido ele diz que:

longas demonstrações, como não são parte da província histórica, raramente são usadas pelos antigos. Os autores modernos têm as introduzido. Verdades históricas são agora objeto de busca muito maior do que já foram nos tempos antigos. Uma coisa que contribuiu para o aumento desta curiosidade é que atualmente a diversas seitas na Religião e disputas na política que dependem fundamentalmente da verdade de certos fatos. E é isto que induziu quase todos os historiadores de um tempo para cá a estar em apuros para provar aqueles fatos dos quais as facções que eles protegem dependem.⁸⁴

⁸⁴ “Long demonstrations as they are no part of the historians province are seldom made use of by the

Ou seja, com a segmentação e fragmentação das autoridades (espirituais e seculares), em diversas facções e seitas, passou a haver o embate entre diversas narrativas que espelhavam as diferentes pretensões de cada grupo, e tal embate levou a disputa até a história, com diversas disputas a respeito de qual a narrativa historicamente autorizada (no sentido de erudição, isto é, de comprovação documental). Como tais disputas políticas sempre criam grupos que rejeitam narrativas que sejam prejudiciais aos interesses de sua facção, estando sempre alerta para questioná-las, o embasamento documental erudito passa a ser cada vez mais um requisito presente para que determinada narrativa histórica esteja menos exposta a tais questionamentos.

Embora hoje esse processo de crescimento da erudição possa ser visto como uma procura por depuração científica e verificabilidade da história, não era assim que Smith o via. Até mesmo porque, para ele, a história (como narrativa) não era uma ciência, e sim uma arte: uma espécie de arte retórica. Assim, Smith entendia que essa busca constante por comprovação documental de narrativas era incompatível com o estilo histórico, gerando consequências muito ruins, ao interromper a fluidez da narração. O pior, segundo Smith, é que a erudição fazia com que a narrativa histórica perdesse sua fluidez justamente nas partes em que o interesse retórico nelas era maior, frustrando-as naquilo que seria seu ápice (LRBL, ii.40-I, ii.v.40).

Da mesma forma que Smith vê a ingerência do elemento de erudição na narrativa como algo pernicioso, quebrando a qualidade retórica da narração e, conseqüentemente, perdendo a narrativa seu apelo ao princípio simpatético, ele também não vê com bons olhos a ingerência do elemento da erudição no filosófico da historiografia, entendendo que a erudição não pode invadir o campo historiográfico-filosófico. Mas, aqui, o risco de dominação da erudição seria menor, pois a invasão da erudição no elemento da filosofia seria inútil, se não impossível. Mas, para se entender isso, é necessário se passar à análise da maneira pela qual Smith tratou o elemento filosófico da historiografia.

6.2.3 O elemento filosófico: a história como racionalidade

ancients. The modern authors have often brought them in. Historicall truths are now in much greater request than they ever were in the ancient times. One thing that has contributed to the increase of this curiosity is that there are now severall sects in Religion and politicall disputes which are greatly dependent on the truth of certain facts. This it is that has induced almost all historians for some time past to be at great pains in the proof of those facts on which the claims of the parties they favoured depended" (LRBL, ii.40, tradução livre).

Para se entender o tratamento dado à filosofia histórica por Smith, um bom caminho é a retomada de uma obra contemporânea a ele, que, embora não seja compartilhada de forma absoluta por Smith, certamente foi lida e, sem dúvida, ao menos a distinção fundamental que permeia esse texto foi por ele absorvida.

Trata-se do texto “Discours préliminaire à l’Encyclopédie”, da autoria de D’Alembert. Nele, o autor faz uma distinção entre duas espécies de história. A primeira seria chamada de história civil, sendo aquela em que os eventos são mostrados na ordem em que eles efetivamente ocorreram, de acordo com todas as contingências que permeiam o transcurso histórico. A segunda seria chamada de história natural, entendida como aquela na qual os eventos apareceriam na ordem em que eles deveriam ter ocorrido, se eles tivessem seguido sua tendência natural, isto é, se a ordem natural dos acontecimentos não houvesse sofrido o distúrbio ocasionado pela contingência.

Assim, por exemplo, tendo em conta que os iluministas consideravam a Idade Média como um período de trevas que se interpôs à sociedade entre as luzes da antiguidade clássica e da modernidade, haveria duas maneiras de se contar essa história. De acordo com a história civil, os fatos seriam narrados na ordem em que efetivamente ocorreram, independentemente de um período posterior (medieval) ser considerado um retrocesso em relação ao anterior. Já na história natural, o período medieval seria descartado, ou ainda seria invertida a ordem, e as relações medievais seriam contadas como se fossem um estágio anterior ao da antiguidade, pois a ordem natural dos eventos, não fossem eles perturbados pela contingência, seria essa, segundo os iluministas.

Disto se pode destacar uma importante diferença entre as duas espécies de história. A história civil, ao buscar reproduzir os fatos como efetivamente ocorreram, abre espaço para o imponderável, que caracteriza tanto os fatos corriqueiros de nossa vida quanto os fatos históricos relevantes para o futuro de um império. Assim, há sempre algo de enigmático e imponderável na narrativa histórica civil, não seguindo ela uma pretensa ordem racional abstrata e asséptica à contingência, mas sim o caminho tortuoso de como os fatos realmente se sucederam. Já a história natural, ao buscar colocar em uma ordem racional os fatos históricos, nem que para isso seja necessário inverter a ordem em que eles ocorreram, faz com que esta história filosófica deixe o campo ontológico para adentrar no campo deontológico, não se importando com o que de fato aconteceu, mas sim com o que deveria racionalmente ter acontecido.

Como se pode vislumbrar, na chave de leitura momigliana aqui adotada, a história

civil se aproxima do elemento historiográfico da narrativa, enquanto a história natural se identifica com o elemento filosófico. Daí já se pode entender por que razão seria inútil, quando não impossível, que a erudição ingerisse sobre o campo de atuação filosófico. Por estar no campo deontológico, abstraído do mundo do ser e preso apenas às pretensas regras racionais do historiador-ordenador, a filosofia da história natural não está sujeita a qualquer espécie de comprovação documental a respeito de se e de que forma os fatos históricos realmente aconteceram. O que importa é o exercício racional, abstrato, da ordem em que os fatos históricos deveriam ter racionalmente ocorrido. Blinda-se, dessa forma, a história natural de qualquer disputa erudita por comprovação documental. A disputa histórica, com relação ao elemento da filosofia, se daria no campo das ideias.

Smith era reconhecido por seus próprios contemporâneos como um autor de enfoque mais filosófico no seu tratamento da história, no sentido de menos atado à narrativa e à erudição documental, e mais ligado à suposta ordem racional em que entendia que os eventos históricos deveriam ter ocorrido. John Millar e Dugald Stewart, por exemplo, se referiam a Smith e a outros filósofos empregando o termo “história conjectural” (*conjectural history*), no qual os eventos ou estados culturais, sociais ou econômicos do passado eram explicados valendo-se de um critério de racionalidade que deveria ter sido seguido (POCOCK, 2006, p. 276). Daí o termo “conjectural”, pois, independentemente da ordem histórica em que os fatos, de maneira contingente, efetivamente ocorreram, o que importaria mesmo para esse viés de análise histórica seria a ordem em que conjecturalmente tais fatos deveriam ter supostamente ocorrido. Ou seja, era uma ideia muito próxima da do termo “história natural” de D’Alembert.

Mas, se existe uma ordem conjectural em que os fatos deveriam ter ocorrido, cabe perguntar baseado em que critério é forjada esta pressuposição de uma ordem natural e não perturbada dos fatos. Ou seja, o que faz com que um fato, embora tenha contingencialmente ocorrido após outro, devesse ter ocorrido antes dele? Como se disse rapidamente acima, a ideia seria atribuir um critério racional em que a ordem histórica dos fatos fosse imaginada. Mas isso ainda não responde muito, pois se poderia perguntar em que critério a razão se basearia para criar uma ordem de fatos que efetivamente não ocorreu.

A resposta aqui, novamente, requer a menção ao conceito de racionalidade do Iluminismo, compartilhado por Smith e por boa parte de seus contemporâneos. Como se viu no capítulo anterior, o conceito de racionalidade de que dispõe Smith, quando comparado ao conceito da tradição aristotélica, é bem mais restrito. Isto porque aquela

distinguiu a razão prática, destinada a guiar a conduta humana, e a razão especulativa, destinada a entender o funcionamento de uma ordem externa e objetiva e refletir em suas teorias científicas tal entendimento. Já Smith, como de resto a quase totalidade dos iluministas, reduziu a concepção de razão apenas ao seu aspecto especulativo, fascinados que tais pensadores estavam pelos notáveis avanços tecnológicos e teóricos das ciências naturais. Mas, para tanto, precisavam encontrar uma ordem objetiva a ser refletida pela racionalidade, nos campos que antes eram objetos da racionalidade prática e prescindiam de tal ordem (aliás, a racionalidade é diversa justamente por não existir tal ordem). Assim, os iluministas forjaram tal ordem objetiva ao conceberem uma “natureza humana”. Já se viu como a concepção de uma natureza humana influenciou a concepção de Smith da invenção (ou descoberta) e do funcionamento da linguagem. Vejamos agora como isso se deu com relação à sua concepção de história.

O termo “natureza humana” vai ser bastante proveitoso ao tratamento que os iluministas, entre eles Smith, pretendem dar à história, inclusive em sua pretensão de a dividir entre uma história efetiva, real, ou, nos termos de D’Alembert, uma história civil e uma história filosófica, racional, imaginativa, ou, de novo como D’Alembert, uma história natural. E será um termo proveitoso justamente porque ele permite a existência concomitante destas duas espécies de história. Por um lado, ele fornece ao historiador-filósofo certas propensões fixas do comportamento humano, que podem ser usadas para clarificar e explicar as condutas humanas como elas geralmente tendem a acontecer. Por outro lado, o que se encontra na natureza humana são apenas propensões que tendem a guiar a ação humana e os fatos históricos dela decorrentes, que não necessariamente se encontrarão sempre operando de forma imutável nos acontecimentos, estando sujeitos a circunstâncias contextuais e contingentes que explicam a bifurcação entre a ordem em que os fatos históricos efetivamente aconteceram e a ordem em que eles deveriam, de acordo com as propensões da natureza humana, ter acontecido. Assim, o mesmo termo que justifica o tratamento racional da história pelo historiador-filósofo, deixa também o caminho aberto à reconstrução narrativa dos fatos pelo historiador-narrador (POCOCK, 2006, p. 275).

Aqui, entretanto, é preciso notar que, embora pareça que essas duas espécies de história caminhem separadas e paralelamente, não é isso o que ocorre. De um lado, o historiador-filósofo, ao se aproximar das narrações da “história civil”, encontra narrativas de mudanças sistemáticas, recontando o desenvolvimento social europeu, que não poderiam ser encaixados na concepção clássica e restrita de narrativa que Smith expõe em

suas LRBL. Por outro lado, embora a “história civil” possa distorcer o curso dos fatos tal como pressuposto pela “história conjectural”, esta última pode fornecer explicações importantes de como, de fato, ocorreu a “história civil”. Ou seja, ao estabelecer a ordem em que, dada a natureza humana, os fatos históricos deveriam racionalmente acontecer, a “história natural” descreve uma ordem em que tais fatos provavelmente ocorreram, de maneira que ao mesmo tempo não pode simplesmente ignorar as narrativas de mudanças sistemáticas dadas pela “história civil” e nem ser por esta última ignorada com relação à probabilidade de que as coisas aconteceram como deveriam racionalmente ter acontecido, como prescreve a “história natural”. Assim, a história natural somente se encontraria em seu “estado puro”, isto é, em seu estado de reconstrução histórica puramente racional, quando quaisquer evidências da “história civil” fossem totalmente desconhecidas (POCOCK, 2006, p. 277).

Assim, examinando as obras de Smith, Hume e Robertson, é possível se voltar agora a como Gibbon entendia que eles contribuíram para o estudo do “progresso da sociedade europeia”, sem que estivessem fazendo propriamente história, no sentido clássico de narrativa de algo ou alguém (Hume e Robertson fariam história propriamente dita em outras oportunidades, mas não aqui). Gibbon estava provavelmente se referindo ao tratamento filosófico do progresso histórico da Europa que os escoceses vinham fazendo. Tratava-se, em verdade, de um esquema geral de história, basicamente da história europeia (embora possa ser considerado, em alguns momentos, também da história euroasiática ou euro-americana), que levaria ao advento do moderno comércio europeu, esquema este que contou com grande participação da jurisprudência filosófica para sua criação. Com bem nota Pocock, o fato de Gibbon apreciar a contribuição escocesa a este esquema não significa que tal tratamento fosse criação exclusivamente escocesa, nem que Gibbon tenha necessariamente aprendido tal tratamento por meio de fontes escocesas (POCOCK, 2006, p. 279). Mas sim que a contribuição escocesa, especialmente a de Smith, foi fundamental para o desenvolvimento de tal esquema geral de interpretação filosófico-histórica.

Embora tal esquema não fosse totalmente integrado ao termo “história”, ainda arraigado a seu sentido clássico de fluência narrativa, a influência de tal esquema foi tamanha que, a partir dali, o próprio significado do termo “história” passaria a ser, paulatinamente, repensado. Na época de Smith e de Gibbon, entretanto, tal recriação do termo “história” havia apenas começado, de maneira que os dois pensadores ainda se mantinham presos ao significado clássico, o que explica nenhum dos dois considerar o tratamento dado por Smith ao desenvolvimento social europeu como “história”. Apesar

disso, em alguns momentos da obra de Smith o deslizamento do termo “história” pode ser sentido, como quando ele diz, referindo-se a este esquema geral, que se trata de “um relato muito genérico da história do governo na Europa”.

6.3 A teoria dos quatro estágios de desenvolvimento social

A maior interação entre “história conjectural” e “história civil” pode ser encontrada justamente no esquema geral de interpretação filosófico-histórica que via o desenvolvimento social como passível de ser descrito em quatro sequenciais e progressivos estágios: (i) o estágio dos caçadores; (ii) o estágio dos pastores; (iii) o estágio dos agricultores; e (iv) o estágio dos comerciantes.

Este esquema não é uma invenção escocesa, parecendo ter surgido de uma diversidade de fontes e ter sido tratado de forma científica por uma diversidade de autores. Apesar disso, a contribuição de Smith para sua promoção e aprimoramento foi fundamental e inegável para a propagação de seus efeitos. E, dentre tais efeitos, o principal foi “moderar ou civilizar relatos anteriores da emergência da sociedade civil do estado de natureza”. (POCOCK, 2006, p. 280).

Na obra de Smith, tal teoria é encontrada primeiro como um experimento mental que tem como cenário uma ilha deserta, para mostrar como uma sociedade ideal inventaria os meios de subsistência e distribuição em uma situação puramente “natural” (LJ[A], i.27). Isto mostra como o aspecto filosófico tem extrema importância para o desenvolvimento da teoria dos quatro estágios. A “situação natural” almejada de forma pura por Smith, ao circunscrever a sociedade ideal em uma ilha deserta, mostra o anseio de se livrar da influência indesejada da contingência, que pode desviar os fatos históricos da ordem sequencial em que eles deveriam racionalmente ocorrer. Ao ser encarado como um experimento mental, o aspecto conjectural da teoria adquire uma dimensão quase absoluta.

Entretanto, em outros momentos de sua obra, Smith não se contentou em manter a pureza e o caráter absoluto do aspecto conjectural de sua teoria. E aceitou, em certa medida, a interação entre a “história conjectural” e a “história civil”, que consistiria justamente na interpenetração dos aparatos conjecturais da primeira com os esquemas narrativos obtidos por meio da erudição e da experiência.

A decisão de aceitar a interação entre as duas abordagens históricas trouxe alguns desafios bastante difíceis à teoria dos quatro estágios de Smith. Dois fatos históricos foram particularmente decisivos nesta dificuldade. O primeiro seria a expansão ultramarina

européia e a expansão terrestre da Rússia. Ambos proporcionaram uma mesma consequência: a descoberta de sociedades não europeias, que não se encaixavam perfeitamente na teoria dos quatro estágios. Assim, surgiu o desafio de uma reinterpretação da história europeia, que conseguisse explicar o progresso da sociedade civil europeia, dada a existência de sociedades não europeias que não se encaixavam em tal esquema interpretativo. Isto gerava maior dificuldade de se aplicar o termo “história” a esta “história conjectural”.

Dado este desafio, Smith prestou uma importante contribuição ao desenvolvimento da teoria dos quatro estágios da sociedade, possivelmente, aliás, sua maior contribuição a tal teoria. Ele insistiu que o estágio pastoril era dinâmico e criativo. Com isso, Smith diferenciou-se dos pensadores que haviam tratado anteriormente tal teoria, que tendiam a praticamente agrupar o estágio pastoril ao estágio de caça, diferenciando-os muito pouco, e reservando o progresso para quando a agricultura desse surgimento ao comércio.

Muito possivelmente, embora aqui fosse necessário um estudo mais aprofundado, muito desta insistência de Smith em considerar a era pastoral como uma era criativa e dinâmica deve-se a uma tentativa sua de abarcar a situação das sociedades existentes na Ásia Central e no Oriente Médio, com sua atividade pastoril nômade. Independente, entretanto, da razão que fez com que Smith insistisse no dinamismo do estágio pastoril da sociedade, o fato é que ele proporciona uma importante mudança na maneira como os pensadores tratavam este esquema interpretativo filosófico-histórico da teoria dos quatro estágios de desenvolvimento social, ao considerar outros estágios, que não a sociedade comercial (e a era da agricultura, em parte, na medida em que preparava terreno para a sociedade comercial), como dinâmicos e inovadores.

Neste ponto, merece revisão o pioneiro trabalho de R. L. Meek, intitulado “Social Science and the Ignoble Savage” (MEEK, 1976), ao menos no que diz respeito ao pensamento de Smith. Nesta obra, Meek entende que o tratamento dispensado pela teoria dos quatro estágios às etapas prévias ao surgimento da sociedade comercial não é visto pelos pensadores que a defendiam propriamente como história, mas sim como uma pré-história, sendo que a história, de fato, só começaria com o início da sociedade comercial. Embora esta leitura se aplique, em certa medida, a boa parte dos pensadores que trataram da teoria dos quatro estágios, a crítica de Meek dificilmente poderia ser endereçada ao tratamento dado por Adam Smith à teoria dos quatro estágios, pois ele considera como criativas e dinâmicas — e, portanto, históricas — outras etapas de desenvolvimento social que não a da sociedade comercial, como a era pastoril, por exemplo.

Tanto em Smith quanto em Ferguson se encontra a insistência de que a península europeia teria sido colonizada por sucessivas ondas de pastores vindos da Ásia, de maneira que jamais tivesse passado por um estágio de caçadores, propriamente dito. Após esses pastores (especialmente os Cimérios, os Helenos, os Celtas e os Germanos) penetrarem em direção ao oeste europeu, percebendo a fertilidade de seu solo e a dificuldade de movimentação nômade devida ao complicado recorte de seus mares e estuários, teriam desenvolvido uma crescente capacidade para o plantio de grãos, e, após, um comércio costeiro cada vez mais criativo e complexo crescente. Após a conversão de clãs pastorais em comunidades agrícolas e grupos comerciais, houve a necessidade de desenvolvimento de cidades-repúblicas, que desembocariam na singularidade da história europeia de governo. A Europa, assim, teria uma história singular, tendo uma origem bárbara, mas não selvagem. A passagem da agricultura para o comércio teria ocorrido na extremidade ocidental do continente europeu, de maneira que, no mesmo lugar em que os pastores descobriram a agricultura, os agricultores teriam descoberto o comércio e, conseqüentemente, a política. (POCOCK, 2006, p. 281).

É neste ponto que tanto em LRBL quanto em WN Smith passa a descrever a “história do governo na Europa”, que é também um estado da substituição da sociedade feudal pela sociedade comercial. Da mesma maneira que Hume (com quem discutia esse tema desde a década de 1750),⁸⁵ Smith entendia que, no feudalismo, o poder de um homem sobre a terra era menos magnífico e efetivo do que o poder de um homem sobre a alimentação de outros homens. Assim, a hospitalidade dos senhores de terras, e não sua violência, era seu principal instrumento de dominação. Entretanto, o surgimento de um ímpeto consumista nas classes feudais dominantes, impulsionado pela oferta de “quinquilharias e badulaques” de mercadores viajantes, fez com que os senhores de terra passassem a usar seu dinheiro na obtenção de produtos supérfluos e deixassem, paulatinamente, de alimentar com sua hospitalidade os vassalos e posseiros. Não contando mais com tal hospitalidade, estes últimos se transformaram em artesãos e obreiros, e deixaram de ser dependentes dos senhores de terras que, esvaziados de seu poder sobre a alimentação de seus dependentes foram, conseqüentemente, esvaziados de seu poder econômico, que aos poucos ia se transferindo para a classe burguesa emergente.

Ao contar a história desta substituição Smith se foca, principalmente, na história das monarquias inglesas e francesas, sendo comum em sua época contrastá-las.

⁸⁵ *Correspondence* n. 12 (de Hume, 24 set. 1752).

Particularmente interessante é a posição de Smith a respeito da história escocesa. Smith tem muito pouco interesse na história especificamente escocesa, acreditando que os escoceses, na verdade, deveriam conhecer profundamente a história inglesa. Isto, entretanto, não estaria ligado a uma falta de patriotismo sua, mas sim à sua postura metodológica frente à história, vista sob o viés filosófico que ele lhe dedicou. Assim, os escoceses deveriam estudar a história inglesa porque é nela que se podem encontrar amostras profundas e detalhadas dos princípios sob os quais se deu o desenvolvimento europeu.

Outro aspecto interessante é que Smith, ao contrário de Hume e Robertson, evita a história da religião. A retórica da historiografia protestante, em geral, costumava emendar à transformação dos vassalos em obreiros e artesões a dissolução dos monastérios e conventos. Com isso, nos lugares que tinham a felicidade de tal dissolução ocorrer, uma quantidade apreciável de força trabalhadora ociosa seria utilizada na produção e consumo, beneficiando o desenvolvimento da economia comercial. A cuidadosa esquiva de Smith em tratar deste tema é notada por Pocock, e por ele atribuída menos à sua discordância de tal conjectura (Smith provavelmente concordaria com ela), mas a uma deliberada ausência na história filosófica de Smith de qualquer menção ao progresso da sociedade em um viés de história da religião. No geral, Pocock acredita que esta proposital omissão radicaria na “dificuldade que ele tinha em incluir em seu sistema aquelas atividades da cultura que não se reduziam facilmente à troca lucrativa de bens em uma economia” (POCOCK, 2006, p. 284).

Mas o ponto principal a ser notado na história filosófica de Smith é que ela é progressiva e unilinear. Progressiva a história filosófica de Smith é pela própria metodologia adotada, com a escolha de um critério racional segundo o qual se deveria supor a ordem ideal dos acontecimentos históricos se não perturbada pela contingência. Unilinear ela é porque o progresso do comércio é tratado como a história crescente de tensões internas à civilização europeia. Assim, há a tensão entre a liberdade antiga e a moderna, ilustrada pela comparação entre, de um lado, cidades gregas e romanas da antiguidade, vista como uma assembleia oligárquica de guerreiros escravocratas, buscando em seu governo precipuamente a conquista de outros povos, com uma lógica autodestrutiva de dependência de constante expansão militar, e, de outro, repúblicas italianas medievais e Países Baixos, vistas como corporações de mercantes que supriam seus habitantes com atividades econômicas e culturais de forma cíclica e sustentável graças ao aprimoramento do comércio, que fazia com que a busca política ficasse em segundo

plano. Há a tensão entre a propriedade alodial e a feudal, ilustrada pela invasão gótica com a descoberta da agricultura e do sistema alodial de ocupação de terras, cuja monarquia feudal foi uma formação posterior e possivelmente uma deformação (LJ[A], iv.114-148), LJ[B], 50-57; WN, III.iv.8-9). Há ainda, por fim, o embate entre o campo e a cidade, que é, em parte, descrito pela decadência do feudalismo e surgimento da sociedade comercial.

O tratamento eurocêntrico da história filosófica de Smith buscava conferir uma singularidade à história europeia, que a faria especial pelo advento da sociedade comercial e, portanto, um exemplo a ser seguido. E o que não fosse europeu estava em um estágio prévio do desenvolvimento social, de maneira que haveria necessidade de se olhar para a Europa para encontrar o caminho a ser seguido. As civilizações asiáticas eram tidas por Smith como possuidoras de um comércio interno, mas não um comércio exterior, já que seus navios não navegavam até a Europa em busca de comércio e elas não haviam remodelado suas sociedades de acordo com tais buscas. Isto não as mantinha afastadas da opulência, mas as mantinha alheias ao progresso (WN III.i.7).

Também com relação aos nativos da América, a explicação encontrada por Smith é que, enquanto os pastores haviam avançado da Ásia para o oeste europeu, os caçadores haviam avançado em direção contrária, rumo ao leste, atravessando a península de Kamchatka para o Alasca, e se estabelecendo na América. Por alguma razão, os movimentos decisivos na domesticação de animais e cultivo da agricultura não tiveram lugar na América. Smith é silente sobre quais seriam estas razões, não adentrando no debate de seus contemporâneos a respeito da influência do clima na degeneração americana. Neste ponto, Smith segue Robertson ao supor que os americanos mantiveram-se vivendo nas condições de caçadores (ou de selvagens), e as cidades do México e do Peru — cuja economia e cultura pré-colombianas eram, de fato, dificilmente compreensíveis aos europeus — eram, em sua maior parte, apenas um mito espanhol (WN, I.xi.g.26).

A maneira como Smith aprimorou a teoria dos quatro estágios de sociedade em WN e LJ é o produto mais acabado do tratamento histórico-filosófico dado a este entendimento de progresso social. A própria ideia de progresso social, entretanto, está ligada à concepção metodológica newtoniana que Smith entende poder aplicar às ciências práticas. Para tanto, dado que a metodologia newtoniana exige uma ordem objetiva a ser refletida, a ser espelhada pela ciência especulativa, Smith precisa encontrar tal ordem objetiva nas ações humanas. Em boa parte, este é um dos principais desafios a que se propôs a agenda iluminista, pois, ao querer aplicar o método newtoniano às ações humanas, os iluministas

rejeitavam a ideia da tradição aristotélica-tomista de que tais ações humanas contavam com um horizonte aberto, não tendo que se referir a uma ordem fechada e pré-estabelecida, mas sim a critérios de razoabilidade prática decorrentes das causas finais das instituições humanas.

Já os iluministas, acreditando poder aplicar indistintamente a metodologia newtoniana às ações humanas, eram obrigados a não ver como aberto o horizonte das ações humanas. Tratava-se sim de um horizonte que deveria se referir não às finalidades abertas colocadas intersubjetivamente pelos seres humanos, mas a uma ordem objetiva e natural, que deveria ser adequadamente espelhada pelas ciências práticas. Assim, estando constantemente referida a uma ordem natural, as instituições humanas não mais contavam com um horizonte aberto de possibilidades a serem sopesadas de acordo com as finalidades intersubjetivamente atribuídas, mas sim com um horizonte fechado, focado na busca de espelhamento de uma ordem natural.

Para tanto, era necessário que os iluministas forjassem tal ordem objetiva a ser referenciada pelas instituições humanas, da mesma maneira que as ciências naturais contavam com a ordem externa e objetiva dos fenômenos naturais ocorridos no mundo natural. E eles constroem tal ordem a partir de uma concepção ontológica de natureza humana, que não teria como referência uma intencionalidade propriamente humana, mas sim um imperativo da natureza. Smith participa agudamente desta agenda, buscando identificar uma natureza humana que possa ser refletida pelos sistemas linguístico, histórico-filosófico, moral e jurídico. Com isso, as instituições humanas são despidas de sua intencionalidade (causa final) e passam a funcionar de acordo com a mesma regra de causalidade dos fenômenos naturais (causa eficiente). O erro da física aristotélica foi tratar seres inanimados como seres intencionais, atribuindo causas finais a seres incapazes de tal intencionalidade. O erro da filosofia moral e política iluminista foi exagerar no remédio, de maneira que ele se transformou em veneno. Ao corrigir a física aristotélica em seu equívoco de atribuir uma fenomenologia a fenômenos não-intencionais, o iluminismo acreditou ser possível aplicar o mesmo método ao que antes eram consideradas as ciências práticas, não atentando, entretanto, para o fato de que nelas a intencionalidade não só era possível, mas era um fator que necessariamente deveria ser levado em conta ao se analisar as ações e as instituições sociais humanas. Ao se perder a intencionalidade como parâmetro teleológico — e, portanto, crítico — de racionalidade prática, os iluministas reduzem a razão meramente à sua concepção especulativa, deixando de contar com um ponto de vista crítico do agir humano que não se referisse à ontologia de como as coisas naturalmente

funcionavam. Naturalizam-se, assim, os fins a serem buscados pelo ser humano, deixando a razão de ter seu papel prático-crítico, e passando apenas a funcionar de forma instrumental, a fim de conseguir os melhores meios pelos quais os fins, naturalmente dados, deveriam ser alcançados. Consequentemente, naturalizam-se as instituições humanas, que deixam de ter finalidades racionais e intencionais, e passam a ter finalidades meramente naturais. Desta forma, a formulação e o aprimoramento das instituições devem ocorrer apenas em função desses fins naturais dados aos seres humanos, e não em função de finalidades por eles social e intencionalmente construídas.

Neste capítulo e no anterior vira-se dois exemplos de como Smith naturaliza talvez as duas principais instituições humanas: a linguagem e a sociedade. E, em ambas as naturalizações, a metodologia usada por Smith é muito semelhante. Encarando a existência de uma natureza humana natural, ele entende que a linguagem e a sociedade, para que sejam adequadamente concebidas e aprimoradas, devem refletir esta natureza humana, que não está disponível a qualquer intencionalidade humana, já que é dada. Assim, Smith identifica esta natureza humana e a projeta em uma ordem ideal de eventos, da maneira como eles deveriam racional ter se transcorrido. A racionalidade desta ordem já é entendida apenas em seu sentido especulativo, isto é, de espelhamento de uma ordem que está no horizonte (fechado) das ações humanas. A abertura de possibilidades divergentes desta ordem ideal não é negada, mas trabalhada como uma distorção da contingência sobre a racionalidade, um desvio de rota a ser corrigido, dado que a natureza humana trabalha com propensões de comportamento, mas tais propensões nem sempre encontram condições para ser adequadamente espelhadas. A crítica ao desvio de rota não se faz, entretanto, com base na finalidade socialmente atribuída às instituições, mas sim com base, novamente, em uma ordem natural a ser espelhada pelo comportamento humano. Em outras palavras, em Smith, a crítica possível ao desenvolvimento das instituições não é feita com base na racionalidade prática que tem como balizas as causa finais atribuíveis intersubjetivamente às instituições sociais humanas, mas sim com base na racionalidade especulativa de espelhamento da projeção de uma ordem de eventos que pode ser deduzida de uma natureza moral humana ontologicamente verificável.

A relação entre ontologia e deontologia é uma das questões mais difíceis a serem resolvidas pela filosofia moral e jurídica, suscitada frequentemente ao longo dos últimos séculos. De fato, é comum a acusação de uma tradição filosófica a outra de que estariam sendo extraídas afirmações deontológicas de constatações ontológicas. A acusação básica, traduzida em termos bastante simples, seria que o grupo de tradição rival pecaria

logicamente ao dizer que “as coisas *deveriam ser* (deontologia) assim, porque elas de fato *são* assim (ontologia)”. Entretanto, o salto lógico entre as duas instâncias é condenável logicamente, pois são instâncias intelectuais distintas. Entretanto, recentemente, foi muito bem mostrado por alguns filósofos como é possível atenuar esta compartimentação lógica entre os campos ontológico e deontológico, mas tal atenuação necessitaria de um requisito muito especial para que efetivamente funcione: a intencionalidade avaliativa.

Talvez o principal destes filósofos tenha sido John Searle. Usando o exemplo do relógio, que curiosamente é usado por Smith ao tratar do sistema da linguagem e compará-lo a uma máquina, Searle mostra como é possível sim derivar o ser do dever ser. A afirmação “este é um bom relógio” é equivalente a “este relógio mostra que horas são adequadamente”. Mas tal equivalência somente é possível se se encarar uma teleologia para o relógio. Isto é, somente poderíamos dizer que o relógio é bom se dissermos que o relógio deve ter tal finalidade, como, por exemplo, a finalidade de mostrar bem as horas. O aspecto avaliativo é fundamental para que o salto lógico entre ontologia e deontologia transforme-se em um suave e seguro passo. Isto é, o relógio só é “bom” por que mostra “bem” as horas, como *deve ser*.

Mas o aspecto avaliativo requer, necessariamente, um critério teleológico de avaliação, isto é, a avaliação somente é possível tendo como critério uma finalidade, uma função teleológica. Só é possível julgar um relógio como “bom” ou “mal” de acordo com uma função teleológica a ele dada, no caso do exemplo, um relógio “deve marcar bem as horas”. Mas a intencionalidade conferida ao relógio somente é possível (e, portanto, logicamente válida), se ela for conferida por uma intencionalidade racional, isto é, um ser capaz de atribuir significação à palavra “relógio”, atribuindo a ele uma causa final. Não é possível que a finalidade seja natural do relógio, pois aí sim se estaria incorrendo no erro logicamente criticável de valorar um ser a partir de um fato, isto é, “um bom relógio deve mostrar bem as horas” porque “relógios mostram (naturalmente) as horas”, e somente um relógio que fizer isso será bom. Aqui, a avaliação (e, conseqüentemente, a extração deontológica) não é possível, porque o fato ontológico de relógios “mostrarem as horas” jamais implicará no fato deontológico de que relógios “devam mostrar as horas”. Não importa quão frequente e constante for a constatação ontológica de que normalmente relógios mostram as horas, para se avaliar um relógio como bom ou mal é necessário uma critério finalista, uma causalidade final dos relógios, que só pode ser alcançada por meio de uma intencionalidade racional. Assim, é possível sim, em certa maneira, extrair uma afirmação deontológica de uma ontológica, mas apenas se a afirmação ontológica contar

com um critério avaliativo que somente será possível por meio de uma intencionalidade racional que atribua ao ser um dever ser. Do contrário, prescindindo dessa intencionalidade, a passagem entre uma afirmação ontológica e uma conclusão deontológica permanecerá sendo a tentativa de um salto sobre um abismo lógico insuperável, sendo fadada ao insucesso.

Como vimos, Smith buscou aplicar o método newtoniano às instituições humanas. Para tanto, necessitou forjar uma ordem objetiva a ser por elas refletidas. E a construiu por meio da concepção de natureza humana. Mas, ao reduzir a razão a seu aspecto especulativo, Smith perde a referência da intencionalidade humana, uma vez que não é mais através da causa final das instituições, mas sim de sua capacidade para espelhar as propensões existentes na natureza humana, que as instituições devem ser avaliadas. Com isso, entretanto, Smith parece ter efetivamente incorrido no erro lógico de extrair um ser de um dever ser, prescindindo de intencionalidade.

“A linguagem deve espelhar a cadeia invisível de princípios que ligam entre si os eventos naturais” é passível de ser uma afirmação válida, desde que seja respeitada a condição de que uma intencionalidade racional tenha atribuído este significado ao termo “linguagem”, e, caso o termo “linguagem” se refira a uma instituição social, esta atribuição intencional seja intersubjetivamente realizada. É justamente esta intersubjetividade que faz com que as instituições sociais, sejam, ao mesmo tempo, sob certo aspecto, subjetivas, mas sob outro, objetivas. São subjetivas no sentido de serem criadas pela intencionalidade humana, não sendo um dado no mundo natural (como são as pedras), mas sim um construto intencional. São, entretanto, objetivas, no sentido de não ser sua finalidade arbitrária, isto é, subjetivamente disponível, pois, tendo sido sua finalidade atribuída por uma intencionalidade coletiva (intersubjetiva), e não por uma intencionalidade individual, não se encontram no campo discricionário do indivíduo, a menos que haja um acordo intencional entre a coletividade que atribuiu esta finalidade para transformá-la em outra.

Aqui há dois pontos a serem destacados. O primeiro é que, sendo a finalidade das instituições sociais produto de uma intencionalidade racional intersubjetiva, os fatos ontológicos a ela pertinentes passam a ser passíveis de críticas de um ponto de vista racional (prático). Tendo-se em vista qual a teleologia de determinada instituição, pode-se dizer que tal fato ontológico contribui ou atrapalha para tal missão institucional, atendendo ou desrespeitando as regras deontológicas daquela instituição. Há, além disso, a possibilidade de se contextualizar aquela própria instituição dentro de um cenário mais amplo, mais abrangente, que teria em vista uma finalidade maior. E, neste ponto, a própria

existência de uma instituição, com a finalidade a ela atribuída, pode ser repensada e reformulada, ou mesmo excluída. Assim, permite-se um duplo ponto de vista crítico-racional: (i) dada a finalidade de uma instituição, os fatos a ela pertinentes podem ser avaliados de acordo com tal finalidade, podendo ser considerados adequados (como deveriam ser) ou inadequados (como não deveriam ser), e podendo ser incentivados ou desincentivados de acordo com esta finalidade institucional; (ii) dada uma finalidade maior de uma instituição mais abrangente, da qual a instituição menor seria apenas mais um elemento, a própria finalidade desta última pode ser repensada ou reformulada, de maneira que passe a entender de maneira mais adequada (como deve ser) à finalidade maior da instituição mais abrangente de que faz parte. Desta maneira, a aceitação de que somente a intencionalidade racional intersubjetiva pode atribuir finalidades às instituições sociais humanas permite um duplo critério racional-deontológico, um avaliando os fatos pertinentes àquela instituição conforme a sua própria finalidade e outro avaliando a finalidade desta instituição conforme uma finalidade mais ampla de uma instituição mais abrangente de que ela faça parte.

Smith, entretanto, ao negar a intencionalidade como requisito constitutivo das instituições sociais humanas, e pretender reduzir sua finalidade ao espelhamento de uma natureza humana ontologicamente encontrada, perde este duplo referencial crítico. Ainda assim, tenta, de maneira incoerente, manter uma deontologia das instituições sociais, mas, para tanto, apela a fatos ontológicos encontrados na natureza humana. Com isso, vemos que o ponto de vista crítico-deontológico de Smith está necessariamente atrelado a verificações ontológicas a respeito da natureza humana. Daí a crítica tão apropriada ao projeto iluminista, e particularmente aplicável ao sistema filosófico de Adam Smith, de que sua filosofia moral busca retirar valor de fatos, isto é, busca retirar regras deontológicas (a respeito de como as coisas deveriam ser) de constatações ontológicas (de como as coisas de fato são). Isto faz com que a tentativa de uma crítica deontológica de Smith caia no erro lógico de pretender dar um salto ontológico entre *ser* e *dever ser*. Em sua “história conjectural”, usada para explicar tanto o suposto desenvolvimento da linguagem (capítulo anterior), quanto da sociedade (capítulo presente), ao tentar estabelecer uma ordem ideal e progressiva de fatos com deveriam ter racionalmente ocorridos, Smith procura estabelecer critérios avaliativo-críticos de como as instituições humanas (linguagens ou sociedades) deveriam ser. Com isso, espera estabelecer parâmetros avaliativos e críticos tanto dos estágios anteriores de desenvolvimento das instituições (a linguagem dos selvagens ou o estágio social dos caçadores, por exemplo), quanto dos desvios sofridos por esta ordem

ideal por meio do efeito perturbador da contingência. Mas, para tanto, parte da natureza ontológica humana e procura dela extrair, dela deduzir todos estes critérios avaliativos, sem reservar espaço adequado à intencionalidade racional humana, por meio da qual tais critérios poderiam validamente vir a existir.

O sistema da linguagem, por exemplo, deveria refletir da forma mais eficiente possível a relação entre coisas e eventos existentes na natureza. Deveria, assim, ser um sistema o mais enxuto possível, contando apenas com os princípios mínimos necessários a refletir todas as relações existentes entre coisas e eventos. As cadeias invisíveis que ligam naturalmente as coisas e eventos entre si deveria ser refletida da forma mais eficiente pelo sistema da linguagem, com a criação de classes de palavras que permitissem maximizar tal espelhamento, a fim de que a linguagem possa cumprir sua finalidade natural (pois presente na natureza humana) de refletir o mundo tal como dado. Assim, a avaliação do sistema da linguagem não conta com uma intencionalidade presente na constituição dessa instituição. Ela é um dado presente em nossa natureza humana, e que deve ser desenvolvido e aprimorado a partir das finalidades que nos são recomendadas por esta mesma natureza humana. Smith estaria dizendo, portanto, que “a linguagem deve refletir a relação dada das coisas no mundo” pela razão de que, na natureza humana, “a linguagem reflete a relação das coisas dadas no mundo”. Poder-se-ia objetar dizendo que, na verdade, Smith afirmaria que “a linguagem deve refletir eficientemente a relação das coisas no mundo” e o termo “eficientemente” pode ser considerado um critério avaliativo. Entretanto, essa tentativa de salvar a derivação do *dever ser* partindo do *ser* em Smith não seria possível, pois o termo “eficientemente” somente poderia ser considerado avaliativo se remetesse a uma finalidade da linguagem, mas como Smith naturalizou a instituição e retirou dela qualquer menção a uma intencionalidade racional, o uso de um termo avaliativo passa a ser não logicamente autorizado, de maneira que é precisamente seu uso não autorizado que faz com que se tenha dado o salto proibido entre instâncias lógicas distintas. Isto porque o termo eficientemente somente seria avaliativo e permitiria a passagem ao campo deontológico se ele estivesse implicado na afirmação ontológica (isto é, “esta é uma boa linguagem, sendo que por boa linguagem se entende aquela que reflita eficientemente as relações dadas entre as coisas no mundo”). Ao permitir a intencionalidade de se dizer o que é uma boa linguagem, aí sim se teria um aspecto avaliativo autorizador da conversão deontológica. Mas, partindo de uma pretensa constatação do funcionamento da natureza humana como dado ontológico, e pretender deduzir uma regra de como as instituições humanas deveriam funcionar, configura um

salto no abismo lógico.

Da mesma maneira a “história conjectural” de Smith faz com o desenvolvimento social da humanidade. A finalidade do desenvolvimento social é dada pela natureza humana, como dado ontológico constatável, e prescindindo de uma causalidade final intencionalmente atribuída. A natureza humana é racional-especulativamente projetada em uma ordem ideal de acontecimentos na sequência em que deveriam ter tomado lugar, não fossem os efeitos de distorção da contingência. A história, em seu aspecto filosófico, é reduzida à verificação da cadeia invisível de princípios que liga entre si eventos históricos aparentemente desconexos. E tal cadeia deve ser identificada e projetada partindo-se da constatação de como funciona a natureza humana. Assim, o que Smith está dizendo é que “a sociedade humana deve ser uma sociedade comercial” porque, de acordo com a natureza humana, “a sociedade humana é comercial”. Também aqui se poderia dizer que Smith na verdade estaria dizendo que “a sociedade humana ideal é comercial”, sendo o *ideal* o termo avaliativo. Entretanto, Smith naturaliza a sociedade humana e pretende extraí-la ontologicamente da natureza humana, e não deontologicamente de uma decisão intencional e racional que diz: “está é uma boa sociedade, sendo que por boa sociedade se entende uma sociedade que seja comercial”. Se Smith fizesse isso, atribuindo a uma decisão intencional o fato de a sociedade dever ser comercial, aí sim seria possível se dar o passo em direção ao campo deontológico. Mas, para tanto, ele estaria submetendo sua finalidade ao duplo aspecto crítico-racional acima mencionado, o que ele parecia não estar disposto a fazer. Desta forma, ele retira a intencionalidade da constituição da instituição “sociedade”, naturalizando-a, por entender que sua forma ideal pode ser deduzida da natureza humana tal como ontologicamente encontrada. Com isso, não havendo autorização para o uso do termo “ideal”, por faltar o elemento da intencionalidade logicamente necessário, distanciam-se novamente os campos deontológico e ontológico, fazendo com que o passo que poderia ser dado na presença da intencionalidade volte a ser um salto lógico inexequível.

O problema lógico de Smith é entender que, identificando uma natureza humana, ele poderia projetar uma ordem histórico-filosófica ideal das instituições humanas. Mas não percebe que, para que tal ordem possa logicamente ser considerada “ideal” (como um termo avaliativo que permitiria a crítica racional daquilo que com ela não se enquadrasse), é logicamente necessário que este termo avaliativo tenha sido atribuído intencionalmente pelos seres humanos, enquanto seres racionais (práticos). Seu erro lógico é, como o de muitos iluministas, buscar identificar a finalidade histórica-filosófica das instituições

humanas, prescindindo do intermédio da intencionalidade racional (prática), e procurando tal finalidade na projeção racional (especulativa) de uma pretensa natureza humana.

Mas, afinal, o que, para Smith, seria essa natureza humana? A concepção de natureza humana em Smith deve ser buscada em sua filosofia moral, o que será feito no próximo capítulo.

7 FILOSOFIA MORAL EM ADAM SMITH

7.1 As duas grandes perguntas da filosofia moral

É por meio de sua filosofia moral que Smith buscará forjar aquilo que entende ser a natureza moral humana. E a construção da natureza humana como objeto de estudo será imprescindível para possibilitar a existência de uma ciência moral, visto que, para Smith, tal como a razão, a ciência já havia sido reduzida a seu aspecto especulativo.

Na seção I da sétima e conclusiva parte de seu TMS, Smith facilita a vida de seus leitores e estudiosos afirmando claramente que o principal objetivo de qualquer sistema de filosofia moral seria responder a duas grandes perguntas. A primeira pergunta seria “em que consiste a virtude?”. Compreender o que é a virtude, isto é, em que consiste “o tom do temperamento, o teor da conduta que constitui o caráter excelente e louvável”, que é “objeto natural de estima, honra e aprovação”, seria a principal tarefa de qualquer sistema moral.

A segunda pergunta seria compreender em que parte da natureza humana pode ser encontrado o princípio da aprovação de uma conduta. Nas palavras de Smith, “por que poder ou faculdade do espírito esse caráter [virtuoso], seja ele qual for, se recomenda a nós”? Ou, em outros termos, “como, e por que meios, sucede ao espírito preferir um teor de conduta a outro; denominar um o correto e, o outro, o errado; considerar um objeto de aprovação, honra e recompensa e, o outro, de vergonha, censura e castigo”? (TSM, VII.i.2)

Smith fornece suas próprias respostas a cada um dessas perguntas na sexta e sétima partes de TMS (como se verá, a resposta definitiva de Smith à primeira pergunta viria em uma revisão da sexta parte de TMS, apenas trinta anos após a publicação da primeira edição de TMS e um ano antes de sua morte). Em ambas as respostas, ele utilizará um procedimento semelhante. Primeiramente, ele procura agrupar os mais diversos pensadores da história da filosofia em alguns poucos grupos (três ou quatro) e reproduzir a resposta dada por cada um desses grupos. Em seguida, ele fornece sua própria resposta, sendo que, para formular sua resposta, ele retoma as respostas dadas por aqueles diferentes grupos de filósofos, aproveitando o que elas teriam de verdadeiro, descartando o que teriam de equivocado e complementando o que teriam de incompleto.

Em suas repostas às perguntas, especialmente à primeira questão (“em que consiste a virtude?”), Smith claramente pretende adotar uma postura conciliadora. Com isso, ele dá

um certo tom eclético à sua filosofia moral, buscando aceitar o que entende que cada sistema filosófico moral precedente trouxe de bom.

Ao falar das diferentes respostas fornecidas para as duas grandes perguntas da filosofia moral, Smith usa um tom bastante conciliador, afirmando que:

se examinarmos as mais célebres e notáveis dentre as diversas teorias a respeito da natureza e origem de nossos sentimentos morais, veremos que quase todas elas coincidem em alguma parte ou outra com o que venho me esforçando em considerar; e que, se tudo o que foi dito for plenamente levado em conta, não será difícil explicar qual visão ou aspecto da natureza levou cada autor particular a formar seu sistema próprio. Talvez todo sistema de moralidade que gozou de alguma reputação no mundo derive fundamentalmente de um ou outro dos princípios que venho tratando de desdobrar. Como nesse aspecto todos se fundam sobre princípios naturais, estão todos em certa medida corretos. Porém, como muitos deles derivam de uma visão parcial e imperfeita da natureza, há também muitos errados em alguns aspectos (TSM, VII.i.1).

Aqui Smith mostra como tentará aproveitar o que, em cada sistema, deriva dos “princípios naturais”. E, unindo-os, procurará complementá-los uns aos outros, para que suas visões parciais e imperfeitas da natureza sejam corrigidas.

Ao se falar desse aspecto eclético e conciliador da filosofia moral de Smith, não se quer dizer que ele tenha se apropriado indistinta e incoerentemente das diversas classes de respostas apresentadas na história da filosofia. Pelo contrário, Smith tem uma forte preocupação sistemática e realiza um grande esforço para fazer com que tais apropriações de diferentes linhas de pensamento sejam feitas de forma coesa e coerente, dando origem a um sistema filosófico livre de contradições internas. A preocupação sistematizadora de Smith se deve tanto à sua própria compreensão de conhecimento humano como sistema imaginativo coerente e eficiente quanto a seu objetivo de superar as contradições e incoerências internas dos sistemas filosóficos morais do iluminismo escocês que o precederam. Por isso, sua busca para construir um sistema coeso não permitiria uma apropriação descuidada de cada um dos grupos filosóficos por ele reconstruídos. Assim, os elementos trazidos por cada um desses grupos serão adaptados por Smith da maneira como julgar necessária para lhes dar coesão.

Embora aparentemente sutis e inofensivas, tais alterações produzirão profundas mudanças no sentido filosófico dos termos apropriados. É bem provável que Smith acreditasse genuinamente que estava apenas adaptando conceitos (muitas vezes antigos) a uma nova realidade, sem distorcer ou modificar profundamente seus sentidos. A provável

ingenuidade de sua tentativa de apropriação, entretanto, não desfaz o fato de que ele proporcionou uma radical alteração — em forma de sutil deslizamento de sentido — na maior parte dos termos filosóficos dos quais se apropriou, como será visto ao longo deste capítulo.

Smith considera que todos os sistemas filosóficos sobre os quais comenta estão, ao mesmo tempo, parcialmente corretos e parcialmente incorretos. A incorreção mais frequente neles encontrada seria a incompletude. Ao se fixarem em uma visão “parcial e imperfeita” da natureza, outros aspectos relevantes seriam deixados de lado por tais sistemas. Para ser efetivamente sistemático, um sistema filosófico moral deveria ser completo, tendo que considerar todos os aspectos relevantes da natureza, e não se reter arbitrariamente em alguns. Smith acredita, assim, que, com a estrutura filosófica montada ao longo de TMS, ele poderá aproveitar a contribuição de cada uma dessas tradições filosóficas, integrando-as em um retrato completo e perfeito de como funciona nossa natureza moral.

Com isso, ao mesmo tempo, Smith sugere que seu sistema moral estaria, de certa forma, blindado contra possíveis críticas que poderiam vir de cada um desses grupos filosóficos, visto que eles estariam, ao menos em parte, nele representados. Se a filosofia moral de Smith não se contrapõe a nenhuma destas tradições, e, pelo contrário, aproveita-as parcialmente para formular uma resposta mais integrada e ampla, não haveria embate entre ela e as tradições filosóficas apropriadas. Desta maneira, muitas das possíveis diferenças entre a filosofia moral smithiana e as demais tradições filosóficas morais são atenuadas por Smith, que busca contorná-las ou suavizá-las, para que, por fim, tais tradições possam ser absorvidas, fazendo parte da integração que Smith pretende promover entre elas. Mas, ao fazer isso, Smith acaba atenuando excessivamente — e talvez até maquiando — discordâncias categóricas entre seu sistema filosófico e o de outras tradições filosóficas, como se verá, por exemplo, no caso da tradição aristotélica.

Outro ponto digno de nota do trecho acima transcrito é a constante referência ao termo “natureza”. Apenas naquele parágrafo, por exemplo, o termo “natureza” conta com três citações. A maneira reiterada pela qual Smith afirma que o objeto de estudo da filosofia moral é a *natureza* mostra sua pretensão de aplicar a tal ramo filosófico o método newtoniano. Como já se comentou, o método newtoniano refere-se a critérios de mensurabilidade e verificação típicos da ciência especulativa. Tal espécie de ciência teria por finalidade espelhar ou refletir objetivamente uma realidade externa e objetiva. Por exemplo, a física deve refletir em suas teorias as causas que levam os fenômenos naturais

físicos a ocorrerem como ocorrem.

A ciência especulativa conheceu um grande avanço com o advento do iluminismo. Isto porque algumas posturas aristotélicas neste campo, especialmente a física aristotélica, somadas à intolerância comum com que a escolástica tratava ideias divergentes, representaram grande obstáculo ao desenvolvimento destas ciências nos séculos anteriores, obstáculos que seriam vencidos pelo iluminismo.

Entretanto, o avanço das ciências especulativas e seus resultados formidáveis gerou uma distorção: para quase todos os iluministas, o método newtoniano passou a ser considerado um paradigma que deveria ser buscado e aplicado em todas as áreas do conhecimento humano. Ocorre, no entanto, que há áreas do conhecimento humano cujos objetos são impróprios à aplicação de tal método. Isto porque, em tais áreas de conhecimento, inexistente um requisito fundamental à aplicação deste método: uma ordem externa e objetiva a ser espelhada pelo conhecimento científico. Nas ciências naturais, como física e astronomia, tal ordem externa e objetiva é efetivamente encontrada nos fenômenos físicos e nos movimentos dos astros, por exemplo. Já nas ciências práticas, como a moral e a política, tal ordem inexistente, porque o objetivo de tais ciências não é refletir uma ordem externa e objetiva já existente — isto é, previamente dada —, mas sim guiar a conduta humana em um horizonte aberto de possibilidades. Não por outra razão, Aristóteles separava as ciências entre ciências especulativas, que buscam refletir e prever fenômenos naturalmente dados, e ciências práticas, que, na ausência da existência deste mundo objetivo a ser refletido, buscam guiar as ações humanas em um horizonte aberto de possibilidades, procurando balizas pelas quais a conduta humana deveria se pautar.

A constante referência de Smith ao termo “natureza”, no trecho transcrito, é uma amostra do esforço que ele está realizando para forjar um objeto natural que pudesse ser refletido pela filosofia moral. Tal esforço é feito para que, uma vez encontrado tal objeto natural espelhável, possa se aplicar o método newtoniano à filosofia moral. Smith acredita ter encontrado este objeto natural na natureza moral humana. Assim, da mesma maneira que Newton com um telescópio observou os movimentos dos astros e concebeu as regras que coordenam seus movimentos, Smith acredita que poderia se voltar para a natureza moral humana e dela extrair as regras que coordenam a avaliação e aprovação das ações humanas. E é nesta natureza humana que ele pretende encontrar a resposta à sua primeira grande pergunta.

7.1.1 A segunda questão: “Em que poder ou faculdade consiste o princípio da aprovação?”

Embora Smith inicie com a primeira e, em seguida, passe à segunda grande questão da filosofia moral, começarei pela segunda pergunta por duas razões. A primeira é que, como se verá, esta pergunta trata, na verdade, da epistemologia moral, e há, no meu modo de ver, uma precedência lógica entre “como se conhecer a virtude?” e “o que é virtude?”, de maneira que Smith parece ter invertido essa ordem lógica, pelas razões que a seguir serão examinadas. Além disso, a segunda razão é a pouca importância prática que Smith atribui a esta segunda pergunta — por razões que também a seguir serão vistas — o que, pelo bem do desenvolvimento desta pesquisa, faz com que ela se encaixe melhor aqui.

Smith afirma que, após saber exatamente em que consiste a virtude, que seria a primeira e mais importante pergunta a ser respondida pela filosofia moral, haveria uma segunda pergunta a ser respondida: “em que poder ou faculdade do espírito consiste o princípio de aprovação?”. Duas observações devem ser aqui levantadas: (i) a ordem das questões, tal como proposta, isto é, em primeiro lugar entender “o que é virtude” para, só depois, se compreender “como ou por qual método podemos alcançar o conhecimento da virtude”; e (ii) a pouca importância prática dada por Smith para a resposta da questão “em que poder ou faculdade consiste o princípio da aprovação?”. Como se pode notar, a primeira pergunta de Smith (“em que consiste a virtude?”) diria respeito às conclusões morais de um sistema filosófico moral, e a segunda (“de que maneira aprovamos ou desaprovamos as ações humanas?”), diria respeito ao método que o sistema moral utiliza para chegar às suas conclusões, ou seja, à epistemologia.

Desta ordem como são colocadas as duas perguntas já se extrai algo importante para a filosofia moral de Smith. Ele faz questão de deixar claro que a segunda questão é bem menos importante que a primeira (“em que consiste a virtude?”). Em relação à segunda e menos relevante questão, Smith afirma, surpreendentemente, que “o esclarecimento desta segunda questão, embora de grande importância para a especulação, é irrelevante para a prática”. Segundo Smith, “a questão relativa à natureza da virtude necessariamente exerce alguma influência sobre nossas noções de certo e errado em muitos casos particulares”; já a segunda pergunta, que se refere ao princípio da aprovação, “não tem tal efeito”. Assim, o exame de tal questão se deveria a “mera curiosidade filosófica” (TMS, VII.iii.3).

As duas observações estão, na verdade, intimamente relacionadas, pois, se Smith

desse a devida importância para a escolha de qual deveria ser a epistemologia moral adotada (por exemplo, emotivismo moral ou racionalidade prática), que é o objeto de sua segunda questão, ele entenderia que só é possível se chegar a uma concepção de virtude entendendo-se adequadamente a metodologia adotada para tanto. Smith, entretanto, já herda uma epistemologia moral empobrecida, decapitada de racionalidade prática. E, buscando superar as contradições dessa epistemologia herdada, ele a sofisticava, mas tal sofisticação só faz com que este empobrecimento (de ausência de racionalidade prática) seja radicalizado.

O desprezo da relevância prática da epistemologia moral por Smith tem duas explicações possíveis: uma lógica e a outra histórica. Logicamente, ao aceitar que a avaliação moral é feita exclusivamente pelas emoções, sendo a razão reduzida a seu aspecto especulativo e, não havendo, portanto, razão prática, Smith entende que a razão (meramente especulativa) não possui qualquer ingerência sobre as emoções ou sentimentos morais, de maneira que seriam exclusivamente tais emoções e sentimentos que seriam responsáveis por nossa avaliação moral. Ou seja, apenas os sentimentos morais seriam os responsáveis pelo princípio da aprovação. A filosofia moral, em sua missão científica teórica, deveria apenas espelhar a maneira como de fato (ontologicamente), estes sentimentos morais se manifestariam em nossa natureza humana. Assim, o papel do conhecimento seria, apenas, refletir o mundo dos fatos morais já dados, de acordo com os sentimentos morais com os quais foi dotada nossa natureza humana. Assim, a pouca importância prática dispensada por Smith à definição do critério epistemológico moral pode ser explicada logicamente por sua crença de que o funcionamento da nossa natureza moral, independentemente do que acontecesse em nossa razão, permaneceria sendo o mesmo. Assim, Smith acredita que, quer conheçamos ou não a faculdade responsável pelo princípio de aprovação, ele permanecerá funcionando da mesma forma, alheio ao nosso conhecimento ou ignorância acerca dele. Logo, a segunda questão seria logicamente mera curiosidade filosófica.

A segunda explicação, de ordem histórica, seria que, na época em que Smith escrevia, não só os pensadores que confessadamente seguiam o emotivismo moral, mas também a imensa maioria dos demais, já não dispunha de uma clara noção da diferença epistemológica entre racionalidade prática e emotivismo moral como critério de avaliação moral. Tanto é assim que, buscando reconstruir as diferentes explicações existentes na filosofia acerca do princípio de aprovação, Smith faz o seguinte quadro, dizendo que o princípio de aprovação é considerado deduzido (i) da razão, (ii) do amor de si e (iii) do

sentimento.

Com relação àqueles que defendem a ideia de que o princípio da aprovação se deve à razão, Smith vê neles uma reação à teoria proposta por Hobbes, que teria soado ofensiva “a todos os moralistas judiciosos, pois supunha que não haveria uma diferença entre certo ou errado, que estes seriam valores mutáveis e variáveis, dependentes da mera vontade arbitrária do magistrado civil” (TMS, VII.iii.2.1).

Assim, aparentemente, se poderia pensar que tais críticos teriam uma visão de racionalidade prática aristotélica-tomista, ao se levantar contra o caráter arbitrário da moralidade em Hobbes. Smith prossegue dizendo que:

para poder refutar uma doutrina tão odiosa, era necessário provar que, previamente a qualquer lei ou instituição positiva, o espírito seria por natureza dotado de uma faculdade por intermédio da qual poderia distinguir em certas ações e afetos as qualidades do certo, do louvável e do virtuoso e, em outras, as do errado, do censurável e vicioso. (TMS, VII.iii.2.3)

Assim, aqui Smith já está partindo do conceito de seus contemporâneos em que a desejabilidade ou indesejabilidade de algo já está naturalizada, de maneira que, partindo de sua premissa, relamente não mais haverá lugar para a razão na avaliação moral, pois a razão já está excluída da avaliação moral a partir do momento em que a agradabilidade ou desagradabilidade dos objetos é exclusivamente natural.

O interlocutor de Smith aqui é Cudworth. Nas palavras de Smith, Cudworth diria que:

a lei não poderia ser a causa primeira dessas distinções, pois, pressupondo-se tal lei, necessariamente, ou bem seria correto obedecê-la e errado desobedecê-la, ou bem indiferente que a obedecêssemos ou desobedecêssemos. A lei cuja obediência ou desobediência nos fosse indiferente não poderia, evidentemente, ser a causa dessas distinções; mas tampouco poderia sê-la a lei a que seria certo ou errado desobedecer, porque até mesmo nesse caso estariam pressupostas as noções ou ideias de certo e errado, e as de que a obediência à lei seria conforme à ideia de certo, e, a desobediência, à de errado. (TMS, VII.iii.2.4).

Disto transparece como a moral aqui já estaria naturalizada, e, então, a tentativa de se atribuir um papel à razão, que já está reduzida a seu aspecto especulativo, torna-se impossível.

Essa redução fica bem clara em uma passagem em que Smith faz uma descrição

bastante precisa de como entende o termo:

O modo como se formam as regras gerais de moralidade é descobrindo que, numa grande variedade de casos, um teor de conduta constantemente nos agrada de certa maneira e outro, com igual constância, desagradá-nos. Contudo, a razão não pode tornar um objeto particular em si mesmo agradável ou desagradável. A razão somente pode mostrar que esse objeto é o meio para se obter algo que seja naturalmente agradável ou desagradável, e que dessa maneira pode torná-lo, por consideração a alguma coisa, agradável ou desagradável. Mas nada pode ser agradável ou desagradável por si mesmo, que os sentidos e o sentimento não tenham apresentado enquanto tal. Portanto, se em todos os casos particulares necessariamente nos agrada a virtude por si mesma, e se do mesmo modo o vício causa aversão, não pode ser a razão, mas os sentidos e o sentimento imediatos, o que dessa maneira nos reconcilia com uma, e nos afasta do outro. (TMS, VII.iii.2.6).

Pelo trecho acima destacado se vê a facilidade com a qual Smith admite que a razão apenas teria o papel especulativo. E isso, de certo modo, já era assumido pelos contemporâneos de Smith, mesmo os que buscavam ainda dar um papel à razão na avaliação moral. E então fica fácil para Smith rebater que tal papel seja possível. Desta concepção reducionista de razão, decorre, de fato, que ela não poderia em nada influenciar as emoções, isto é, os sentidos e o sentimento. Poderia, quando muito, dar a eles certa organização, abstraindo regras gerais de tudo o que já foi por meio deles apreendido imediatamente. Smith admite, por exemplo, que “em certo sentido, “é verdade que a virtude consiste na conformidade com a razão”, já que “as máximas gerais da moralidade se formam, como todas as outras máximas gerais, por experiência e por indução” e tendo em vista que “a indução sempre tem sido considerada como uma das operações da razão” (TMS, VII.iii.2.6). Assim, o papel da razão (especulativa) para Smith seria apenas refletir a matéria-prima dada por nossos sentidos e sentimentos e, abstraindo “os elos invisíveis” que ligam os múltiplos fenômenos, formular regras gerais.

A postura de Cudworth (e outros, dentre os quais poderíamos colocar Joseph Butler, Samuel Clarke e Woollaston) seria um certo intuicionismo, segundo o qual o certo e o errado das coisas seria acessível racional e imediatamente, como dois mais dois são quatro. O seu equívoco, que o torna presa fácil de Smith, é não atentar para que a racionalidade (prática) apenas atribuiria uma finalidade comum para as ações humanas e, a partir desta finalidade, participaria da avaliação moral. Pelo contrário, eles entendem que a racionalidade (especulativa) identificaria uma marca natural de certo ou errado que estaria gravada nos objetos.

Assim, a razão histórica para Smith dar pouca importância prática para a segunda questão (“em que faculdade consiste o princípio da aprovação?”) seria que, em seu ambiente intelectual, a racionalidade já estava reduzida a seu aspecto especulativo, de maneira que efetivamente não teria importância prática alguma encarar que os sentimentos ou os sentidos, de um lado, ou a razão, de outro, apreenderiam de maneira imediata o aspecto moral de certo ou errado de determinado objeto ou circunstância. Perdido no horizonte o aspecto prático da racionalidade, a distinção entre saber se a razão especulativa ou a emoção deve avaliar as ações morais se torna, realmente, “mera curiosidade filosófica”.

Tendo em vista que a terceira resposta é aquela que Smith assumiu (o princípio da aprovação se deduz do sentimento) e que vem sendo discutida ao longo de toda esta pesquisa, só falta para encerrar o tratamento desta segunda grande questão a resposta de um grupo que diria que o princípio da aprovação pode ser deduzido do amor de si.

Este grupo seria constituído pelo “Sr. Hobbes e muitos de seus seguidores”, seguidores dentre os quais Smith coloca em uma nota de rodapé Puffendorf e Mandeville. Para estes pensadores, segundo Smith, “o homem é impelido a buscar refúgio na sociedade não por amor natural à sua própria espécie, mas porque, faltando-lhe ajuda de outros, é incapaz de subsistir com conforto e segurança”. A sociedade, assim, se torna necessária para o homem. E, por isso, considera que “tudo o que tenda à conservação e bem-estar da sociedade tem uma remota tendência a promover os seus interesses privados e, inversamente, julga tudo o que possa perturbá-la ou destruí-la em alguma medida danoso ou pernicioso para si mesmo” (TSM, VII.iii.1.1). A virtude seria aquilo que mais conserva a sociedade, e, o vício, o que mais a perturba.

Smith entende que até é possível encarar a sociedade humana “de certo ponto de vista abstrato e filosófico” e que, de tal ponto de vista, ela poderia ser considerada uma “imensa máquina, cujos movimentos regulares e harmoniosos produzem inúmeros efeitos agradáveis”. E “como qualquer outra máquina bela e nobre produzida pelo artifício humano”, do que tendesse a melhorá-la se “extrairia beleza” e o que tendesse a obstruí-la seria desagradável (TSM, VII.iii.1.2). Da mesma maneira, a virtude, que tenderia a aprimorar a sociedade, e o vício, que tenderia a obstruí-la, seriam, respectivamente, objetos agradáveis e desagradáveis.

Entretanto, a crítica de Smith a tal concepção seria que, ao derivar seu fundamento na utilidade da existência de uma ordem social, ela faria com que apenas a utilidade justificasse o princípio da aprovação. Assim, estes pensadores teriam reduzido o princípio

da aprovação, segundo Smith, a apenas um aspecto da simpatia, a simpatia indireta, decorrente da gratidão pelos benefícios ou do ressentimento pelos prejuízos, que estão ligados à utilidade. Mas deixaram de lado o restante da simpatia, que seria a simpatia direta, que não diria respeito a qualquer dos efeitos da ação. Nas palavras de Smith:

a ideia que estes autores tatearam, embora jamais tenham podido apreendê-la de modo distinto, é a da simpatia indireta que experimentamos pela gratidão ou ressentimento dos que receberam benefícios ou sofreram prejuízos resultantes de caracteres tão opostos; e era isso que confusamente apontavam quando afirmaram que nosso aplauso ou indignação não seriam motivados pelo pensamento de nosso proveito ou sofrimento, mas pela concepção ou imaginação do possível proveito ou sofrimento no caso de termos de atuar numa sociedade com tais sócios. (TSM, VII.iii.1.3).

Por fim, embora Smith tenha se esforçado para se afastar da epistemologia moral hobbesiana, admite certa antecendência de sua epistemologia na daquele pensador, ao dizer que “de todo modo, essa descrição da natureza humana que deduz os sentimentos e afetos do amor de si — a qual, apesar do alarido causado no mundo, até onde sei nunca recebeu explicação plena e distinta — parece-me ter surgido de alguma interpretação falsa e confusa do sistema da simpatia”. Ou seja, Smith admite a semelhança, embora imperfeita, que tal epistemologia tem com a sua, baseada no instrumento da simpatia.

7.1.2 A primeira questão: “em que consiste a virtude?”

Quanto à primeira questão, Smith encontra três grupos de filósofos, cada um deles com sua resposta à pergunta “em que consiste a virtude?”. Segundo cada um destes três diferentes grupos, a virtude consistiria:

- i. na conveniência, isto é, “na adequação do afeto por que agimos ao objeto que o suscita”, resposta que seria dada por Platão, Aristóteles e Zenão;
- ii. na prudência, isto é, “na busca judiciosa de nosso interesse e felicidade particulares, ou no conveniente governo e direção dos afetos egoístas que visam unicamente a esse fim”, resposta dada por Epicuro;
- iii. na benevolência, isto é, “nos afetos que visam à felicidade de outros, não nos que visam à nossa”, resposta dada por “muitos dos antigos Pais da Igreja Cristã”, e, após a reforma, “Ralph Cudworth, Dr. Henry More e Sr. John Smith de Cambridge”,

além do estimado professor de Smith, Dr. Hutchenson.

Além desses três grupos, Smith aponta algo que poderia ser considerado uma quarta resposta, que seriam os “sistemas licenciosos”. Tal sistema se contraporía aos outros três, pois, enquanto estes últimos “supõem a existência de uma distinção real e essencial entre vício e virtude” (TMS, VII.ii.4.1), aquele “parece remover toda a distinção entre vício e virtude” (TMS, VII.ii.4.6). Isto explica por que, no início da seção, Smith havia se referido a existência de apenas três respostas à pergunta “qual a natureza da virtude?”, e não a quatro. Smith simplesmente não considera que os sistemas licenciosos deem, de fato, uma resposta à pergunta sobre o que é a virtude, porque eles, na verdade, negariam a própria existência da virtude. A principal figura defensora de tais sistemas licenciosos seria o Dr. Mandeville. Embora Smith não admita a negação licenciosa da virtude como uma possível resposta, haverá algo de tais sistemas que também será por ele apropriado, como será visto mais adiante. Por ora, passemos à análise de cada uma das respostas, tal como reconstruídas por Smith, com todas as alterações de suas apropriações.

7.1.2.1 A virtude como conveniência: a prudência antiga transformada em temperança

Para Smith, há certos pensadores que teriam feito a virtude consistir unicamente na conveniência, ou seja, “no conveniente governo e direção de todos os nossos afetos”. Basicamente, a resposta que esse grupo teria dado à pergunta “em que consiste a virtude?” é que a virtude consiste “na adequação do afeto que nos motiva ao objeto que o suscita”. (TMS, VII.ii.1.1)

Neste grupo, Smith inclui vários pensadores clássicos, especialmente Platão, Aristóteles e os estoicos, dentre eles Zenão. Smith inclui ainda alguns de seus contemporâneos, como Samuel Clarke, Woollaston e Shaftesbury. Tais contemporâneos, baseando-se nos pensadores clássicos, tratariam a virtude como se ela se esgotasse na conveniência. Segundo Smith, Samuel Clark “faz a virtude residir em agir segundo as relações das coisas, em regular nossa conduta segundo a adequação ou incongruência que possa haver na aplicação de certas ações a certas coisas, ou a certas relações” (TSM, VII.ii.1.48). Já Woollaston “faz a virtude residir em agir segundo a verdade das coisas, segundo sua natureza e essência apropriadas, ou em tratá-las como o que realmente são, e não como o que não são” (TSM, VII.ii.1.48). E Shaftesbury, por sua vez, faria a virtude

“residir em manter um equilíbrio apropriado dos afetos, e não permitir a nenhuma paixão que exceda sua esfera apropriada” (TSM, VII.ii.1.48).

Smith inicia a reconstrução da resposta deste grupo pelo sistema moral de Platão. Para tanto, retoma a ideia do livro IV da República de que a alma é considerada como um pequeno Estado, composto de três ordens: (i) a faculdade de julgar, “que determina não apenas quais os meios apropriados para se atingir qualquer fim, mas também quais os fins adequados de se buscar, e que grau de valor relativo devemos atribuir a cada um deles”; (ii) as paixões fundadas no orgulho e no ressentimento, que, para Smith, seria aquilo que os escolásticos chamavam de “parte irascível da alma”, na qual estariam incluídas “ambição, animosidade, amor à honra e horror à vergonha, desejo de vitória, de superioridade, de vingança”; e (iii) as paixões fundadas no amor ao prazer, ou, segundo Smith, o que os escolásticos chamavam de “parte concupiscente da alma”, onde estariam compreendidos “todos os apetites do corpo, o amor ao bem-estar e à segurança, e de todas as satisfações sensuais”. (TSM, VII.ii.1.3-5)

À faculdade de julgar caberia o comando das demais e o estabelecimento de um plano de conduta, no qual as duas espécies de paixões estariam coordenadas. Embora as duas espécies de paixões (irascível e concupiscente) possam atrapalhar o plano de conduta formulado pelo julgamento, elas seriam também consideradas necessárias, pois a cada uma delas cabe um papel. À “parte irascível da alma” caberia a defesa da honra e da nobreza, na medida em que elas nos foram concedidas “para que nos defendêssemos das ofensas, para que afirmássemos nossos postos e dignidade no mundo, para nos fazer visar o que é nobre e honroso, e distinguir os que agem da mesma maneira”. À “parte concupiscente da alma” caberia o provimento das necessidades físicas, pois elas nos teriam sido dotadas “para prover apoio e as necessidades do corpo”. (TSM, VII.ii.1.3-5)

Segundo Smith, em sua leitura de Platão, as diferentes virtudes teriam causas nestas diferentes partes da alma. “Na força, acurácia e perfeição do princípio governante depositou-se a virtude essencial da prudência”, que consistiria “num discernimento claro e justo, fundado em ideias gerais e científicas dos fins adequados que se devem buscar, e dos meios adequados para atingi-los”. As paixões da “parte irascível da alma”, orientadas pela razão, poderiam se tornar as virtudes da coragem e da magnanimidade. A parte irascível da alma seria de natureza mais “generosa e nobre” do que a parte concupiscente, razão pela qual suas paixões seriam consideradas “auxiliadoras da razão, para controlar e refrear os apetites inferiores e brutais”. Assim, nos tornamos objetos de nosso próprio ressentimento “se o amor ao prazer nos incita a fazer algo que reprovamos”. (TSM, VII.ii.1.6)

Até aqui, a reconstrução de Smith parece dar a devida importância à faculdade de julgar e, conseqüentemente, à virtude da prudência, colocando-as em uma posição central que efetivamente desempenhavam no sistema moral platônico. A mudança começa a ocorrer, entretanto, quando Smith trata de uma outra espécie de virtude, que não seria ligada a qualquer das três partes da alma (julgamento, irascibilidade ou concupiscência). Esta virtude se deveria a um estado de “serenidade” e de “perfeita e completa harmonia” das três partes da alma. Segundo Smith, ocorreria esta virtude quando cada uma das “três diferentes partes de nossa natureza estivessem em perfeito acordo entre si, quando nem as paixões irascíveis nem as concupiscentes visassem a uma gratificação que a razão não aprovasse, e quando a razão nada ordenasse, senão o que estas de bom grado executariam”. Smith diz que este estado de equilíbrio corresponderia à virtude da temperança, que também poderia ser chamada de “boa índole, ou sobriedade, e moderação do espírito”. (TSM, VII.ii.1.8). Ou seja, com sua visão da virtude da temperança, que não pertenceria a nenhuma das três partes da alma e seria responsável pela harmonia entre todas elas, Smith começa a retirar da virtude da prudência o papel que lhe era central no sistema moral platônico, e inicia sua entrega à temperança.

Esta entronização da temperança se completará com a visão de Smith do que era a justiça para Platão. Segundo ele, “a última e a maior das quatro virtudes cardeais” platônicas seria a justiça. Esta virtude ocorreria, segundo Smith, “quando cada uma dessas três faculdades do espírito se confinasse a sua função apropriada, sem tentar invadir qualquer uma das outras”. Para ele, nisso consistiria “a virtude completa, a perfeita conveniência de conduta, que Platão, seguindo alguns antigos pitagóricos, denominou Justiça” (TSM, VII.ii.1.9). Assim, também a virtude da justiça em Platão é tornada uma espécie de temperança. O papel central de controle e coordenação das demais virtudes — que, em Platão, era conferido à prudência (no sentido antigo, que já será visto) — Smith o está atribuindo à temperança. E, em consequência, está tornando a justiça apenas uma forma diferenciada de temperança.

Smith está, aqui, se esforçando por naturalizar a adequação da ação humana em Platão. Na filosofia platônica, a adequação era conferida com base na direção racional (prática) do comportamento humano. Embora no começo de sua descrição da ideia de virtude de Platão Smith tenha guardado para a razão um papel de coordenação das paixões, ao longo de sua descrição das quatro virtudes em espécie este papel de coordenação, de guia da conduta humana, é perdido. Ao descrever a virtude da temperança e dizer que a ela caberia o “perfeito acordo” entre as três partes da alma, Smith está fazendo com que ela

tome o lugar da virtude intelectual da prudência. Por lhe faltar a concepção de racionalidade prática, Smith tem que atribuir a adequação ou conveniência do comportamento a outra esfera do espírito humano, que não a racional. E, para tanto, retira tal adequação da capacidade de julgamento, e, conseqüentemente, da virtude da prudência, e a confere a uma outra virtude, a temperança (que não é uma virtude intelectual). Para finalizar, em sua definição de justiça confunde as virtudes da justiça e da temperança e, com isso, retira qualquer resquício de racionalidade prática da adequação ou conveniência da ação humana em Platão.

Isso fica bastante claro pela dificuldade que se encontra em diferenciar o que Smith entende que seria para Platão a virtude da temperança (que Smith também chama de “boa índole”, “sobriedade” ou “moderação do espírito”) e a virtude da justiça. A virtude da temperança ocorreria quando as “três diferentes partes de nossa natureza estivessem em perfeito acordo entre si, quando nem as paixões irascíveis, nem as concupiscentes, visassem a uma gratificação que a razão não aprovasse, e quando a razão nada ordenasse, senão o que estas de bom grado executariam” (TSM, VII.ii.1.8). A virtude da justiça, por sua vez, ocorreria “quando cada uma dessas três faculdades do espírito se confinasse a sua função apropriada, sem tentar invadir qualquer uma das outras; quando a razão dirigisse e a paixão obedecesse, quando cada paixão cumprisse seu dever apropriado, exercesse-se em relação a seu objeto apropriado, com facilidade e sem relutância, e com o grau de energia e força adequado ao valor do que se buscava” (TSM, VII.ii.1.9). Como se vê, é difícil encontrar uma diferença significativa entre o que Smith entende, de um lado, pela virtude da temperança, e, de outro, pela virtude da justiça. Isto porque em ambas o que seria fundamental seria a harmonia e o equilíbrio pelo qual cada uma das três faculdades da alma humana (razão, paixões irascíveis e paixões concupiscentes) exerceria sua função.

A distorção aqui está em considerar a virtude da prudência apenas como mais uma virtude, que deveria ser coordenada e orientada por outras virtudes, principalmente pela temperança. Na verdade, ao se voltar aos textos de Platão, seria justamente o contrário, a prudência (*phrónesis*) é que seria condição de existência das demais virtudes, e a ela caberiam a coordenação e o controle das demais virtudes. Tal coordenação e controle teria um aspecto proeminente racional (prático). Ela seria alcançada por meio do conhecimento do que é bom, e a coordenação das demais virtudes seria feita sempre tendo no horizonte o conhecimento racional do “bem”. Neste sentido, pode-se dizer que o papel desempenhado pela virtude da prudência no sistema platônico seria o de uma “metavirtude”, pois, não só as demais virtudes seriam coordenadas pelo conhecimento do bem que só através dela era

atingível, como ainda seria ela uma pré-condição de existências das demais virtudes.

Smith, entretanto, não pode reconhecer este papel da racionalidade prática como fundamental para que se entenda o que é a virtude, pois sua epistemologia moral carece deste aparato. Assim, embora em alguns trechos fale em comando da razão e obediência das paixões, ele não retira as consequências necessárias destas afirmações, estando mais preocupado, na verdade, em afirmar uma espécie de convivência pacífica e harmoniosa entre razão e paixões, como se se tratassem de instâncias independentes. Esta busca esforçada por uma harmonização e pacificação de razão e paixões pode ser vista na reprodução que ele faz tanto na virtude da temperança quanto na virtude da justiça. A bem da verdade, para Smith, estas duas virtudes platônicas parecem se identificar justamente pela harmonia e sintonia em que nelas funcionam a razão e as paixões. Tanto na justiça quanto na temperança, a realização própria, adequada e harmoniosa de cada uma das três funções da alma é o fator fundamental.

Dentro daquela ideia de se apropriar de contribuições parciais úteis de cada um dos grupos filosóficos examinados, Smith está dando um passo importante no que ele pensa ser a apropriação da tradição platônico-aristotélica (TSM, VII.i.1.1), ao transformar a antiga prudência em temperança, tendo que, para tanto, decapitá-la de seu imprescindível aspecto racional. Isto porque, dada sua escolha epistemológica pelo emotivismo moral, a virtude platônica da prudência não lhe seria utilmente apropriada, pois ela requereria necessariamente um apelo à razão prática, conceito com o qual Smith não se permitia contar. Já a temperança, visto não se tratar de uma virtude intelectual, mas sim de uma virtude moral de apaziguamento das paixões, será bastante útil ao sistema filosófico moral de Smith, quando transformado, com algumas poucas alterações, na virtude do autodomínio, que, como se verá, desempenhará o papel de “metavirtude”, ao coordenar o funcionamento das demais virtudes.

Mas, ao retirar o aspecto racional prático da virtude da prudência, transformando-a em algo semelhante a temperança, Smith terá que explicar, de outra forma que não se valendo do critério de racionalidade prática da prudência, como se dá a adequação ou a conveniência do comportamento humano. Qual seria o parâmetro dentro do qual o comportamento humano deve ser adequar ou convir, já que o parâmetro prático-racional foi dispensado? Para Smith, a adequação do comportamento de cada uma das faculdades da alma se deve a uma propriedade do próprio objeto que movimenta o ser humano. Tentando tornar mais clara a afirmação anterior, é preciso entender que somente a racionalidade prática poderia fazer com que o ser humano atribuisse a si próprio as

finalidades a serem buscadas. A partir do momento em que se exclui a racionalidade da epistemologia moral, as finalidades dos seres humanos passariam a ser dadas por suas paixões, emoções e sentimentos, funcionando a razão apenas como meio para alcançar essas finalidades naturalmente dadas. Assim, não é mais pela adequação dos fins buscados que a ação humana poderá ser avaliada, mas apenas pelos meios usados para alcançar fins naturalmente dados. Ou seja, a ação humana passaria a ser julgada de acordo com sua adequação ou conveniência com relação ao fim naturalmente dado. Desta maneira, para Smith, a natureza humana indicaria alguns objetos que devem ser buscados e outros que devem ser evitados, naturalmente. Agir de acordo com esta indicação seria adequação ou conveniência da ação humana. E, mais do que isso, a natureza humana ainda indicaria a intensidade com que tais objetos devem ser buscados ou evitados, e modular a intensidade da ação com a intensidade suscitada naturalmente pelo objeto também é parte importante da adequação ou conveniência da ação humana. A conveniência da conduta, que era de racionalidade prática e dizia respeito aos fins da conduta humana, passa a ser naturalizada, dizendo respeito aos meios pelos quais cada objeto deve ser buscado, como se houvesse uma régua natural que indicasse, em cada objeto existente na natureza, se era ele desejável ou repelível, e, mais do que isso, em que medida era desejável ou repelível.

Ao ser confundida com a temperança, a virtude da prudência de Platão é, assim, naturalizada. Porque na temperança, sim, é a intensidade da busca ou da rejeição de um objeto que deve ser adequado. Na tradição platônica-aristoélica, a moderação das paixões exigida pela temperança somente depende da racionalidade prática na medida em que a prudência coordena todas as demais virtudes. Mas, fora esse apelo indireto à racionalidade prática (por meio da virtude da prudência), a virtude platônica da temperança consiste na adequação da conduta humana com base na propriedade dos objetos a que nos direcionamos. Ou seja, a temperança, mesmo na tradição platônica-aristotélica, não requer a visualização dos fins almejados pelo ser humano (só indiretamente como coordenada pela prudência), preocupando-se mesmo com a adequação dos meios para atingir fins já dados. O problema é fazer com que esta naturalização da adequação e da conveniência da conduta humana seja transferida para a virtude da prudência, ou, de modo contrário, mas dizendo o mesmo, o problema é fazer com que uma virtude que não se importe com os fins buscados passe a ter o papel de uma “metavirtude”, coordenando as demais virtudes. Ao se fazer isto, se está fazendo com que todo o sistema filosófico moral deixe de ter uma preocupação deontológica quanto aos fins a serem buscados, passando a ter como única preocupação os meios morais para se atingir os fins naturalmente dados.

Assim, as frequentes menções à “propriedade do objeto” que Smith faz ao falar da virtude mostram sua intenção de naturalizar a conveniência da ação humana, como se a própria natureza dos objetos, e não uma decisão prático-racional sobre ela, pudesse dizer quando e em que medida uma conduta humana é adequada e conveniente. Ao falar, por exemplo, sobre o conceito mais amplo de justiça, que seria usado por Platão como sinônimo de bondade, Smith afirma que “neste último sentido se diz que somos injustos quando não parecemos valorizar nenhum objeto particular com o grau de estima, ou buscá-lo com o grau de fervor que, aos olhos do espectador imparcial, revela merecer, ou é naturalmente adequado a suscitar”. As duas últimas frases da citação são fundamentais para se entender o movimento que Smith está fazendo. Para ele, “*o grau de estima que um objeto revela merecer aos olhos do espectador imparcial*” e “*o grau de estima que um objeto é naturalmente adequado a suscitar*” são frases com o mesmo significado, podendo uma ser substituída pela outra. Isto porque os olhos de um espectador imparcial estarão prontos para conferir a um objeto o grau de estima que seus sentimentos lhe indicarem que tal objeto possui. E seus sentimentos são naturais, fazem parte de sua natureza moral. Assim, dizer “*o grau de estima merecido por tal objeto aos olhos do espectador imparcial*” é o mesmo que dizer “*o grau de estima adequado que tal objeto naturalmente suscita*”.

Desta forma, se retira qualquer aspecto decisório da adequação ou conveniência da conduta humana, pois, o que antes era uma decisão de racionalidade prática — o grau de estima merecido por um objeto — passa agora a ser um dado sensorial ou sentimental, um dado da natureza encontrado na natureza do objeto e nos sentimentos do espectador imparcial. Assim, a virtude da prudência platônica é naturalizada e transformada na virtude da temperança.

Esse processo de naturalização da virtude fica ainda mais claro quando se analisa a maneira pela qual Smith reconstruiu a filosofia moral de Aristóteles. Ele inicia tal reconstrução dizendo que, para Aristóteles, “a virtude consiste no hábito da mediocridade, conforme a reta razão” (TSM, VII.ii.1.12). Embora inicie sua reconstrução da virtude aristotélica ressaltando o papel que desempenha a “reta razão”, pois a virtude deve se dar de acordo com esse papel, Smith, entretanto, como fez com Platão, mitigará o papel da racionalidade, tornando-a subserviente no processo de criação do hábito virtuoso. Assim, deve ser dada maior atenção à expressão usada por Smith, “hábito da mediocridade”, que já mostra a sua intenção de naturalizar a virtude aristotélica, como fez com a platônica. O uso desta expressão será fundamental para se entender o radical deslize de significado que Smith está realizando na concepção de virtude aristotélica.

Smith afirma que, para Aristóteles, “toda a virtude particular reside numa espécie de meio entre dois vícios opostos, dos quais um ofende por ser excessivamente, outro por ser insuficientemente afetado por uma espécie particular de objeto”. E, mais adiante, dirá que, “é desnecessário observar que essa descrição da virtude guarda uma correspondência bastante precisa com o que acima se disse a respeito da conveniência e inconveniência da conduta” (TSM, VII.ii.1.12). Como se vê, o mesmo movimento que Smith fez com a concepção de virtude de Platão, ele busca fazer com a de Aristóteles. Para ele, a diferença entre as duas concepções de justiça — platônica e aristotélica —, seria apenas que, enquanto uma se foca na virtude como qualidade da ação, a outra se foca na virtude como qualidade da pessoa. Assim, Platão analisaria a virtude mais sob o enfoque de avaliar uma ação como virtuosa ou viciosa, enquanto Aristóteles estaria mais preocupado com a “disposição habitual” de uma pessoa a agir virtuosamente. Para Smith:

quando fez a virtude consistir em hábitos práticos, Aristóteles provavelmente tinha em vista opor-se à doutrina de Platão, o qual parece ser de opinião que sentimentos justos e juízos razoáveis quanto ao mais adequado a se fazer ou evitar bastavam para constituir a mais perfeita virtude. De acordo com Platão, a virtude poderia ser considerada uma espécie de ciência, e nenhum homem poderia ver clara e demonstrativamente o certo e o errado, nem agir de acordo. [...] Aristóteles, ao contrário, era de opinião que nenhuma convicção do entendimento seria capaz de vencer hábitos inveterados, e que a boa moral não se devia ao conhecimento, mas à ação. (TSM, VII.ii.1.14).

Analisando, primeiro, a oposição entre Platão e Aristóteles feita por Smith, vemos que ela está parcialmente correta, mas parcialmente equivocada. De fato, Platão entendia que o verdadeiro conhecimento do certo e do errado levaria, efetivamente, a se agir de acordo com tal conhecimento. E, com efeito, Aristóteles buscou se opor a esta doutrina platônica mostrando que o conhecimento do bem não era suficiente para o agir virtuoso. Mas, a leitura de Smith está incorreta, porque, ao criticar a automaticidade com que o conhecimento levaria ao agir virtuoso na filosofia platônica, Aristóteles não está querendo reduzir a “boa moral” apenas “à ação”, mas fazer com que a moral dependa tanto do conhecimento quanto da ação.

É verdade que a prudência de Platão e de Aristóteles não são absolutamente idênticas. Segundo MacIntyre, a noção de prudência de Platão, fundamental para o desenvolvimento de sua ciência política, está contida nas diversas ciências teóricas, e isto será justamente um dos principais pontos de crítica de Aristóteles com relação à filosofia platônica. Isto porque para Platão a prudência estava relacionada à *epistême*, enquanto

Arsitóteles distinguirá “*epistéme*, conhecimento científico, que envolve os universais, de *phrónesis*, inteligência prática, que se ocupa também dos particulares” (MACINTYRE, 2010, p. 105). Entretanto, é preciso ressaltar que a discordância de Aristóteles com Platão não é a respeito do “bem”, pois este é mantido como elemento central da vida coletiva, mas sim a respeito de qual seria esse “bem”. Como também afirma MacIntyre, Aristóteles não estaria se opondo à “República” de Platão, mas refazendo-a, dando continuidade ao projeto platônico (MACINTYRE, 2010, p. 108). Além disso, o próprio Platão teria mudado de ideia ao longo de sua vida a respeito de qual seria o “bem”, sendo que em sua “Leis” suas ideias seriam bastante semelhantes às defendidas por Aristóteles. Neste sentido, “onde, na *República*, ‘*epistéme*’ é a palavra para o tipo de conhecimento necessário para um governante, as palavras normalmente usadas para o sábio e governante culto nas *Leis*, são *phrónimos* e seus cognatos, as mesmas palavras usadas por Aristóteles para referir-se aos que são inteligentes de modo prático” (MACINTYRE, 2010, p. 108). Assim, dada a proximidade que, na verdade, existia entre Aristóteles e Platão, e a radicalidade da mudança que Smith está fazendo ao se apropriar de sua virtude da prudência, mas retirando-lhe o aspecto racional, o tratamento quase indistinto entre prudência (*phrónesis*) de um e de outro parece se justificar. Daí se poder falar em uma tradição platônico-aristotélica, que via na racionalidade um aspecto fundamental da virtude.

Porém, a leitura de Smith está equivocada ao dizer que, para Aristóteles, “a boa moral não se devia ao conhecimento, mas à ação” (TMS, VII.ii.1.14). Na verdade, para Aristóteles a moral se devia tanto ao conhecimento racional prático, obtido pela prudência (*phrónesis*), quanto ao hábito da ação. Assim, a tentativa de Smith de retirar do conhecimento prático qualquer papel no agir virtuoso aristotélico é, na verdade, uma profunda alteração de sentido da virtude aristotélica. Para Aristóteles, embora o conhecimento não seja suficiente para se alcançar a virtude, ele é absolutamente necessário. Isto é, por um lado, o conhecimento do agente não garante por si só que ele seja virtuoso, havendo a necessidade de conformar seu hábito de acordo com este conhecimento, mas, por outro lado, o conhecimento prático racional é requisito absolutamente necessário para a virtude, pois aquele que não o possui não sabe o que é o bem, sendo incapaz, portanto, de ganhar o hábito de agir conforme o entendimento do bem.

Assim, a expressão-chave para se entender o agir virtuoso em Aristóteles é “desejo racional”, pois, ao mesmo tempo em que somente o hábito e a educação moderam as paixões a ponto de que se deseje agir conforme o bem, apenas o conhecimento (conhecimento prático, da *phrónesis*) permite entender o que é o bem. E é somente

partindo de tal conhecimento que se pode agir habitualmente conforme a reta razão, até que o agir virtuoso se torne um desejo. Ao dizer que, para Aristóteles, “a boa moral não se devia ao conhecimento, mas à ação”, Smith simplifica demais e distorce a concepção de virtude de Aristóteles. Na verdade, o correto seria dizer que, para Aristóteles, “a boa moral não se devia *exclusivamente* ao conhecimento, mas *também* à ação”. Por isso, o desejo virtuoso é racional, pois o conhecimento prático racional decide os fins a serem buscados, e o hábito domina e instrui o desejo a se pautar de acordo com tais fins. Mas esta ideia de escolha racional dos fins a serem buscados é exatamente o que Smith pretende retirar da concepção de virtude dos antigos — e aqui pode-se colocar juntos tanto Platão quanto Aristóteles —, ao excluir o elemento de racionalidade prática. Em outras palavras, Smith pretende suprimir o aspecto decisório dos fins, que constitui parte importante da virtude para Platão e Aristóteles.

Isto fica bem claro com a visão de Smith de ser a virtude aristotélica mero “hábito da mediocridade”. Uma vez que a virtude não conta mais com seu aspecto decisório de racionalidade prática, ela parece ter se convertido em uma mera mediocridade, o que seria diametralmente o oposto do que Aristóteles entendia por virtude. Para Aristóteles, a virtude era, essencialmente, a busca pela excelência. Como se pode entender que algo que é medíocre seja, ao mesmo tempo, excelente?

Novamente, o conceito aristotélico que Smith parece distorcer é a busca criteriosa pelo meio-termo virtuoso, que seria alcançado pela virtude da prudência. Também isso se deve à retirada, ou ao menos à subserviência, do aspecto decisório da racionalidade prática na ação ou no hábito virtuoso. A busca criteriosa pelo meio-termo, delicado equilíbrio da virtude entre dois extremos viciados, é, para Aristóteles, um processo fundamentalmente racional, e, portanto, um processo decisório. Ao retirar da virtude sua racionalidade prática e, conseqüentemente, seu aspecto decisório, Smith naturaliza o meio-termo virtuoso, e transforma a virtude em mera mediocridade. Em outros termos, se para Smith a virtude aristotélica consistiria apenas em seguir a tendência ou a conveniência adequada que os objetos naturalmente suscitam, não haveria decisão racional dos fins, pois a natureza, ao nos dotar dos fins que espera que sigamos, já teria definido tais fins. Na adequação de nosso comportamento a essa mediocridade da conveniência natural esperada consistiria, para Smith, a virtude aristotélica.

Smith não atentou, entretanto, a que, para Aristóteles, a virtude era antes de tudo uma excelência, isto é, um campo de elevação, de superioridade. Aquilo que se eleva é superior e o é justamente em relação àquilo que é medíocre. Ou seja, a virtude aristotélica

nas mãos de Smith sofre uma inversão completa, pois é privada de seu aspecto decisório, que é exatamente onde estaria a sua excelência. Smith confunde duas possíveis médias: (i) a média da virtude aristotélica, que é um meio-termo entre dois vícios; e (ii) a média de quais esforços os sentimentos das pessoas geralmente indicam que determinados objetos merecem suscitar — em outras palavras, o que comumente (ou convencionalmente) a média das pessoas acredita que deve ser feito em determinada situação. Smith os confunde e trata o primeiro como se fosse o mesmo que o segundo. Mas claramente não o é.

Para Aristóteles, ao mesmo tempo em que a virtude é o meio-termo entre dois vícios, ela é também a capacidade de identificar e escolher o preciso ponto em que se encontra este meio-termo. Esta capacidade avaliativa e decisória é exercida pela racionalidade prática, por meio da virtude da prudência. Assim, sob o primeiro aspecto, isto é, a respeito do ponto exato de equilíbrio entre um excesso e uma escassez, a virtude é um meio-termo. Mas, no segundo aspecto, ou seja, a habilitação para identificar, avaliar e decidir onde exatamente se encontra este ponto de equilíbrio, a virtude é uma excelência. A virtude é a excelência na identificação, na avaliação e na decisão a respeito de qual é a ação que se encontraria perfeitamente balanceada entre os dois extremos viciosos. Smith, entretanto, tendo aberto mão do papel da racionalidade prática na constituição da virtude, não pode reconhecer este aspecto de excelência no exercício da conduta virtuosa, pois tal excelência se deve propriamente à razão prática, que age com precisão ao identificar e decidir o ponto de equilíbrio virtuoso. Assim, não contando com o aspecto decisório da constituição da virtude (no qual residiria sua excelência), Smith fica restrito a seu aspecto mediano, e passa a entender então, erroneamente, que a virtude para Aristóteles era o hábito da mediocridade.

O próprio Aristóteles deixa bem clara a distinção entre estes dois aspectos da virtude:

a virtude, então, é um meio-termo entre dois vícios, um resultante do excesso e outro da deficiência, e é também um meio no sentido de que, nos vícios de um tipo, há falta e, nos de outro, excesso do que é apropriado nos sentimentos e nas ações, enquanto na virtude é descoberto e escolhido o meio. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, da definição que expressa sua essência, a virtude é um meio-termo, mas, com referência ao que é melhor e conforme ao bem, ela é um extremo. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, 1999, 1107a)

Aristóteles dizia que há muitas maneiras de errar, mas apenas uma de acertar. A excelência da virtude, onde ela consistiria em um extremo, e não em um meio-termo,

estaria exatamente na identificação, avaliação e decisão precisa de qual é o meio-termo entre dois vícios. Esse ponto de equilíbrio, tão preciso e único, exige excelência para ser reconhecido e atingido. Apenas retirando o papel avaliativo e decisório da racionalidade prática na virtude aristotélica Smith poderia chegar à conclusão de que, para ele, a virtude seria apenas o hábito da mediocridade.⁸⁶

Outro ponto com que Smith teria dificuldade de lidar, dada sua reconstrução equivocada da concepção de virtude aristotélica, seria o papel desempenhado pela virtude da prudência. Isto porque a prudência estaria intimamente relacionada com o aspecto da virtude que é a excelência, e não o meio-termo. A excelência consistente em bem avaliar, identificar e decidir pelo ponto máximo de virtude em uma situação prática dada. Assim, todas as demais virtudes dependem, para que se encontre seu ponto ótimo de equilíbrio, da avaliação e decisão da razão prática.

Mas é justamente evitando esse aspecto decisório da virtude, tal como ela era entendida por Platão e Aristóteles, que Smith promove uma mudança em sua concepção. Deixando de ter seu aspecto decisório, que seria decorrente da aplicação da racionalidade prática no ponto de equilíbrio virtuoso entre dois vícios, a virtude passa a ser apenas a adequação das paixões ao sentido e à intensidade exigidos pela natureza dos objetos e

⁸⁶ Para uma análise mais aprofundada desta confusão de Smith ao tratar a virtude Aristotélica como “hábito da mediocridade”, ver o artigo “Adam Smith’s treatment of the Greeks in *The Theory of Moral Sentiments: the case of Aristotle*”, de Richard Temple-Smith. Nele o autor se questiona a respeito das referências de Adam Smith em sua teoria moral a termos como natureza e virtude.

Temple-Smith se questiona o que leva Adam Smith a promover em sua obra TMS o desfile dos diferentes sistemas de filosofia moral que ele faz nesta Sétima Parte do livro. O autor questiona-se qual a razão, isto é, qual o critério de escolha que Adam Smith teria usado para elencar justamente esses sistemas em seu rol? Seriam aqueles sistemas a que Smith deveria um tributo, considerando-os os mais notáveis? Ou seria justamente o contrário, seriam esses os sistemas que, por possuírem deficiências e causarem desentendimento acerca dos princípios naturais, deveriam ser corrigidos pela adequada visão dos sentimentos morais propugnada por Adam Smith? Enfim, os sistemas de filosofia moral que não foram incluídos neste rol não o foram por serem menos respeitáveis e notáveis do que estes? Ou por serem menos relevantes? Ou, ainda, por possuírem menos deficiências a serem corrigidas?

Para Temple-Smith, a proeminência do termo natureza na obra de Adam Smith exigiria o exame da relação do filósofo escocês com as fontes clássicas, exigência esta que seria ainda mais necessária ao se levar em conta que Adam Smith foi professor de filosofia clássica (grega e latina). Assim, o autor aponta dois possíveis caminhos interpretativos com relação aos frequentes usos dos termos natureza e virtude na filosofia moral de Adam Smith: por um lado, poderia haver uma relação de continuidade e aprimoramento da herança clássica; por outro, poderia ser um uso novo e distintivamente moderno daqueles termos, com uma ruptura em relação à tradição clássica. Visto que em ambos os caminhos seria necessário que se reconstruísse a tradição clássica - fosse para aproveitá-la, fosse para negá-la - o autor se questiona a razão pela qual Adam Smith teria tratado de maneira tão breve os clássicos, especialmente Aristóteles. E, partindo dessa questão, desenvolve uma série de outras interrogações apoiado em outros autores: seria a referência ao pensamento aristotélico meramente uma forma de angariar autoridade à sua teoria (MACNAMARA, 2004, p. 185)? Seria apenas o caso da influência “indireta” que os clássicos teriam exercido sobre o filósofo escocês (VIVENZA, 2001, p. 2)? Ou, ainda, estaria ele apresentando uma teoria tão radical que não contaria com fundamento em qualquer outra teoria da natureza humana (ROTHSCHILD, 2004, p. 116)? E é com base nestas perguntas que Temple-Smith tenta reconstruir a ligação que Adam Smith buscou estabelecer entre a sua teoria moral e a de Aristóteles e, trata, então, da interpretação equivocada de virtude aristotélica como “hábito da mediocridade”.

circunstâncias apresentadas. Sem seu aspecto decisório, a virtude passa a ser, apenas, adequação e moderação de apetite passional.

O papel central que era desempenhado pela prudência, uma virtude intelectual, como “metavirtude” da qual depende a existência das demais virtudes e sua coordenação entre si, excluída de seu aspecto avaliativo e decisório, passa, então, a ser mera moderação de apetites passionais, ou seja, temperança. O papel central da virtude platônico-aristotélica, tal como equivocadamente adaptada por Smith, passa a ser mera moderação e conveniência de apetite passional, de maneira que acaba por se confundir com a temperança, que passa a ocupar um lugar central que jamais teve em tais sistemas morais.

Vale dizer ainda que, ao naturalizar a virtude em Aristóteles, excluindo seu caráter decisório, ela transforma-se em mera conveniência (ou mediocridade) da ação humana. E tal conveniência pode ser entendida em dois níveis — dois níveis que são, na verdade, consequentes um do outro. Em um primeiro nível, a virtude da conduta humana seria conveniente no sentido de ser adequada ao desejo ou à aversão que provoca determinado objeto ou circunstância, e na intensidade em que os provoca. Assim, haveria uma ordem na natureza pela qual os objetos e circunstâncias deveriam ser buscados ou evitados, e o ser humano, de maneira instintiva ou sentimental, conheceria imediatamente esta gradação. Portanto, a conveniência da conduta humana seria, neste primeiro nível, a conduta adequada à escala de desejo ou rejeição que objetos e situações seriam naturalmente aptos a suscitar.

Em um segundo nível, como os objetos e as circunstâncias possuiriam uma nota natural de desejabilidade ou repulsividade, e os seres humanos em geral conheceriam imediatamente tal nota — por meio de seus instintos ou sentimentos morais — haveria uma tendência a que as pessoas, normalmente, agissem de acordo com tal escala natural. Assim, a conveniência da conduta humana, na medida em que fosse adequada à escala natural dos objetos e das circunstâncias, seria por reflexo adequada à maneira como as demais pessoas se comportariam, dado que estariam todas pautadas instintivamente pela mesma régua natural. Assim, haveria para Smith virtude em se agir medianamente, mediocrementemente de acordo com a tendência e a intensidade pela qual agem as demais pessoas. Seria o “hábito da mediocridade”, que Smith tenta emprestar a Aristóteles, mas que, na verdade, faz parte de sua própria concepção de virtude. Não é que para Smith a virtude consista unicamente em agir no mesmo sentido e com a mesma intensidade das demais pessoas, mas sim que nesta conveniência da conduta humana se encontra parte importante (na verdade, parte central) de sua concepção de virtude.

Smith prossegue sua reformulação deste grupo de filósofos (que diriam que a virtude consiste na conveniência ou na adequação da conduta) reconstruindo a filosofia moral dos estoicos e de Zenão. O simples fato de colocar em uma mesma categoria Platão, Aristóteles e Zenão e os demais estoicos já é um bom indício do tratamento que Smith pretendeu dar a tais filósofos. Na verdade, o que Smith fez com as concepções de virtude de Platão e Aristóteles foi estoicizá-las, com base em uma visão também adaptada do estoicismo, em que a razão deixa de ter a importância central que possuía naquela filosofia moral. Smith se fixa na regra moral estoica de “viver conforme a natureza”, mas se esquece que, para os estoicos, o viver conforme a natureza humana é um viver racional, pois o ser humano tem uma natureza racional. Assim, vendo a filosofia estoica meramente como “viver conforme a natureza”, Smith encontra facilidade em naturalizá-la, prescindindo de seu aspecto racional. Como antes já havia sido retirado qualquer aspecto decisivo da virtude platônica-aristotélica, e a adequação da conduta tinha passado a ser vista com base em uma escala natural de desejabilidade ou repulsividade, os sistemas filosóficos morais de Platão e Aristóteles já estavam prontos para serem lidos sob essa chave de leitura estoica. E, com isso, tendo naturalizado também a virtude platônica e aristotélica, ele consegue aproximá-las, ou, melhor dizendo, reduzi-las a esta leitura da filosofia estoica.

A importância dada à filosofia estoica por Smith pode ser vista pelo tamanho da parte que a ela é dedicada. Das vinte e seis páginas que tem o capítulo da “virtude como conveniência”, vinte e uma são direcionadas exclusivamente aos estoicos e a Zenão, e as outras cinco são divididas entre Platão e Aristóteles. Este dado deveria causar alguma surpresa, pois é de se notar o fato de Smith dispensar uma abordagem tão rápida a dois filósofos da estatura e da influência de Platão e Aristóteles, e debruçar-se longamente sobre o sistema filosófico moral estoico. Vejamos por que tanta atenção aos estoicos.

Smith afirma que, para Zenão e os estoicos:

virtude e conveniência de conduta consistiriam em escolher e rejeitar todos os diferentes objetos e circunstâncias conforme a natureza os convertesse em objetos de menor ou maior escolha ou rejeição; em selecionar sempre, entre os diversos objetos de escolha que nos fossem apresentados, os que mais se deveria escolher, quando não os pudéssemos obter todos; e em selecionar ainda, entre os vários objetos de rejeição que nos fossem oferecidos, o que menos se deveria evitar, caso não estivesse em nosso poder evitar todos. (TSM, VII.ii.1.16)

Assim, a própria natureza, para Smith, forneceria uma régua natural em que o grau

de atração ou repulsa dos objetos e das circunstâncias estaria inscrito, bastando ao ser humano consultar seus sentimentos para entender qual é esse grau. Essa naturalização fica ainda mais clara quando Smith afirma que “ao atribuir deste modo a cada objeto o grau preciso de atenção que merece, de acordo com a posição que ocupariam nesta escala natural de coisas, manteríamos, segundo os estoicos, a perfeita retidão de conduta que constituiria a essência da virtude” (TSM, VII.ii.1.16). E, então, Smith completa seu processo de naturalização da virtude ao dizer que “isso era o que chamavam viver harmoniosamente, viver segundo a natureza, e obedecer às leis e normas que a natureza ou o Autor da natureza prescrevera para nossa conduta” (TSM, VII.ii.1.16).

Smith está promovendo uma alteração da filosofia estoica, adaptando-a para poder abarcá-la em seu sistema filosófico moral. É certo que a filosofia estoica, de fato, deu uma importância muito grande à natureza. Os estoicos costumavam representar sua filosofia pela imagem de uma árvore, em que o caule seria a física; os galhos, a lógica; e as folhas, a moral. No entanto, ao se tratar especificamente da virtude, o conceito de natureza estoico deve ser examinado com cuidado. Isto porque, para os estoicos, a virtude é um estado propriamente humano, e o ser humano não é um animal qualquer, pois ele é dotado de uma característica fundamental, a razão. Assim, a natureza, para o ser humano, envolveria o uso da razão, e, com ela, a possibilidade de ir contra as paixões, sentimentos e emoções. A virtude consistiria, para os estoicos, basicamente no conhecimento racional, e, o vício, ao contrário, na ignorância. A razão levaria o ser humano a viver de acordo com a natureza, mas, para o ser humano, por ser dotado de razão, viver de acordo com a natureza não seria necessariamente seguir seus sentimentos e paixões. Para os estoicos, o sábio é aquele que está livre de paixões, embora possua *eupátheiai*, que seria uma espécie de bons sentimentos que teriam impulsos racionais. Tal afeição poderia consistir na alegria (*khará*), na vontade (*boulesis*) ou na cautela (*eulábeia*), mas, em qualquer destes casos, sua principal característica em comum seria se tratar de um movimento racional da alma, ao contrário das paixões, nas quais o movimento é sempre irracional.⁸⁷ Um exemplo de como se dá a intervenção racional em sentimentos naturais do homem será dado mais adiante, quando se tratar dos círculos de simpatia de Smith, na virtude vista como benevolência.

Enfim, Smith reformula a virtude dos antigos, tomando como se fosse um pressuposto estoico a afirmação de que a virtude seria agir em conformidade com a escala natural de objetos da natureza, perseguindo os objetos e as circunstâncias com a direção e o

⁸⁷ Cf. MOURA, Drayfine Teixeira. A ética dos estoicos antigos e o estereótipo estoico na modernidade. *Cadernos Espinosianos*, n. 26, p. 116-117.

grau de força que a natureza, incluindo nossa natureza sentimental humana, nos mostrasse ser os mais desejáveis. Com isso, ele retira o papel que pertenceria à racionalidade prática, mesmo nos estoicos. A partir do momento em que o conhecimento do bem é naturalizado, ou melhor, transformado em um instinto (ou em um sentimento), não cabe mais à reta razão determinar a conformidade das ações humanas e do hábito de tais ações. O papel da razão na virtude, se não é totalmente excluído, é excessivamente mitigado, reduzindo-se à escolha dos meios para se alcançar ou evitar os objetos e circunstâncias naturalmente dados como desejáveis ou evitáveis. Retirado o aspecto prático racional da virtude dos antigos, a razão passa a ser encarada apenas de forma instrumental, sem poder decisório sobre os fins a serem alcançados, já que tais fins seriam imediatamente dados por uma escala natural e acessível diretamente ao ser humano por meio de um instinto ou sentimento natural.

Na leitura de Smith dos estoicos, haveria os objetos primários recomendados pela natureza, que seriam basicamente “a prosperidade de nossa família, de nossos parentes, de nossos amigos, nosso país, a humanidade e o universo em geral” (TSM, VII.ii.1.18). E haveria uma gradação entre diferentes prosperidades, de maneira que “a natureza nos teria ensinado que, assim como a prosperidade de dois era preferível à de um só, a de muitos, a de todos, deveria ser infinitamente superior”. E, justamente por isso, por cada um de nós ser apenas um, sempre que houvesse incoerência entre nossa prosperidade particular e a prosperidade de um universo mais amplo (“quer com todo, quer como parte significativa do todo”), seria preferível a segunda e mais abrangente prosperidade, devendo ela ser escolhida por nós, mesmo em nosso prejuízo. E, como um Deus sábio, poderoso e bom está no comando de tudo o que acontece, poderíamos repousar sobre “a certeza de que tudo o que ocorreu tendia para a prosperidade e perfeição do todo” (TSM, VII.ii.1.18).

Assim, caso sejamos acometidos por uma tragédia, devemos, em um primeiro momento, envidar todos os esforços para superá-la, desde que permitidos “pela justiça” e “pelos nossos deveres para com os outros”. Mas, se, ainda assim, chegarmos à conclusão de que não há solução, deveríamos nos aquietar e serenar sobre as ideias de que “a ordem e perfeição do universo exigiram que entrementes continuássemos nesta situação” e de que a prosperidade do todo deveria ser preferível à prosperidade da “parte tão insignificante que somos” (TSM, VII.ii.1.18). Assim, a própria conveniência de nossa conduta, se ela se mantivesse perfeitamente adequada à natureza, deveria fazer com que nossa situação, por mais calamitosa que fosse, se tornasse objeto de nosso agrado. Se a ordem do universo não mais exigisse que nós nos mantivéssemos em tal situação calamitosa, ela disponibilizaria

uma oportunidade de mudança, que deveria ser abraçada. Mas, caso tal oportunidade não surgisse, deveríamos nos agradar com a nossa condição, por mais desfavorável que ela fosse, ao saber que ela está contribuindo para a prosperidade de algo maior. O mesmo raciocínio deveria ser aplicado às adversidades de nossos parentes, de nossos amigos e de nosso país.

Citando Epíteto, Smith mostra que a conformidade ou contrariedade à nossa natureza dependeria da perspectiva em que as situações são vistas. Dando o exemplo de um pé, o estoico diz que, considerado isoladamente, é natural que o pé esteja limpo, mas considerado como parte de um corpo, é natural que, por vezes, caiba-lhe atolar-se na lama, pisar em espinhos e até mesmo ser cortado, para o bem do corpo. Com o ser humano ocorreria o mesmo. Considerado isoladamente, é “agradável à sua natureza” que o homem tenha uma vida longa, rica e saudável. Mas, quando considerado como parte de um todo, como membro da humanidade, “em razão deste todo às vezes te caberá ficar doente, às vezes ser exposto à inconveniência de uma viagem marítima, às vezes sofrer de carências, e, por fim, talvez, morrer antes da hora” (TSM, VII.ii.1.19).

O problema é que, para os estoicos, essa ideia de que a prosperidade do todo é mais importante do que a prosperidade de uma parte é uma conclusão racional prática, que deve ser usada para guiar as ações humanas. É bem verdade que o aspecto prático da razão nos estoicos já está bastante enfraquecido quando comparado ao pensamento aristotélico. Este enfraquecimento se deve muito à teoria da causalidade estoica, que se reduz à causalidade eficiente, como será visto logo adiante. Mas, ainda assim, havia algum resquício de racionalidade prática nos estoicos, que estava sendo excluído por Smith em sua leitura.

Nesta leitura smithiana dos estoicos, não caberia ao ser humano se “queixar do destino da Providência”. Deveria sim haver uma “perfeita confiança na benevolente sabedoria que governa o universo” e uma “completa resignação à ordem que esta sabedoria julgar necessário estabelecer”. E disto decorreria certa indiferença estoica com relação a grande parte dos eventos da vida. A felicidade humana deveria estar mais ligada à contemplação da “perfeição do grande sistema do universo”. E, em sintonia com esse grande sistema, o homem deve se contentar em desempenhar o papel que nele lhe foi atribuído pela sabedoria que o governa.

A indiferença estoica frente aos eventos da vida chegaria ao limite de entender a própria vida humana como objeto adequado de escolha ou rejeição. E, novamente citando Epíteto, Smith passa a discorrer sobre a possibilidade da escolha de permanecer na vida com situações bastante adversas ou dela abrir mão. O suicídio, para os estoicos, seria,

então, uma escolha moralmente viável. Nas palavras de Epíteto, citadas por Smith, “sempre me lembro de que a porta está aberta, de que posso sair quando quiser e recolher-me àquela casa hospitaleira que em todo o tempo está aberta; pois, além de minha miserável vestimenta, além do meu corpo, vivente algum tem poder sobre mim”. E Smith complementa com suas próprias palavras que “se a tua situação é em tudo desagradável [...] sai por todos os meios, mas sai sem reclamar, murmurar-se ou lamentar-se. Sai calmo, satisfeito, alegre, agradecendo aos deuses, que, por sua bondade infinita, abriram o seguro e quieto porto da morte, sempre pronto para receber-nos do tempestuoso oceano da vida”. Smith diz que “nos poucos fragmentos de sua filosofia que chegaram até nós, os Estoicos por vezes falam em deixar a vida com tal graça, até mesmo com tal leviandade”, que poderíamos imaginar se tratar de uma decisão moralmente fácil. (TSM, VII.ii.1.26)

Assim, para Smith, moralmente falando, o importante para os estoicos não seria tanto a decisão de permanecer ou não na vida, mas a maneira como, decidindo-se retirar, o fizesse — sem alarde, sem murmúrio e sem lamentações. Aqui é um ponto em que a releitura smithiana dos estoicos realiza uma profunda alteração. Para os estoicos, o fato de deixar a vida, por exemplo, (ou lidar com qualquer outra situação adversa) é feito com leveza porque há o convencimento racional prático de que é o melhor a fazer. Os estoicos diferenciavam as condutas humanas tomadas com base na motivação racional, de maneira que os impulsos racionais da *eupáttheiai* se encaixavam muito mais no ideal de *ataraxia*, que significa algo como a imperturbabilidade da alma, do que como *apatia*, que ficaria mais próximo do que os estoicos chamavam de ignorância ou vício (MOURA, 2012, p. 122). E a diferenciação entre os dois seria, justamente, que na *ataraxia* existe a motivação racional do agente moral, que, conhecendo o verdadeiro bem, deixa-se entregue ao fluir das coisas que com ele estão em conformidade, enquanto na *apatia* o agir conformista não se basearia em conhecimento racional algum do agente, mas na sua ignorância que levaria à inércia em tomar alguma postura. Já para Smith, que não conta com a perspectiva de racionalidade prática, essa diferenciação seria dissolvida, passando a importar apenas a exteriorização da conduta do agente, não havendo relevância na motivação do agente. É a maneira de exteriorização da conduta, de externalização do comportamento que deve ser adequada ou conveniente, não importando as razões que levam o agente a tal conduta, pois ela é, para Smith, sentimental, e não racional. E essa maneira de exteriorização ou externalização da conduta será fundamental para a teoria da virtude de Smith, como se verá na virtude do autodomínio.

Assim, para Smith, mesmo no caso limite de escolha entre permanecer ou deixar a

vida, o comedimento e o autocontrole seriam meios moralmente relevantes para se verificar a conveniência da conduta tomada. Ou seja, muitas vezes a questão moral não se refere tanto a que ação deve ser praticada, mas sim à maneira como uma ação deve ser praticada. Assim, para a virtude smithiana do autodomínio a moderação das paixões deve se dar não apenas com relação aos objetos e circunstâncias escolhidos para se perseguir ou evitar, mas, especialmente, deve haver moderação na maneira como se expressa, como se manifesta a existência mesmo desta paixão. O foco estaria não só na intensidade com que objetos e circunstâncias são buscados ou evitados, mas também na maneira como se manifesta, como se expressa tal intensidade. A virtude do autodomínio de Smith estará ligada a esta postura atribuída aos estoicos de dar relevância moral à maneira como se expressa uma determinada paixão, e a maneira como se manifesta tal paixão na execução de uma ação.

Há, ainda, um ponto sobre que é fundamental tratar ao falar da maneira como Smith leu os estoicos. Algumas páginas atrás foi citado um trecho de Epíteto em que ele diz que, embora individualmente considerado me seja próprio uma vida longa, saudável e feliz, pode ser necessário que eu tenha que sofrer alguns males pela prosperidade de um todo maior. Há algo nesta passagem que pode causar estranheza: como exatamente o fato de eu ficar doente, realizar uma inconveniente viagem marítima ou até morrer antes da hora poderia, de alguma forma, contribuir para a prosperidade da humanidade ou de um todo ainda maior, como do universo? Na resposta a esta pergunta há algo que Smith diz e algo que ele não diz.

Como se viu, ele fala da confiança dos estoicos em uma sabedoria que governa o universo e ajusta todas as coisas de forma a otimizar a prosperidade do todo, ainda que algumas partes devam, neste arranjo de situações, restar prejudicadas. Este é o ponto a respeito do qual Smith fala.

Há, entretanto, um tema da filosofia estoica — em certa medida, um tema decorrente deste primeiro ponto — sobre o qual Smith não comenta diretamente, embora seja fundamental para a apropriação que seu sistema moral fará do estoicismo. Trata-se da teoria da causalidade estoica. Esta teoria representa uma grande transformação quando comparada à teoria da causalidade aristotélica. Anthony Kenny diz que “a teoria da causalidade estoica é, ao mesmo tempo, mais simples e mais complexa do que a aristotélica” (KENNY, 2010, p. 154). E explica que, por um lado, a teoria estoica é mais simples, pois os estoicos não consideram propriamente causas aquelas que Aristóteles chamou de causa material, causa formal e causa final. Um estoico tardio como Sêneca

chega a brincar com a teoria da causalidade aristotélica e sua “multidão de causas” (*apud* Kenny 2010, p. 154). Por outro lado, o tratamento da causa eficiente na filosofia estoica ganha graus de sofisticação que não conheceu na filosofia aristotélica. Eles adotam uma forma canônica para sua descrição e identificam diferentes tipos de causa eficiente. No entanto, mais importante do que esmiuçar aqui o tratamento dado pelos estoicos aos diferentes tipos de causa eficiente é se reter em uma distinção fundamental entre a causalidade estoica e a aristotélica: ao contrário de Aristóteles, os estoicos defendem uma lei universal de causalidade (KENNY, 2010, p. 154).

A lei de causação universal seria representada, de maneira básica, pela fórmula segundo a qual “toda causa é um corpo que, pela ação de outro corpo, dá origem a algo incorpóreo”. Assim, por exemplo, o fogo (que seria um corpo), pela ação de outro corpo, a madeira, daria causa a algo não-corpóreo, ser queimado. Apesar de os dois corpos serem entidades materiais (no exemplo, fogo e madeira), os estoicos usam o termo “matéria” especialmente para o elemento passivo (no exemplo, a madeira). Haveria, assim, na teoria da causalidade estoica uma tríade, que seria composta por causa (elemento ativo, no exemplo, o fogo), matéria (elemento passivo, no exemplo, a madeira) e efeito (elemento imaterial ou não-corpóreo, no exemplo, ser queimado).

Além disso, os estoicos ainda trabalham com causas conjuntas (*sunaitia*) e causas auxiliares (*sunerga*). As causas conjuntas necessitariam coexistir para que o efeito tivesse lugar, enquanto as causas auxiliares seriam aquelas que contribuiriam para o efeito, embora não fossem imprescindíveis. A importância da existência deste tipo de causas é que elas mostram que muitas vezes dizer que tal evento se deve especificamente àquela causa pode ser um equívoco. “As causas formariam não uma cadeia, mas uma rede” (KENNY, 2010, p. 155).

É importante ainda perceber que, para os estoicos, não seriam apenas as mudanças e os começos que necessitariam de causas. Haveria também as causas de sustentação, que fariam com que as coisas continuassem a existir. Os corpos vivos, por exemplo, permaneceriam vivos pela existência de uma alma, que seria sua causa de sustentação. Da mesma forma, todas as espécies de corpos seriam unidas constantemente no universo por uma fluidez ativa e tenaz que se chamaria “sopro” (*pneuma*) e seria a responsável pela coesão do universo. Aqui vemos como a causalidade universal dos estoicos se encontra ligada à ideia de uma sabedoria governante do universo.

Os estoicos acreditavam, portanto, em uma lei universal de causalidade, segundo a qual tudo teria uma causa (eficiente, que é a única causa que os estoicos entendem como

tal). Mas, mais do que isso, eles acreditavam no determinismo causal universal, ou seja, que tudo tem uma causa que é determinada. Tudo o que acontece — começo, mudança ou manutenção — tem uma causa, e esta causa é determinística, no sentido de que uma vez dada a causa o efeito necessariamente ocorrerá. Os estoicos chamavam essa série unificada, sucessiva e inescapável de causas necessárias e suficientes de “destino”. Esta doutrina do destino gerou muita repercussão crítica, sendo uma das mais célebres a crítica de Cícero feita em “Do destino”, que contou com diversas respostas dos estoicos.

Um dos argumentos mais famosos usados para criticar a teoria do destino dos estoicos é o argumento do preguiçoso (*argos logos*), segundo o qual se tudo tem uma causa necessária e suficiente, não há razão para se buscar fazer nada. Não há razão, por exemplo, para se tentar chamar um médico para salvar a vida de uma criança, já que a corrente inescapável de causalidade necessariamente fará com que aconteça o que tiver que acontecer. Em resposta a este argumento, o estoico Crisipo distinguiu entre fatos simples e complexos. Os primeiros seriam de fato inescapáveis (como a frase “Sócrates vai morrer tal dia”), mas os segundos dependeriam de alguma ação para que pudessem acontecer (por exemplo, “Laio conceberá o filho Édipo”, que somente poderia ser verdade se Laio fizesse sexo com sua esposa). Se a recuperação de um paciente, por exemplo, for um fato complexo, o pedido ou não de socorro médico fara diferença no resultado. Entretanto, a distinção feita por Crisipo parece carecer de coerência dentro da teoria da causalidade universal determinista estoica. Se o mundo é uma única e singular trama de eventos interconectados, como podem alguns fatos ser simples e outros complexos? O fato de Sócrates morrer tal dia também pode ter inúmeras concausas, que poderiam ser evitadas ou não. A coerência exigiria, então, que (i) ou a distinção de Crisipo não fosse aceita, aplicando-se o determinismo a todos os fatos e não havendo razão para se agir; ou (ii) o determinismo fosse negado.

Já se pode vislumbrar, aqui, que a teoria da causalidade universal determinista dos estoicos levanta um problema gravíssimo para a filosofia, especialmente para a filosofia moral: não há espaço para o livre-arbítrio humano. As ações humanas seriam determinadas materialmente pela influência de um corpo sobre outro de forma determinística. A rede de causalidade é única, sucessiva, necessária e inescapável. Não importa o que se busque fazer, os efeitos determinados serão produzidos. Mas, mais do que isso, não há espaço para a liberdade de agir, já que toda ação tem uma causa, e uma causa suficiente para que ela ocorra. Logo, os estoicos teriam grande dificuldade para justificar a responsabilização moral.

Note-se bem que não se trata apenas de os resultados acontecerem independentemente da ação ou inação humana. Quanto a isto, à indiferença com o resultado, o próprio Smith dá uma resposta pelos estoicos. Ele compara a vida para os estoicos a um jogo, que ao mesmo tempo requer habilidade e conta com uma mescla de acaso. “O prazer de tal jogo decorre de se jogar bem, de se jogar com lealdade e habilidade. Se, malgrado toda sua habilidade, por influência do acaso sucedesse ao jogador perder, a perda deveria ser antes motivo de alegria do que de grave sofrimento”, pois ele “saboreou inteiramente todo o prazer do jogo”. De maneira contrária, aquele que, tendo jogado mal, trapaceando ou sem habilidade, ainda assim por um acaso venceu, este deveria se mortificar pelos erros cometidos, apesar do resultado (TSM, VII.ii.1.24). Assim, os resultados, embora deterministicamente obtidos, poderiam não impedir que o jogo fosse bem jogado.

Mas o problema da teoria da causalidade dos estoicos em relação ao livre-arbítrio é mais sério. Para a teoria da causalidade estoica tudo tem uma causa. Mais do que isso, para os estoicos existiria uma lei universal causal determinista, segundo a qual tudo tem uma causa e, uma vez dada a causa de um fato, ele necessariamente ocorrerá. Ao descartar as outras espécies possíveis de causas aristotélicas (formal, material e, especialmente, a causa final), os estoicos ficam presos exclusivamente à causa eficiente. Ou seja, tudo tem uma causa eficiente e, uma vez dada a causa eficiente de um fato, ele ocorrerá. A lei universal da causalidade diz que uma causa corpórea, atuando sobre uma matéria corpórea, dá origem a um resultado incorpóreo. Assim, toda decisão humana é determinada por uma causa corpórea. Não há espaço de atuação para o livre-arbítrio, pois tudo se dá em um âmbito fisicista, toda causalidade se dá em uma relação corpórea, que não é o espaço de atuação próprio do livre-arbítrio.

Então, para os estoicos, tudo o que acontece — seja começo, seja manutenção, seja mudança — deve, necessariamente, se referir a uma causa (corpórea), que produz na matéria (também corpórea), um efeito (não corpóreo). Assim, a causa será sempre fisicista, no sentido de ser sempre corpórea, sempre física. Se tudo o que acontece de incorpóreo é efeito necessário de uma causa corpórea sobre uma matéria corpórea, as decisões humanas não são decisões. Talvez sejam reações meramente químicas em nossos cérebros, mas não são propriamente decisões. E, se não são decisões, não há responsabilidade moral. O problema está mais no aspecto decisório (ou seja, no aspecto de livre-arbítrio) da ação humana, do que na ocorrência ou inocorrência determinística do resultado. Independentemente de o resultado ocorrer ou não, o problema é que, para os estoicos, uma

vez que tudo se deve a uma atuação fisicista de um corpo sobre outro, não há espaço para a liberdade.

Este labirinto criado pelos estoicos, insista-se, é fruto do descarte das demais espécies de causas de que falava Aristóteles. A causa eficiente é aquela que faz com que somente um corpo possa atuar sobre outro, e os estoicos se restringem a ela como única causa. Descartam, assim, a causa final, que seria a causa mais importante para a liberdade de agir e para a moralidade em geral, por estar intimamente ligada à racionalidade prática. A causa final não está necessariamente restrita a esse aspecto corpóreo, fisicista da causalidade eficiente. Veja-se o exemplo da causa final de uma instituição, de uma universidade, por exemplo. Sua causa final não está ligada à atuação do prédio da universidade sobre os corpos dos alunos e professores. A causa final de uma universidade está ligada com a excelência que, intersubjetivamente, a ela se atribuiu por meio de uma finalidade — tal como produzir conhecimento especializado em tais e tais áreas. Há, assim, um aspecto imaterial que permite a liberdade intersubjetiva de se atribuir finalidades, porque aqui se está no campo semântico, ao se atribuir o significado de “o que quer dizer que uma instituição seja um bom exemplar daquele tipo de instituição”. E, neste espaço imaterial, incorpóreo, no espaço semântico da significação, o livre-arbítrio encontra-se à vontade para atuar. Ao reduzir as possibilidades de causas unicamente à causa eficiente, os estoicos montam para si um labirinto sem saída, a não ser que, para manter sua coerência, abram mão de responsabilizar moralmente as ações humanas, o que eles não fazem.

Já vimos que os pensadores que antecederam Smith, especialmente Lord Kames e Hutcheson, vinham se deparando com este problema do livre-arbítrio e tendo sérias dificuldades de trabalhá-lo dentro de um sistema moral coerente. Esta será uma herança problemática que Smith receberá da tradição a que pertence. E ele teve consciência deste problema. Trata-se, em verdade, como se verá ao longo de toda esta segunda parte da pesquisa, de um problema da tradição emotivista moral, seja ela sensualista, seja ela sentimentalista. Isto porque esta tradição busca aplicar o método newtoniano, típico das ciências naturais, à filosofia moral e à política. Mas o objeto de tais áreas do conhecimento, que é o balizamento das ações humanas, é impróprio à aplicação de tal método, que se baseia na razão especulativa, quando a orientação da ação humana, na verdade, por não contar com uma realidade objetiva a ser espelhada, deveria se basear na razão prática. Assim, a tentativa de aplicação do método newtoniano à filosofia moral exige dos pensadores do emotivismo moral a indicação de uma ordem externa objetiva a ser refletida. Para tanto, eles cometem o mesmo erro dos estoicos e naturalizam as instituições sociais

humanas. Naturalizar tais instituições seria o equivalente a dizer que tais instituições só possuem causas eficientes, como, por exemplo, os sentimentos morais, e não causas finais, como, por exemplo, a excelência intersubjetivamente atribuída a uma instituição como a universidade. Smith faz isso com as virtudes em geral e com a virtude da justiça, particularmente, como se verá. Com isso, por mais que sofistiquem a tradição do emotivismo moral a que pertence, passando do sensualismo para o sentimentalismo moral, Smith não consegue ir além de maquiagem ou camuflar o problema do livre-arbítrio e, conseqüentemente, o problema da responsabilização moral da conduta humana. O problema está inscrito na semente do emotivismo moral, e se reproduz em cada um dos frutos de sua árvore.

7.1.2.2 A virtude como prudência

Para Adam Smith há outra classe de filósofos que responderia de forma diversa à pergunta “em que consiste a virtude?”. Tal grupo diria que a virtude consiste na prudência. Mas aqui, o termo “prudência” é usado em um sentido bastante diverso daquele da *phrónesis* aristotélica. “Prudência” aqui é usado em um sentido moderno que quer dizer “cautela”, “cuidado”, “circunspeção”, não guardando quase relação nenhuma com o termo prudência com o qual os escolásticos traduziram a *phrónesis* aristotélica. Embora o termo prudência seja usado no sentido moderno, Smith dirá que o principal pensador que defendeu a virtude como este tipo de prudência foi Epicuro, um antigo.

Segundo Smith, para Epicuro “o prazer e a dor do corpo seriam os únicos objetos fundamentais de desejo e aversão naturais” (TSM, VII.ii.2.1). Buscar o prazer e evitar a dor seriam, assim, os únicos objetos naturais a serem almejados. A impressão equivocada de que, às vezes, um prazer seria evitado, ou uma dor buscada, deve-se, entretanto, a uma visão parcial e imperfeita da situação. Há certas situações em que, de fato, um prazer imediato é evitado ou uma dor imediata buscada, mas sempre com vistas a se alcançar um prazer maior, em duração ou intensidade, ou a se evitar uma dor maior. Epicuro encarava não só que o prazer e a dor seriam objetos naturais de desejo e aversão, mas, mais do que isso, que eles seriam os únicos objetos naturais fundamentais. Tudo o mais o que se buscasse seria, indiretamente, por conta de sua tendência a produzir prazer ou evitar dor. Riqueza, poder, honra e reputação seriam buscados apenas como meios de se obter prazer ou evitar dor.

Além disso, para Epicuro o único prazer e dor que existiriam primariamente seriam os prazeres e dores corporais. Todos os outros prazeres e dores, de alguma forma,

remeteriam àqueles. Assim, “todos os prazeres e dores do espírito derivariam fundamentalmente dos prazeres e dores do corpo” (TSM, VII.ii.2.3). De alguma forma, todo prazer e dor do espírito se remeteria a uma lembrança ou expectativa de um prazer ou dor do corpo. Entretanto, embora o prazer e a dor do espírito derivem fundamentalmente do prazer e da dor do corpo, eles seriam muito mais intensos que seus originais. Isto porque o corpo está sempre e necessariamente preso ao tempo presente, somente sentindo as sensações que atualmente lhe estão sendo incitadas, mas o espírito, além de estar atento ao presente, também teria o passado como lembrança e o futuro como expectativa. Epicuro observava, por exemplo, que quando tomados por uma intensa dor física, se atentarmos bem, não é exatamente o sofrimento atual, do instante presente, que causa maior tormento, mas sim a lembrança agonizante de dores passadas ou a expectativa ameaçadora de maiores dores futuras. O espírito seria uma espécie de potencializador dos prazeres e dores do corpo, em que a lembrança ou a expectativa de dores ou prazeres corporais passados ou futuros ganharia dimensão e intensidade maiores do que aquelas, de fato, experimentadas no presente pelo corpo.

Assim, nossa felicidade dependeria principalmente do espírito. E é por isso que os epicuristas, segundo Smith, entediavam que essa parte de nossa natureza deveria estar bem disposta, pois “se nossos pensamentos e opiniões fossem o que deveriam ser, pouco importaria a maneira como nosso corpo seria afetado” (TSM, VII.ii.2.4). Partindo da existência exclusiva dos prazeres e dores do corpo como objetos naturais fundamentais de desejo e aversão, os epicuristas chegariam, então, a uma base para sua filosofia moral, pois, sendo o espírito um potencializador de tais dores e prazeres, bastaria que ele estivesse em ordem para que os prazeres e dores corporais tivessem importância menor. Se o espírito estivesse em ordem, por maior que fosse a dor atual, “poderíamos nos entreter com a recordação do passado e com as esperanças de prazer futuro; poderíamos abrandar o rigor de nossas dores, recordando o que, mesmo nesta situação, fomos obrigados a suportar. Pensaríamos que essa era apenas uma dor corpórea, do instante presente, a qual por si mesma nunca poderia ser muito grande” (TSM, VII.ii.2.4). Além disso, também para os epicuristas, como para os estoicos, o suicídio era uma opção moralmente viável, e “sempre à mão, pronta para nos aliviar”, pois, segundo Epicuro, a morte, “por extinguir toda sensação, fosse de dor ou de prazer, não poderia ser considerada como um mal” (TSM, VII.ii.2.5).

Se a dor atual deveria ser pouco temida, o prazer atual deveria ser ainda menos ansiado, por ser “naturalmente muito menos pungente do que a dor”. Assim, o mais

perfeito estado da natureza humana, que levaria à mais completa felicidade que o homem seria capaz de usufruir, seria encontrado “no bem-estar do corpo” e, principalmente, “na segurança ou tranquilidade do espírito”. Essa conjunção de bem-estar corporal e tranquilidade espiritual seria o “único objeto de todas as virtudes”, para os epicuristas (TSM, VII.ii.2.7).

Aqui está um ponto importante da visão de virtude dos epicuristas na leitura de Smith. A virtude não seria buscada por si mesma, mas por sua tendência a causar bem-estar corporal e, principalmente, tranquilidade de espírito. Assim, a virtude existiria, para os epicuristas, em função deste objetivo único. A virtude não é, dessa forma, um bem em si. É apenas um bem na medida em que a conduta virtuosa tenderia a levar seu agente a este estado de tranquilidade que, este sim, era o único bem passível de ser almejado. E a melhor maneira de se atingir o bem-estar corporal e a tranquilidade espiritual seria manter o espírito em um estado “cuidadoso, laborioso e circunspecto, sempre alerta e sempre atento às mais distantes consequências de cada ação” (TSM, VII.ii.2.8). A este estado de espírito de atenção constante e cálculo contínuo das consequências de cada ação os epicuristas dariam o nome de “prudência”.

Novamente aqui, entretanto, Smith está naturalizando a virtude dos antigos. Epicuro contava com um conceito de *phrónesis* bastante claro, e que continha um forte aspecto de racionalidade prática, que é excluído pela leitura de Smith. Para Epicuro, a busca do prazer e a prevenção da dor depende de um cálculo de racionalidade prática. Isto é, não é que o grau de dor e de prazer nos objetos e circunstâncias estivesse inscrito na natureza e fosse imediatamente acessível ao ser humano. Ele dependia de uma ponderação racional que era feita pela prudência (*phrónesis*), aqui ainda no sentido antigo. Tal ponderação é feita por uma operação do pensamento chamada *logismós*, que habilitaria o ser humano a calcular ou raciocinar com vistas a engendrar uma medida que o permita ponderar entre os diversos objetos e circunstâncias para entender onde está o “verdadeiro prazer”. Ou seja, também nos epicuristas a relação natural de busca de prazer e prevenção da dor não se dá da forma imediata e direta que Smith faz parecer que se dá, em sua leitura. Há a intermediação da *phrónesis*, como uma ponderação racional prática de o que deve ser feito em uma situação concreta, ou, em outras palavras, a avaliação e identificação de qual a ação a ser tomada que gere o “verdadeiro prazer” é feita pela faculdade racional que diz respeito aos particulares, logo, pela razão prática, e não por instintos, sentidos ou sentimentos que apreenderiam imediatamente o caráter prazeroso ou doloroso dos objetos, e já os classificariam, também automaticamente, em um régua de desejabilidade ou

evitabilidade.

Também é verdade que, como nos estoicos, o aspecto prático da razão nos epicuristas encontra-se enfraquecido quando comparado ao de Aristóteles. Isto porque eles já tem uma certa concepção de finalidade naturalmente almejada pelo homem (a busca do prazer e a prevenção da dor), enquanto para Aristóteles a finalidade não é natural, mas racionalmente alcançada pela *phrónesis*. Para Aristóteles, por exemplo, é bastante possível que, em uma dada situação concreta, se houver um bem maior que o justifique, o agente moral tenha racionalmente que decidir ir ao encontro da dor, e este bem maior pode não ter nada que ver com uma busca de um prazer maior futuro ou com evitar uma maior dor futura. Entretanto, ao se dar a devida dimensão ao “verdadeiro prazer”, esta diferenciação pode ser, de certa maneira, atenuada, pois se poderia pensar que o verdadeiro prazer seria ir de encontro à dor por um bem maior. Entretanto, é inegável que, por mais amplo que se pretenda reconhecer o papel da *phrónesis* epicurista na ponderação do que seria o “verdadeiro prazer”, dificilmente ela alcançaria uma importância e uma abrangência tão grande quanto à *phrónesis* aristotélica, pois, de alguma forma, ela já está submetida a uma finalidade natural do prazer, pela qual se tenha que racionalmente ponderar qual seria o mais “verdadeiro prazer”. Mas Smith aproveita esta pequena abertura de uma finalidade natural bastante indireta proporcionada pelos epicuristas e a transforma em um portal, por meio do qual toda busca por prazer e prevenção da dor é naturalizada, como se fosse imediatamente apreensível por instintos, sentidos ou sentimentos.

É desta forma que Smith faz sua leitura da prudência epicurista, naturalizando a busca por prazer e prevenção da dor de forma a diminuir a antiga *phrónesis*, antes pré-condição de existência de toda virtude pela excelência racional com que reconhecia o agir virtuoso, a uma mera circunspeção cautelosa e precavida das situações dadas. Na leitura de Smith dos epicuristas, a prudência, embora seja tida por eles como “causa e princípio de todas as virtudes”, não seria desejável por conta própria, isto é, não seria um bem em si. Ela seria um bem por tender a levar seu agente a uma situação de maior conforto corporal e espiritual, mas este estado de constante alerta não seria, em si, prazeroso ou agradável, apenas seria agradável por sua tendência a promover um bem maior ou evitar um mal maior.

A abstenção do prazer, o controle e a restrição de nossas “paixões naturais pelo deleite”, que seriam objetos da temperança, jamais poderiam ser considerados um bem em si. Mas, ao se aplicar uma visão da temperança por meio da virtude da prudência, vemos que a utilidade desta virtude consiste em “adiar o deleite presente em benefício de outro

maior que virá, ou de evitar uma dor maior que poderia sobrevir” (TMS, VII.ii.2.9). Assim, a virtude da temperança estaria a serviço da virtude da prudência que, por sua vez, existiria em função da tendência a se alcançar tranquilidade corporal e de espírito. Para os estoicos, “em suma, a temperança nada seria senão a prudência relativa ao prazer” (TMS, VII.ii.2.9).

O mesmo que ocorre com a temperança ocorreria com as demais virtudes na filosofia epicurista. A justiça seria um exemplo.

Abster-se do que é de outro não seria desejável por sua própria conta, pois certamente para você não seria melhor que eu possuísse o que é meu, do que você o possuísse. Deve, contudo, abster-se de tudo o que me pertence, porque do contrário provocará o ressentimento e indignação dos homens. A segurança e a tranquilidade de teu espírito serão inteiramente destruídas. (TSM, VII.ii.2.11)

Assim, o foco da virtude da justiça, na visão de Smith dos epicuristas, seria a ameaça de sanção, de coerção e de castigo, que recairia sobre uma pessoa que não respeitasse as regras de justiça.

Aqui Smith diferencia dois conceitos de justiça, os quais busca, implicitamente, durante todo o TMS separar. De um lado estaria a justiça em seu conceito restrito, que Smith considera ser o conceito tecnicamente adequado, de se abster de causar dano positivo a outrem. Neste conceito restrito, a virtude da justiça seria recomendada, pois sua violação deveria causar medo da punição, do castigo e do ressentimento dos demais homens, que tenderiam a afastar, ao invés de aproximar, da tranquilidade de espírito. Já “a outra espécie de justiça” (que, para Smith, tecnicamente não seria justiça propriamente dita), “que consiste em oferecer préstimos adequados a diferentes pessoas, segundo as várias relações que vizinhos, parentes, amigos, benfeitores, superiores ou iguais podem ter conosco” seria recomendada, pois “agir adequadamente em todas essas diferentes relações granjeia-nos a estima e o amor dos que vivem conosco, assim como agir de modo inverso suscita seu desdém e ódio” (TSM, VII.ii.1.10). E então Smith conclui a redução que os epicuristas fariam da virtude da justiça ao afirmar que ela seria apenas uma manifestação da virtude da prudência, dizendo que, “portanto, a virtude da justiça, a mais importante de todas as virtudes, nada mais é do que a conduta judiciosa e prudente com relação a nosso próximo”.

Smith nota, no fim do capítulo sobre a virtude dos epicuristas, uma distinção fundamental entre estes e os pensadores do primeiro grupo de filósofos, especialmente Platão, Aristóteles e Zenão. Segundo Smith, haveria uma concordância entre todos eles a

respeito de consistir a virtude “em um agir da maneira mais adequada para se obterem objetos primários de desejo natural”. Entretanto, epicuristas, de um lado, e Platão, Aristóteles e Zenão, de outro, divergiriam mais profundamente, por duas outras razões. A primeira seria pela identificação de quais seriam os objetos primários de desejo natural. Para os epicuristas, estes seriam apenas “os prazeres e dores do corpo”, enquanto, para os filósofos do primeiro grupo, “haveria muitos outros objetos, tais como o conhecimento, a felicidade de nossos parentes, dos amigos, de nosso país, que seriam em última instância desejáveis por si mesmos” (TSM, VII.ii.2.16).

A segunda diferença seria que:

de acordo com Epicuro, a virtude também não deveria ser buscada por si mesma, nem seria em si um dos objetos fundamentais de apetite natural; seria desejável apenas graças à sua tendência a evitar a dor e proporcionar bem-estar e prazer. Na opinião dos outros três [Platão, Aristóteles e Zenão], ao contrário, a virtude seria desejável não apenas como meio de proporcionar os outros objetos primários do desejo natural, mas como algo que em si mesmo seria mais valioso do que todos estes. Pensavam que, sendo o homem nascido para a ação, sua felicidade deve consistir não apenas no que há de agradável nas suas paixões passivas, mas sobretudo na conveniência de seus esforços ativos. (TSM, VII.ii.2.17).

A concordância que Smith vê entre os filósofos do primeiro grupo e os do segundo grupo, de que ambos pensariam que a virtude consistiria “em um agir da maneira mais adequada para se obterem objetos primários de desejo natural”, não é verdadeira, por tudo que já se disse com relação à razão prática. Na verdade, parece ser justamente o contrário: todos esses filósofos, em maior (Platão e Aristóteles) ou em menor grau (estoicos e epicuristas), se assemelham por atribuir à virtude um papel fundamental de reconhecimento racional do que seria o adequado, e não por entendê-lo de forma naturalizada, como pretende Smith. Nisto, todos eles se aproximam, diferenciando-se de Smith, que já possui uma epistemologia moral bastante diversa.

Por outro lado, com relação às duas diferenças apontadas por Smith entre os dois grupos, ele as reconhece muito bem. Especialmente que a grande divergência que marca a concepção de virtude em uma visão platônica-aristotélica e a visão de virtude epicurista seria que a primeira considera que a virtude, além de gerar normalmente resultados positivos, é, independentemente disso, um bem em si e que só por essa razão já deveria ser buscado, enquanto a segunda considera que a virtude deveria ser buscada apenas na medida em que seria um meio para se alcançarem prazeres e se evitarem dores corporais, que seriam o único objeto primário de desejo e aversão.

De fato, para Platão e Aristóteles, como fica claro em suas respectivas obras “A República” e “Ética a Nicômaco”, a virtude não é apenas desejável por seus efeitos, por seus resultados, mas sim desejável em si, como um bem próprio, independente dos resultados que possa gerar. Esta era, de fato, uma das grandes discussões que Platão e Aristóteles tinham com os sofistas. Se a virtude for apenas desejável por seus efeitos, como, por exemplo, pela punição por sua violação ou pela estima com que conta o cidadão cumpridor de seus deveres, as regras de justiça poderão ser violadas, sem relutância, caso haja certeza da impunidade. É neste contexto que Platão dá seu famoso exemplo do anel de Gíges, anel que, permitindo a invisibilidade de seu dono — e a consequente possibilidade de violar regras de justiça sem que tais violações fossem a ele imputadas, com seus efeitos negativos —, colocaria a questão de se a justiça deveria ser respeitada apenas pelas consequências negativas de seu descumprimento ou também por ser um bem em si.

Na concepção de virtude platônica-aristotélica, a virtude era daquela classe de coisas que são, ao mesmo tempo, desejáveis em si e por suas consequências. A justiça não é um bem só por suas consequências. De fato, ao obedecer as regras de justiça a pessoa se abstém de sofrer punições dolorosas. Mas, mais do que isso, a justiça é um bem em si, pois aquele que tem o “desejo racional” de ser justo encontra prazer no próprio exercício da justiça, e dor em sua violação em si, e não apenas nos resultados daí decorrentes. Uma vez alcançada, pela educação e experiência dos particulares, a habilitação que leva ao “desejo racional” de agir virtuosamente, a virtude passa a ser um bem não só pelas suas consequências, mas um bem em si.

Embora Smith tenha reconhecido a distinção entre a concepção de virtude platônica-aristotélica e a epicurista, sua crítica à concepção epicurista não chega, entretanto, a este nível de profundidade. O que é muito curioso aqui é que Smith parece querer encaixar-se como um dos herdeiros da tradição platônica-aristotélica de virtude, querendo encarar a virtude como um bem em si mesmo, e não somente pelos resultados dela decorrentes. Entretanto, sua crítica não consegue chegar à profundidade desta divergência. Sempre que critica a virtude epicurista ela parece parar um passo antes. Ele critica a redução da virtude como um meio de se alcançar o objeto primário de desejo e aversão, que seriam para os epicuristas exclusivamente os prazeres e dores no corpo. Mas, sempre que o faz, parece estar apenas preocupado em ampliar o conceito de objetos primários de desejo natural, dizendo que eles não se limitam aos prazeres corporais.

Por exemplo, quando Smith critica a concepção epicurista de virtude, ele se atém à afirmação de que bem-estar e segurança físicos seriam os únicos objetos naturais de desejo

e aversão. O fato de Epicuro, “descrito como pessoa das mais amáveis maneiras”, não ter atentado para as repercussões sociais da conduta não virtuosa parece “extraordinário” a Smith, e é o objeto específico de sua crítica. Ou seja, não é a ideia de a virtude ser encarada apenas com base nos resultados dela advindos que incomoda Smith, mas a escolha dos resultados escolhidos para serem considerados focos exclusivos dos epicuristas. O que Smith tem como alvo de crítica é o fato de eles terem se restringido a encarar a virtude apenas do ponto de vista dos resultados ligados ao bem-estar e segurança físicos, desprezando os resultados sociais da conduta virtuosa. Neste sentido, ele diz que é difícil de acreditar que Epicuro não tenha notado que “seja qual for a tendência dessas virtudes ou vícios contrários relativos a nosso bem-estar e segurança físicos, os sentimentos que naturalmente suscitam em outros são objetos de um desejo ou aversão muito mais passionais do que todas as suas outras consequência” (TSM, VII.ii.2.12). Em outras palavras:

para o espírito bem disposto mais vale ser amável, respeitável, ser objeto apropriado de estima do que todo o bem-estar e segurança que o amor, respeito e estima podem nos granjear; e, ao contrário, é mais terrível ser odioso, desprezível, ser objeto apropriado de indignação, do que tudo o que podemos sofrer em nosso corpo em decorrência de ódio, desprezo e indignação. (TSM, VII.ii.2.12)

Smith está, portanto, criticando a restrição dos epicuristas a atentarem exclusivamente para as repercussões corporais da virtude e do vício como únicos objetos naturais do desejo e aversão, e não o fato de os epicuristas terem se limitado às repercussões, em geral, da conduta virtuosa ou viciosa. Enquanto para a concepção de virtude platônica-aristotélica, de um lado, o erro dos epicuristas foi ter se retido exclusivamente nos resultados da virtude e do vícios, e não valorizá-los como um bem em si, para Smith, por outro lado, seu erro teria sido apenas identificar mal, ou de maneira muito limitada, quais os resultados relevantes da virtude e do vício. Eles seriam não apenas o bem-estar e segurança corporal, mas, principalmente, as repercussões sociais do agir virtuoso ou vicioso, como a honra e o respeito ou a indignação e o ódio deles, respectivamente, decorrentes.

Com isso, Smith não consegue chegar ao ponto de afirmar que a virtude deve ser buscada não apenas como meio para a obtenção dos objetos de desejo natural (sejam eles quais forem), mas como um bem em si. Assim, ao criticar os epicuristas, Smith parece não ter consciência de que as semelhanças que o aproximam deles são maiores do que as

divergências que os separam, pois ambos veem a virtude como um bem pelos resultados, divergindo apenas de quais resultados se está falando (ou, em outras palavras, qual seria a amplitude dos objetos primários de desejo natural). Assim, quando comparados à concepção de virtude platônica-aristotélica, tanto Smith quanto os epicuristas veem a virtude meramente como meio para se obterem resultados.

Smith sopesa sua crítica aos epicuristas, entretanto, dizendo que, embora o sistema epicurista seja “em tudo inconsistente” com o que ele se esforçou por demonstrar, ainda assim há nele certa parcela de verdade. Ele peca por ser incompleto, retendo-se a “uma visão particular da natureza”, uma visão particular e incompleta. Mas, no que se refere a este aspecto particular, o sistema encontra certa verdade. Isto porque, efetivamente, “pela sábia invenção do Autor da natureza, a virtude é em todas as ocasiões ordinárias, mesmo as relativas a esta vida, uma sabedoria real, e o meio mais certo e imediato de obter segurança e vantagem” (TSM, VII.ii.2.13). Ou seja, embora a virtude não deva ser considerada exclusivamente pelo seu resultado de propiciar a seu agente segurança e bem-estar corporal, este é, de fato, um dos seus resultados positivos.

O interessante é que aqui, para defender a verdade parcial da concepção epicurista de virtude, Smith cita Sócrates em uma passagem de “A República”, de Platão. Na passagem citada, Sócrates diz que o “único meio seguro de obter” a reputação de um bom músico, para alguém que a deseja, seria tornar-se propriamente um bom músico. Da mesma maneira, alguém que deseje servir ao seu país como general ou estadista deveria se esforçar por adquirir a “arte e experiência da guerra e do governo”. E, ainda da mesma forma, alguém que queira ser considerado “sóbrio, temperante, justo e equânime”, deveria se tornar objeto apropriado de estima, sendo, efetivamente, sóbrio, temperante, justo e equânime, e a reputação daí decorrente seria, apenas, uma consequência natural do agir virtuoso. Assim, conclui Smith, “uma vez que a prática da virtude é, portanto, geralmente tão vantajosa, e a do vício tão contrária ao nosso interesse, a consideração dessas tendências opostas indubitavelmente imprime beleza e conveniência adicionais numa, e *renovada deformidade e inconveniência na outra*” (TMS, VII.ii.2.13).

O interessante é que Smith, citando Sócrates, defende a verdade parcial da concepção epicurista da virtude. Para Smith, ela estaria correta, em parte, por identificar de maneira acertada um dos objetos naturais de nosso desejo (bem-estar e segurança corporais). Estaria, entretanto, em parte incorreta, por excluir deliberadamente outros objetos que também seriam primários de desejo natural (como a repercussão social da avaliação moral da conduta). Embora comente sobre a distinção entre as concepções de

virtude da tradição platônica-aristotélica e dos epicuristas, Smith não critica propriamente o fato de a virtude não ser considerada como um bem em si pelos epicuristas. Mesmo assim, Smith parece acreditar que está fazendo uma crítica platônico-aristotélica à concepção de virtude epicurista. Mas, quando se refere à virtude, sempre o faz com relação a seus resultados, tentando alargá-los com relação à virtude epicurista, mas em momento algum explica por que a virtude deveria ser considerada um bem em si. Sempre que parece que vai fazê-lo, Smith acaba por se remeter às repercussões sociais do agir virtuoso, apontando constantemente na direção de resultados externos do agir virtuoso. Ele parece ser incapaz de justificar por que a virtude seria um bem em si. Assim, parece não perceber que, se sua intenção era estar dentro da tradição platônica-aristotélica, a crítica à concepção de virtude epicurista deveria ser mais profunda, atacando não só o fato de ela ter se limitado a uma espécie de resultado do agir virtuoso, deixando de lado outros resultados, mas também o fato de ela ter se restringido aos resultados em geral do agir virtuoso, esquecendo da virtude como um bem em si.

O problema todo parece ser que a transformação da virtude de Platão e Aristóteles realizada pela leitura equivocada de Smith está aqui se refletindo. Smith encara a virtude destes pensadores como sendo fruto de um desejo natural, que seria imediatamente acessível ao ser humano por meio de seu instinto ou sentimento. Entretanto, não era assim que os próprios Platão e Aristóteles encaravam a virtude. Como já se disse, tendo tais pensadores uma concepção prática da racionalidade humana, que Smith não aceitava, a própria virtude seria um exercício de excelência, pois, se por um lado ela era um meio-termo entre duas situações viciosas, por outro, com relação ao exercício de racionalidade prática de identificar, avaliar e decidir o ponto de equilíbrio virtuoso, ela seria um máximo, uma superioridade, enfim, uma excelência. E como na concepção destes filósofos gregos o ser humano deveria, por natureza, sempre procurar florescer suas potencialidades da melhor maneira possível, o exercício da virtude era, em si, uma das mais importantes, senão a mais, atualizações destas potencialidades do ser humano. Assim, por ser em si uma excelência, a virtude deveria ser buscada por seu valor próprio. Mas, à medida que Smith leu Platão e Aristóteles sob uma lente em que não havia a possibilidade da racionalidade prática, sendo o agir virtuoso acessível imediatamente pelos sentidos ou sentimentos, a virtude perde seu aspecto de excelência em si. Daí a dificuldade que Smith tem, embora quisesse, de se alinhar com a visão platônico-aristotélica de enxergar a virtude como um bem em si. E, por isso, sempre que critica os epicuristas fica restrito à crítica da amplitude do rol de objetos naturalmente desejáveis, sem, no entanto, conseguir substantivar a crítica

de ver a virtude apenas como um meio, e não um fim em si mesmo.

Assim, a leitura equivocada de Platão e Aristóteles leva Smith a uma outra confusão: Smith passa a ter uma ideia distorcida do que é bem em si, diferindo incisivamente da ideia de bem em si platônico-aristotélica. Para Smith, a repercussão social positiva do agir virtuoso, bem como a repercussão social negativa do agir vicioso, seriam um bem em si. Mas, para a tradição platônico-aristotélica, também isso seria apenas consequência, somente resultado externo do agir virtuoso ou vicioso. O bem em si da virtude seria algo muito mais gratuito.

A ideia fica mais fácil de ser entendida ao se analisar um quadro esquemático aristotélico de possíveis caracteres. Para Aristóteles seriam possíveis, basicamente, três espécies de caracteres com relação à virtude: (i) o *acrático*, que seria uma pessoa que, por mais que fosse ensinada e educada a se comportar de forma virtuosa, jamais conseguiria se pautar de acordo com as normas da vida ética; (ii) o *enocrático*, que seria uma pessoa que, ensinada e educada ao agir virtuoso, conseguiria atuar de acordo com estes ensinamentos, mas não conseguiria de fato entender que isso era um “bem em si” para ele; em outras palavras, o enocrático age externamente de acordo com as regras éticas, mas age assim em conflito com suas paixões, apesar de tais paixões, assim, para ele, se pautar de acordo com as regras éticas é um esforço, um sacrifício; (iii) o *virtuoso*, que seria aquela pessoa que, tendo de fato incorporado e internalizado os ensinamentos e a educação virtuosa, consegue criar o “desejo racional” de agir virtuosamente, de maneira que suas paixões encontram-se em sintonia com seu agir virtuoso, na medida em que ele entende a virtude como um bem em si.

Ou seja, a distinção fundamental aqui é entre o enocrático e o virtuoso. E a distinção deve-se à concepção aristotélica do que é fazer a coisa certa. Para Aristóteles, fazer a coisa certa inclui fazer pelo motivo certo, isto é, ter a motivação correta. Para a concepção aristotélica de virtude, encontrar a motivação correta para agir é uma excelência, já que é fruto do exercício excelente da racionalidade prática. O agente moral que encontra, em determinada situação, o ponto de equilíbrio virtuoso, é capaz de justificar racionalmente quais foram as razões que o levaram àquele ponto de equilíbrio específico. Se não for capaz de indicar as razões corretas, acertou por acaso, logo, é enocrático, mas não virtuoso. Dar a motivação correta para o agir virtuoso faz parte da própria virtude, e é o que diferencia o enocrático do virtuoso.

Entretanto, como no emotivismo moral a motivação para agir é atribuída exclusivamente às paixões, emoções, sentimentos ou sentidos, ela passa a ser entendida

como imediatamente acessível, de maneira que não há mérito na ação daquele que a encontra. Trata-se de uma mera condição corporal, sensorial ou sentimental, que leva a identificar imediatamente o que é certo a fazer, então não há mérito moral algum nesta identificação. Da mesma forma, não pode haver qualquer demérito na ação daquele que não identificou qual era a ação virtuosa, isto é, da mesma forma que é impossível se atribuir responsabilidade moral.

Como se vê, a desconsideração da virtude como um bem em si trata-se da outra face da questão da impossibilidade de livre-arbítrio, e consequente impossibilidade de responsabilização moral. Ambos problemas têm como raiz comum o fato de o agente moral ser encarado de acordo com uma postura de determinismo moral, fruto do emotivismo epistemológico. Da mesma forma que alguém não pode ser moralmente responsabilizado por em seu organismo faltar algo que lhe aponte como agir corretamente, pois não tinha liberdade para isso, uma pessoa que possua um sentido ou sentimento moral que indique como agir corretamente não é digno de reconhecimento pela excelência, já que, na verdade, não haveria o que ser desempenhado excelentemente. Assim, uma vez que se retira o aspecto de racionalidade prática do conceito de virtude aristotélico, a virtude como bem em si fica difícil de ser compreendida, havendo sempre a necessidade, da qual Smith não consegue escapar, de remeter a virtude a seus resultados.

Isto remete a uma outra distinção bastante importante. MacIntyre observa, com muito propriedade, um embate que há na discussão filosófica e política desde a Grécia antiga e percorre toda a história da filosofia ocidental. Trata-se do embate entre os pensadores que defendem a primazia dos bens da eficácia e os que defendem a primazia dos bens da excelência. Basicamente, tal embate se funda na distinção, bastante simples, entre ser excelente e vencer. Para MacIntyre, ser excelente e vencer são duas coisas bastante distintas. Pode até ocorrer de, conjunturalmente, coincidir que uma mesma ação seja excelente e vitoriosa. Isso ocorre até com certa frequência. Entretanto, o importante é notar que isso não necessariamente ocorrerá. E, quando houver divergência entre ser excelente e vencer, é preciso que se saiba qual se deve escolher.

Ser excelente e vencer, é quase desnecessário repetir, não são a mesma coisa. Mas, na verdade, é à vitória, é à excelência apenas quando de fato leva à vitória, que um certo tipo de recompensa está ligado, uma recompensa pela qual, pelo menos ostensivamente, a excelência deve ser honrada. Recompensas desse tipo — vamos chamá-las de recompensas externas — são bens tais como riquezas, poder, posição social e prestígio, que podem ser e são objetos de desejo para os seres humanos antes e

independentemente de qualquer desejo de excelência. Em sociedades e culturas, tais como as representadas nos poemas homéricos, nas quais a busca desses últimos bens e da excelência estão em grande parte ligadas, dentro das instituições sociais dominantes, quaisquer incompatibilidades entre as qualidades humanas exigidas para a busca de tais bens e as qualidades exigidas para a busca da excelência tendem a permanecer latentes e não-reconhecidas. Mas quando a mudança social transforma as instituições, de modo que a busca sistemática de excelência em algumas áreas torna-se incompatível com a busca de bens como riquezas, poder, posição social e prestígio —, as diferenças entre os dois tipos de busca e entre os bens que são seus objetos tornam-se perfeitamente claras. (MACINTYRE, 2010, p. 43)

Assim, desenvolvendo a distinção primordial apontada por MacIntyre, vê-se que a diferença básica entre os protagonistas dos bens da excelência seria reconhecer na virtude um bem em si mesmo que, independentemente de seus resultados (ou seja, das vitórias que por meio dela se possam alcançar), deve ser primordialmente buscado. Isto porque, do ponto de vista aristotélico, a própria menção a uma vantagem alcançada (um vitória) já induz à pergunta: vantagem para quem? Ou melhor, vantagem de que ponto de vista? A virtude para Aristóteles é, em si, uma vantagem, aliás, a maior vantagem possível de ser alcançada pelo homem. O agente que sacrifica o agir virtuoso para conseguir qualquer outro tipo de vantagens (riquezas, poder, posição social, prestígio) é aquele que não compreendeu corretamente o que é o bem, não compreendeu que o bem é, antes de tudo, uma finalidade em si, e, assim, é incapaz de ser virtuoso, por lhe faltar a motivação adequada.

Ao criticar a visão epicurista da virtude, Smith não consegue efetivamente defender a virtude como bem em si. Critica, assim, um aspecto menos profundo da concepção epicurista de virtude, o fato de ela se ater exclusivamente a um tipo de resultado (o bem-estar e segurança físico), e olvidar outros resultados, tão ou mais importantes (as repercussões sociais do agir virtuoso ou vicioso, como honra, estima, desonra e ódio). E, em certa medida, parece confundir este segundo tipo de resultado, isto é, as repercussões sociais decorrentes do agir virtuoso, com o bem em si que constituiria a ideia de virtude platônica-aristotélica. Assim, Smith parece acreditar-se um herdeiro da tradição platônico-aristotélica; em outras palavras, parece acreditar-se um protagonista dos bens da excelência, sem atentar que, talvez, as diferenças que o separam de tal tradição sejam maiores do que as que separam sua filosofia moral da dos epicuristas. Isto porque tanto Smith quanto Epicuro viam na virtude apenas um meio para se alcançarem resultados externos, enquanto Platão e Aristóteles viam nela, para além de resultados que ela pode e frequente produz,

um bem em si. Assim, estes últimos estariam, na chave de leitura de MacIntyre, classificados como pensadores que se importavam primordialmente com os bens da excelência, sendo a virtude aquele caráter excelente que deve ser buscado em si. Já Smith e Epicuro, ao valorizarem apenas os resultados decorrentes da virtude, seriam pensadores dos bens da eficácia, entendendo que, de um lado, honra, glória, estima, riqueza, ou, de outro, bem-estar e segurança corporais, seriam os únicos motivos que justificariam a busca constante por uma conduta virtuosa.

O fato de Smith sequer perceber a discordância fundamental que o separava da tradição platônico-aristotélica mostra o grau de imersão com que sua filosofia já se encontrava dentro da lógica dos bens da eficácia, tornando-se difícil para ele até mesmo perceber a existência de uma linha de pensamento bastante divergente da sua, a de que a virtude deve ser buscada por si, por ser a excelência do comportamento humano, e não por qualquer dos resultados materiais que por meio dela possam ser alcançados.

Já os protagonistas dos bens da eficácia, dentre os quais se coloca Smith, veem na virtude o meio muitas vezes mais efetivo de se conseguir outras vantagens que não ela própria. E, quando a mudança social faz com que a busca da excelência muitas vezes colida com a busca dessas demais vantagens, como estas últimas seriam por ele encaradas como a verdadeira finalidade a ser buscada, os protagonistas dos bens da eficácia não veem dificuldade em abandonar a virtude para ir atrás daquelas vantagens que realmente consideram como fins. Assim, para os protagonistas dos bens da eficácia, a pergunta aristotélica “vantagem sob que ponto de vista?” não seria uma objeção tão relevante, porque seriam os desejos do agente, independentemente de serem eles virtuosos ou não, que fariam com que a vantagem fosse digna de ser buscada, ainda que sob o sacrifício da virtude.

Do ponto de vista de um protagonista dos bens de eficácia — um Cálicles ou os delegados atenienses em Melos —, essa réplica não tem força alguma. Pois a sua concepção de eficácia ou vantagem é tal que deve ser definível independente e anteriormente a qualquer estudo particular das virtudes e das excelências, como o de Aristóteles, uma vez que essa definição deve oferecer o padrão pelo qual tais explicações devem ser julgadas. Portanto, no núcleo dessa concepção está uma noção do indivíduo humano como tal, cujas medidas de valor são dadas por quaisquer desejos ou bens que possa ter, um indivíduo ainda inocente quanto a determinadas crenças sobre o bem humano ou sobre regras morais, uma vez que é esse indivíduo que tem de decidir que crenças é racional adotar, a partir de seus desejos e objetivos. Do ponto de vista de Aristóteles, isto significa tornar o padrão de ação correta na *pólis*, não o que o homem bom faria, mas o que qualquer um que consultasse seu

próprio interesse faria, sendo virtuoso ou não; é precisamente o erro das oligarquias e das democracias permitir que tais pessoas participem das deliberações e processos de decisão políticos. Do ponto de vista dos protagonistas dos bens de eficácia, a *pólis* é sempre, basicamente, uma arena de interesses rivais, seja esse fato reconhecido ou não, e pode-se esperar que cada tipo de *pólis* expresse os interesses particulares do tipo de pessoas que a dominam, como Trasímaco argumenta na República, Livro I. Desse modo, a discordância fundamental entre as duas posições não está na classificação comparativa dos bens de eficácia em relação aos bens de excelência, mas, mais fundamentalmente, na questão de como e em que esquema conceitual devemos compreender tanto a excelência com a eficácia. (MACINTYRE, 2010, p. 123)

Smith não está pronto a abandonar tão rapidamente a concepção de virtude em sua filosofia moral. Pelo contrário, toda ela é um tentativa de redefinir e resignificar a virtude, para que as contradições entre virtude e sociedade comercial do debate político-histórico em que Smith se localiza possam ser superadas. Mas, nessa resignificação, ao retirar o aspecto decisório da virtude, ele a está transformando, na verdade, em mais um simples meio para se alcançarem os bens da eficácia. Smith diz querer defender a virtude como um bem em si, mas, de fato, está mais preocupado em domesticá-la para que ela se torne compatível (ou ao menos aparente compatibilidade) com a busca pelos bens da eficácia que marca tão profundamente a sociedade comercial pela qual ele tanto preza.

Como se vê, a apropriação e adaptação de Smith das filosofias morais estoicas e epicuristas, com a naturalização dos desejos e aversões — enfim, com a naturalização das finalidades humanas —, faz com que ele se alinhe àqueles que conferem primazia aos bens da eficácia. E, mais do que isso, ele busca por meio destas apropriações alterar o significado de virtude para torná-la compatível com esta linha de pensamento.

Dito isto, alguns pontos muito importantes do tratamento que Smith vem dando à virtude podem ser abordados. O primeiro ponto seria algo que, é inegável reconhecer, seria um avanço que torna, na prática, difícil a retomada genuína da tradição aristotélica. A visão de virtude de Aristóteles depende de uma visão convergente da *pólis* como uma instituição que possui uma finalidade racional comum partilhada por todos os seus membros. Em uma sociedade política simples, é mais fácil de se defender esta convergência de interesses, mas, à medida que as sociedades vão se tornando complexas (ou hipercomplexas, como seriam as sociedades atuais), se torna difícil que seja aceito um discurso em que uma finalidade comum seja atribuída de forma não problemática para os mais diversos tipos de indivíduos. De fato, se a modernidade perdeu o referencial de racionalidade prática, por um lado, por outro, ao dispensar este referencial, tornou possível a pluralidade de interesses individuais

dentro de uma mesma sociedade política, o que é um avanço social inegável. Muito das conquistas democráticas vieram nessa toada, pois, se, como MacIntyre afirma, “do ponto de vista dos protagonistas dos bens de eficácia, a *pólis* é sempre, basicamente, uma arena de interesses rivais, seja esse fato reconhecido ou não”, torna-se viável que cada um desses interesses seja democraticamente representado no governo da *pólis*, para que os mais diversos tipos de indivíduos (não mais apenas cidadãos) tenham os seus mais diversos tipos de interesses e objetivos contemplados na sociedade em que vivem. Entretanto, ao mesmo tempo, é esta busca divergente por interesses individuais esparsos que impossibilita uma concepção de moral em que efetivamente seja logicamente possível a responsabilização moral pelos atos.

Aqui está um grande e difícil dilema, que, ainda hoje, está colocado: a exigência de uma conduta moral pressupõe que seja possível ordenar todas as finalidades dos cidadãos de uma sociedade política (*pólis*) de acordo com um critério comum — ou uma finalidade última — que torne as ações humanas comparáveis e avaliáveis de acordo com tal finalidade comum; mas, em sociedades cada vez mais complexas, os indivíduos possuem desejos particulares distintos que muitas vezes são incomensuráveis entre si, gerando um cipoal de objetivos divergentes que dificilmente poderiam ser agrupados em um fim comum, e, ao mesmo tempo, a conquista da multiplicidade de interesses dentro de uma sociedade é um avanço democrático, no sentido de cada um poder buscar aquilo que melhor lhe realiza.

Trata-se de um desafio nada fácil de ser resolvido, tanto que a modernidade tem com ele se debatido, no mínimo, nos últimos quatro séculos. Desdobrando este problema podemos ver que a racionalidade prática aristotélica não é propriamente democrática. Isto porque, em se tratando de questões morais que podem ser racionalmente resolvidas, entender que uma maioria pode tomar uma decisão irracional faz com que nem sempre a decisão majoritária seja a correta a ser tomada. Por outro lado, a concepção smithiana de moral é democrática, mas somente em certo sentido. Isto porque, como se tem esforçado para demonstrar, as decisões morais seriam apenas instrumentais, por se referirem apenas aos meios, enquanto os fins já estariam naturalmente dados pela natureza, e serão estes fins naturais que pautarão, como se verá nos próximos dois capítulos, tanto a justiça, quanto a política econômica de Smith. Assim, o argumento pela democracia do emotivismo moral é relativamente enfraquecido, pois os fins do ser humano serão concebidos de forma racional, não de forma racional prática, como para os protagonistas dos bens da excelência, mas de forma racional especulativa, de acordo com o que se entenderá ser a natureza humana.

Desta forma, mesmo em Smith — e nos modernos de forma geral —, o argumento pela possibilidade de decisões democráticas é problemático, pois os fins seriam dados naturalmente e descobertos por uma pretensa ciência moral que, de alguma maneira, seria também ela elitista (ou se imagina que um operário inglês do século XVIII poderia discutir com Adam Smith a respeito de o que é natureza humana?). Por maiores e mais efetivos que sejam os meios democráticos disponibilizados para a população, em geral, os fins estariam de alguma forma sacralizados, como se verá especialmente na virtude da justiça. Nas demais virtudes, em que as regras não serão claras e determinadas o suficiente, se abrirá um espaço para pluralismo dentro de uma mesma sociedade política. Mas nos pontos nevrálgicos da sociedade, que em Smith seriam a justiça e a política econômica, ali os fins já estariam dados.

7.1.2.3 A virtude como benevolência

Haveria ainda outra concepção de virtude, que faria com que a virtude consistisse exclusivamente na benevolência. Smith diz tratar-se de um sistema “bastante antigo, embora, segundo julgo, nem tanto quanto todos os que já descrevi” (TSM, VII.ii.3.1). Smith atribui o início desta corrente aos filósofos Ecléticos, “os quais, pretendendo seguir principalmente as opiniões de Platão e Pitágoras, são por esse motivo comumente conhecidos como neoplatônicos” (TSM, VII.ii.3.1).

Segundo Smith, estes pensadores entenderiam que “a benevolência ou o amor seria o único princípio da ação na natureza divina, e dirigiria a prática de todos os outros atributos” (TSM, VII.ii.3.2). A benevolência seria o atributo “supremo e dominante” da Divindade, que coordenaria Sua sabedoria, que “seria empregada em descobrir os meios de realizar esses fins que Sua bondade sugeria”, e Seu infinito poder, que “se exerceria ao executar” tais fins. Haveria, portanto, uma subserviência da sabedoria e do poder divinos à Sua benevolência. De maneira que decorreria da benevolência, “em última instância, toda excelência ou toda moralidade, se me permitem dizer assim, das operações divinas”. E com, com relação ao ser humano, “toda a perfeição e virtude do espírito humano consistiria em alguma semelhança ou participação nas perfeições divinas”, toda virtude humana seria, de maneira indireta, consequência deste amor divino original. Assim, as únicas ações que realmente seriam louváveis ou dignas de mérito, enfim, as únicas ações que poderiam ser propriamente consideradas ações virtuosas, seriam aquelas “que procederiam desse motivo”, ou seja, que procedessem da benevolência ou do amor, enquanto participação no

amor divino. Segundo Smith, a virtude para tais filósofos consistiria em se imitar “a conduta de Deus” e, tendo em vista que sua conduta é sempre pautada pelo amor, somente através de atos amorosos e caridosos o ser humano poderia realizar esta imitação.

Após atribuir a origem desta concepção de virtude aos Ecléticos neoplatônicos, Smith diz que “muitos Pais da Igreja Cristã estimavam sobremaneira esse sistema, de modo que, após a Reforma, adotaram-na vários teólogos de reconhecida piedade e erudição, e de amável conduta”, e então cita os nomes de Ralph Cudworth, Henry More e John Smith de Cambridge. Mas guarda um lugar especial a seu estimado professor, o Dr. Hutcheson. Segundo Smith, “de todos os patronos desse sistema, seja antigos ou modernos, o falecido Dr. Hutcheson certamente foi, de longe, o mais agudo, o mais distinto, o mais filosófico, e, o que é ainda mais importante, o mais sóbrio e judicioso” (TSM, VII.ii.3.3). Assim, pode-se ver que, neste capítulo, especificamente, a atenção de Smith estará voltada mais propriamente para a obra de Hutcheson.

Smith não nega que muitas manifestações da natureza humana apontam para a noção de que a virtude consiste na benevolência. A benevolência, normalmente, apontaria para uma “dupla simpatia”, pois, além da simpatia natural pelos sentimentos naturais que a inspiram, há ainda a simpatia com sua tendência a produzir efeitos benéficos. Mesmo as “fraquezas da benevolência”, isto é, as ações benevolentes que fossem inapropriadas, por excessivas, não nos seriam “tão desagradáveis”. A excessiva condescendência seria, assim, mais facilmente tolerada, e até admirada, ao contrário do excessivo egoísmo e do excessivo ressentimento. É neste sentido que Smith diz que “apenas as paixões benevolentes podem exercer-se sem consideração ou atenção para com a conveniência e ainda assim conservar algo de cativante” (TMS, VII.ii.3.4). Da mesma forma, as ações que são opostas as benévolas, isto é, ações em que haja uma disposição malévola, conferem “uma deformidade peculiar a tudo que evidencie tal disposição”.

A gratuidade da benevolência conferiria um senso de mérito particularmente elevado às ações benevolentes. Por esta razão, Hutcheson afirmou, nas seções I e II da “Investigação sobre a virtude” (“Inquiry Concerning Virtue”), que, se em uma ação caridosa que se supunha gratuita se descobre algum motivo oculto que a justifique, no sentido de se esperar algo em troca, o senso de mérito relativo a tal ação diminuiria. Esta é, segundo Smith, uma das razões pela qual Hutcheson imaginou que a benevolência deveria “consistir unicamente em benevolência pura e desinteressada”, pois, havendo algum motivo egoísta em uma ação que se supunha puramente caridosa, “a exemplo de uma liga com metal inferior”, o mérito da ação seria diminuído ou removido totalmente. Do mesmo

modo, caso se descobrisse uma verdadeira motivação benevolente em uma ação que, em princípio, parecesse egoística, tal ação receberia maior mérito. Esta proporção direta entre motivação desinteressada de uma ação caridosa e seu mérito levou Hutcheson a entender que a virtude consistiria unicamente em benevolência.

A prova final que Hutcheson imaginou, na visão de Smith, ter encontrado para mostrar como sua concepção de virtude como benevolência estava correta é a referência constante ao bem público que se encontraria nas ações virtuosas. Desta maneira, se “reconheceria universalmente que tudo o que tendesse a promover a felicidade dos seres humanos seria correto, louvável e virtuoso, e, o contrário, errado censurável e vicioso” (TSM, VII.ii.3.8). Smith se refere, por exemplo, aos debates sobre obediência passiva e direito de resistência que teriam tomado lugar no reinado de Jaime II, em que se discutia o direito dos cidadãos de se rebelarem contra um soberano que viola as leis fundamentais da comunidade. Para ele, nestes debates sempre seria discutido o interesse público, sendo que “o único ponto de controvérsia entre homens de bom-senso dizia respeito a se, quando se invadissem privilégios, mais males se seguiriam da submissão universal ou de insurreições temporárias” (TSM, VII.ii.3.8). Assim, para aqueles que entendiam a virtude exclusivamente como benevolência, haveria uma correspondência entre o que seria “moralmente bom” e o que “tenderia mais para a felicidade dos seres humanos”, sendo que Hutcheson, nas palavras de Smith, “nem uma só vez se questionou” sobre a totalidade desta correspondência.

Haveria, ainda, uma proporcionalidade do tamanho da comunidade para a qual a ação virtuosa tenderia a beneficiar. Isto porque, quanto maior a comunidade para a qual a ação beneficente se dirige, “mais ampla seria a benevolência” e maior seria o mérito da ação caridosa. “O mais virtuoso de todos os afetos, por conseguinte, seria o que abarcasse como seus objetos a felicidade de todos os seres inteligentes” (TSM, VII.ii.3.10). Por outro lado, quanto mais próximo fosse o beneficiário da ação caridosa, menor seria seu mérito. Uma ação benevolente que beneficie um filho, um irmão ou um amigo seria menos meritória do que uma ação que beneficiasse um estranho.

A virtude consistiria, assim, em considerar sempre a “felicidade geral da humanidade” para agir, encarando-se o agente “apenas como um dentre muitos, cuja prosperidade não se deveria buscar além do que fosse consistente com a felicidade de todos os seres inteligentes” (TSM, VII.ii.3.11). O amor de si não poderia ser, desta forma, virtuoso, em qualquer grau que fosse. No máximo seria uma motivação neutra, “inocente”, que, “embora não merecesse elogio algum, tampouco incorreria em algum tipo de censura”.

Mas ver virtude no agir egoísta seria incorreto, dado que toda virtude seria, sempre, voltado para o outro, e, quanto mais desconhecido e mais difuso este outro, mais meritória a ação virtuosa.

Smith diz que “o Dr. Hutcheson estava tão longe de admitir o amor de si como motivo em qualquer caso de uma ação virtuosa, que até uma consideração do prazer de autoaprovação, do confortável aplauso de nossas próprias consciências, diminuiria, segundo ele, o mérito de uma ação benevolente”. Aqui é preciso que se lembre da primeira parte da pesquisa, quando se tratou a filosofia moral de Hutcheson e se viu que um dos principais interlocutores a quem Hutcheson procurava responder era Mandeville, com sua teoria de que toda busca por virtude se resumiria à vaidade que a repercussão social da ação virtuosa geraria. Buscando responder a esse argumento, que procurava justamente relativizar e mesmo eliminar a distinção entre virtude e vício, Hutcheson diz que o simples fato de a motivação ser egoísta, por ser vaidosa, já diminuiria o mérito moral de uma ação virtuosa. A benevolência, neste caso, deixaria de ser pura e desinteressada e, por isso, seria menos benevolente, logo menos virtuosa. Smith, entretanto, discorda desta postura de Hutcheson, dizendo que “nos juízos comuns dos homens, porém, essa atenção para com a aprovação de nosso espírito está tão longe de ser considerada como o que, em qualquer aspecto, diminuiria a virtude de alguma ação, que a vemos antes como o único motivo que merece o nome de virtuoso” (TSM, VII.ii.3.13).

Da mesma maneira que os dois sistemas morais anteriores, Smith entende que este sistema, que afirma a exclusividade da benevolência como sendo objeto da ação virtuosa, acerta em parte por se referir, em alguma medida a princípios naturais da ação humana, mas peca por se restringir a uma visão limitada da natureza, reduzindo o todo a uma parte que não o explica completamente. Assim, Smith diz que “se alguns dos outros sistemas que já descrevi não explicam suficientemente de onde surge a peculiar excelência da suprema virtude da beneficência, este parece ter o defeito contrário, a saber, de não explicar de onde surge nossa aprovação das virtudes inferiores da prudência, vigilância, circunspeção, temperança, constância, firmeza”. Tal sistema se atentaria exclusivamente “para o desígnio e a meta de nossos afetos, os efeitos benéficos ou danosos que tendem a produzir, são as únicas qualidades para que se atenta esse sistema. Sua conveniência ou inconveniência, sua adequação e inadequação à causa que os suscita são inteiramente descuidadas” (TSM, VII.ii.3.15).

Aqui Smith está fazendo uma crítica importante, que, depois, ao vermos a concepção de virtude própria de Smith, tomará uma dimensão bastante relevante. Smith

relativiza a intenção na ação virtuosa. Ele não a pretende excluir totalmente, mas entende ser fundamental que ela não seja o critério exclusivo de averiguação a respeito de ser ou não virtuosa determinada ação.

Isto está, de certa forma, ligado a muito do que foi dito ao se comentar a concepção epicurista de virtude. Smith, como se viu, pertence a uma tradição de pensadores que vê a primazia da natureza humana nos bens da eficácia, e não nos bens da excelência. Assim, para ele, será fundamental o resultado efetivamente advindo de uma ação. Por mais que a motivação de uma determinada ação seja a mais bem intencionada possível, Smith vê como um grande um fator de forte diminuição do mérito moral a não previsão de obstáculos que pudessem barrar o efeito benéfico a que aquela ação tenderia a ter. É neste contexto, inclusive, como veremos mais adiante, que Smith discorrerá sobre uma de suas mais originais contribuições à filosofia moral: os efeitos não premeditados de uma determinada ação. Em diversos pontos do TMS Smith busca atrelar a motivação de uma ação à sua possibilidade de, efetivamente, propiciar os resultados (bens da eficácia) que seriam benéficos.

Tentando desenvolver um pouco a possibilidade de combinações geradas com a tentativa de Smith de estabelecer um vínculo forte entre, de um lado, motivação de dada ação e, de outro, resultados efetivamente alcançados, podem acontecer basicamente seis situações: (i) uma ação benevolente que tem um resultado efetivo benéfico; (ii) uma ação benevolente que não alcança um resultado efetivo benéfico, mas sim um resultado neutro, indiferente; (iii) uma ação benevolente que, ao invés de alcançar o resultado benéfico que pretendia, produz seu contrário, isto é, um prejuízo à coletividade que procurava ajudar; (iv) uma ação egoísta que tem um resultado maléfico; (v) uma ação egoísta que tem um resultado neutro, indiferente; e (vi) uma ação egoísta que, embora não pretendido, tem um resultado socialmente benéfico.

Dentro deste quadro, as situações limites, em que os efeitos não premeditados da ação adquirem maior força, são as situações (iii) (ação benevolente com resultado não pretendido maléfico) e a (vi) (ação egoísta com resultado não pretendido benéfico). Esta vinculação que, como se verá, Smith procurará promover entre a intenção buscada por uma ação e o resultado efetivo que ela logra alcançar será fundamental na avaliação moral que Smith defenderá destas duas posturas. Com isso, ele procurará diminuir o mérito decorrente da intenção de uma ação benevolente, e aumentar a consideração moral do resultado efetivamente alcançado, ou, em outras palavras, procurará valorizar ainda mais os bens de eficácia efetivamente alcançados, dando menos importância moral para o bem

que se intencionava fazer.

Aqui, entretanto, é preciso reconhecer uma coerência muito grande na filosofia moral de Smith e na crítica feita por ele ao sistema moral de Hutcheson. Se, como vimos, o emotivismo moral tem dificuldades em aceitar a excelência da virtude em si mesma, dado o imediatismo pelo qual acredita que os imperativos morais nos são acessíveis, não há como, dentro de um sistema de filosofia moral que se baseia em tal emotivismo, se reconhecer grandes méritos morais na motivação de uma ação. Ao excluir o caráter prático da racionalidade, o emotivismo moral retira do agente que age virtuosamente o mérito pela motivação de sua decisão. Isto porque, na tradição aristotélica, a virtude seria um bem em si justamente porque, decidindo o agente suas ações por meio de silogismo práticos guiados pela racionalidade prática, haveria um aspecto fundamental da virtude que seria vinculado à motivação da ação, constituindo a própria identificação, avaliação e decisão desta motivação um exercício de excelência humana. Já no emotivismo moral, o fim buscado seria dado imediatamente pelo sentido ou pelo sentimento moral que comporia nosso organismo e nossa natureza moral. Assim, não se pode falar em mérito ou demérito de alguém que tenha ou não o organismo adequadamente provido de tal sentido ou sentimento. Desta maneira, não há, realmente, razão para se conferir maior mérito moral a uma ação bem intencionada, visto que na motivação da ação não houve qualquer exercício de excelência. Quando muito o agente teria o mesmo mérito por uma ação benevolente que teria uma pessoa dotada de um paladar ou olfato particularmente apurado. O uso da palavra “mérito”, neste sentido, somente poderia ser empregado de forma muito imprópria.

Portanto, o fato de Smith criticar o peso excessivo dado à intenção das ações virtuosas no sistema moral de Hutcheson é bastante coerente com a opção de Smith pelo emotivismo moral. Mais do que isso, com tal crítica ele aponta uma incoerência fundamental deste sistema moral: Hutcheson adere incoerentemente ao emotivismo moral, por um lado, e à valorização moral da intencionalidade das ações, por outro. Trata-se de uma incoerência fundamental em sua obra de filosofia moral, que ele não conseguiu resolver durante toda sua vida.

Boa parte desta incoerência se deve ao fato de ele ter sido uma importante figura de transição na filosofia moral escocesa. Embora não trate propriamente desta questão da valorização da intenção no julgamento das ações morais, MacIntyre identifica em Hutcheson um importante elemento de transição da tradição filosófica moral escocesa. E nota também a incoerência fundamental que marcou sua obra. Segundo ele:

a realização grandiosa de Hutcheson de fornecer novos fundamentos para a teologia moral e para a filosofia do direito e da justiça, preservando as características específicas da tradição social e intelectual presbiteriana escocesa, durou e só poderia durar pouco tempo. Hutcheson revelou-se uma figura de transição, cuja filosofia tinha uma instabilidade inerente. Ao fundamentar sua visão da lei da natureza, em muitos sentidos tradicional, e de nossos deveres em relação a Deus sobre uma versão do novo caminho das ideias, que utilizava a linguagem de Malebranche, Shaftesbury e Locke, Hutcheson parecia, então, ter conseguido defender a tradição filosófica escocesa contra as críticas dos estudantes ingleses educados na filosofia moderna por academias inglesas não-conformistas, muitos dos quais vieram para a Escócia para fazer sua educação universitária, a partir do início do século XVIII, e contra os membros do clero calvinista que seguiram Halyburton na condenação do uso da filosofia em assuntos teológicos. Na verdade, o que preparou foi, quando não a expulsão da filosofia de tal área, pelo menos as bases para sua transformação radical. (MACINTYRE, 2010, p. 301)

O que MacIntyre está tentando mostrar aqui é que, embora Hutcheson de fato parecesse empenhado em tentar manter certa tradição filosófica moral escocesa, que em muito era devedora da tradição moral aristotélica, houve, de fato, uma incoerência fundamental em sua obra, que fez com que sua defesa da tradição escocesa fosse muito breve, dada a instabilidade que tal incoerência conferiu a todo seu sistema filosófico. Esta incoerência está em, de um lado, ele ter aceitado epistemologicamente o “novo caminho das ideias”, como MacIntyre gostava de se referir. Esta aceitação epistemológica de tal caminho, no campo específico da filosofia moral, encontra-se na adoção do emotivismo moral, em sua forma de sensualismo moral, dado que Hutcheson entendia que toda a avaliação da conduta moral era devida a um senso específico de nosso corpo, que consistiria no sentido moral. Smith chega a dizer que “coube ao Dr. Hutcheson o mérito de ser o primeiro a distinguir com alguma precisão em que medida se pode dizer que todas as distinções morais procedem da razão, e em que medida se fundamentam em sentidos e sensos imediatos” (TSM, VII.iii.2.9). À razão, para Hutcheson como para Smith, já reduzida meramente ao seu papel especulativo, caberia tão somente formular regras gerais a partir dos dados fornecidos imediatamente por nosso sentido moral (ou sentimento moral, para Smith). O papel da razão já estava reduzido ao campo especulativo, e a avaliação da conduta moral já havia sido inteiramente entregue ao emotivismo. Smith acreditava tanto na defesa de emotivismo moral de Hutcheson que chega a dizer que:

em sua “Ilustrações sobre o senso moral” (“Illustrations upon the Moral Sense”) explicou isso de modo tão cabal, e, em minha opinião, tão incontestável, que se alguma controvérsia ainda persiste sobre esse

assunto, só a posso atribuir à desatenção ao que esse cavalheiro escreveu, ou a uma afeição supersticiosa a certas formas de expressão — fraqueza não incomum aos eruditos, sobretudo em matéria tão profundamente interessante como a presente, na qual um homem de virtude nem sempre aceita abandonar até mesmo a propriedade de uma só frase a que se habituou. (TMS, VII.iii.2.9).

Assim, Smith considerava a defesa de Hutcheson contra aqueles que entendiam que a avaliação moral se devia à razão (razão já reduzida meramente a seu aspecto especulativo) absolutamente definitiva.

Smith, portanto, concordava com Hutcheson na parte em que este havia aderido, nos termos de MacIntyre, ao “novo caminho das ideias”. Mas, por outro lado, não concordava com Hutcheson em sua definição de o que seria virtude e, conseqüentemente, o que seria justiça. E aqui está ligada a crítica de Smith ao peso moral dado às motivações na avaliação das ações virtuosas. Embora Hutcheson tenha aberto mão da racionalidade prática, entregando a avaliação moral ao emotivismo, parecia querer continuar contando com um sistema substantivo de virtude, que pudesse ser referência em uma crítica externa do quadro de relações estabelecidas. Entretanto, tal crítica externa somente seria possível em um sistema moral que contasse com a racionalidade prática. Do contrário, se terá entregado tudo ao emotivismo moral, e à filosofia moral caberia nada além de refletir o que nosso senso ou sentimento moral nos apontar imediatamente como fim desejável. Isto vai se refletir, também, na concepção de justiça de Hutcheson, que pretende servir de ponto crítico às relações estabelecidas, mas baseando-se em um sistema epistemológico que não fornece o aparato necessário para se construir, coerentemente, tal ponto de vista crítico.

Com isso, Hutcheson deixou como herança cultural para seus famosos pupilos do Iluminismo escocês um dilema, que, em verdade, era reflexo da incoerência transicional de seus sistema filosófico moral. MacIntyre descreve muito bem esse legado. Ele diz que:

o sentido moral deixou muito rapidamente de ser confiável como um artefato filosófico; ou melhor, passou a ser reconhecido como artefato meramente filosófico, e não um aspecto da natureza humana. E aqueles que o reconheceram como tal e se propuseram a remover as incoerências da filosofia de Hutcheson tiveram de fazer uma escolha. Ou eles retinham a epistemologia moral de Hutcheson, adaptando-a onde fosse necessário, e rejeitando sua visão de princípios morais, da lei da natureza, da justiça e dos deveres em relação à Deus; ou retinham a posição moral e teológica fundamental de Hutcheson, rejeitando sua epistemologia. David Hume e Adam Smith representam a primeira dessas alternativas; Thomas Reid e Dugald Stewart, a segunda. Todos os quatro concordavam, implícita ou explicitamente, que era possível concordar com Hutcheson quanto à justiça ou ao raciocínio prático, nunca quanto a ambos. (MACINTYRE,

2010, p. 302)

Desta maneira, neste capítulo em que trata dos pensadores que viram a virtude exclusivamente como benevolência, o que Smith está, na verdade, fazendo ao criticar o excessivo peso moral que Hutcheson atribui à intenção de uma ação benevolente e ao criticar, também, a limitação da virtude como sendo apenas a ação amorosa, caridosa, bondosa, é rejeitar a concepção de virtude e de justiça de Hutcheson, optando por acatar seu caminho epistemológico moral e rejeitando sua concepção das leis da natureza e de princípios morais. A benevolência virará, para Smith, um dos muitos fatores que formam sua concepção de virtude, sendo contrabalanceada com vários outros.

Não parece ser mera coincidência Smith ter colocado como principal objetivo da filosofia moral duas perguntas que mostram exatamente a contradição que o sistema de filosofia moral de Hutcheson continha. A primeira e mais importante pergunta, “em que consiste a virtude?”, é a parte cuja resposta de Smith rejeitará o legado de Hutcheson. A segunda pergunta, “em que poder ou faculdade do espírito encontra-se o princípio de aprovação?”, refere-se à epistemologia moral de Hutcheson, que será a parte em que, embora reformulando e sofisticando de maneira notável, Smith seguirá as linhas mestras deixadas por seu mestre. Desta maneira, o fato de Smith ter colocado essas duas perguntas como as duas principais perguntas a que a filosofia moral deve buscar responder parece deixar bem claro que ele tinha total consciência de que as respostas de Hutcheson a elas eram incoerentes, na medida em que a epistemologia moral emotivista por ele adotada não lhe permitiria manter os princípios morais, a lei da natureza e os conceitos de virtude e de justiça da maneira como pretendia. Parece que Smith quis, com isso, deixar claro em que ponto pretendia continuar o projeto filosófico de Hutcheson e em que ponto havia de transformá-lo radicalmente. Este último seria, justamente, com relação ao conceito de virtude e, mais adiante, ao conceito de justiça.

Embora Smith não resolva o problema fundamental da epistemologia moral do emotivismo moral, que é o livre-arbítrio, (até porque dentro da concepção emotivista moral trata-se de um problema logicamente insolúvel), ao menos e com relação a essa incoerência de Hutcheson de querer chegar a princípios morais, a uma concepção de virtude e de justiça que exigiriam uma racionalidade prática, ele consegue superá-la, mantendo-se coerente.

É neste sentido que ele diz que “também a consideração de nossa felicidade e interesse privados apresenta-se, em muitas ocasiões, como um princípio de ação bastante

louvável” (TMS, VII.ii.3.16). O fato de um motivo egoísta parece manchar a qualidade de virtuosa de uma ação seria explicado não porque “o amor de si jamais possa constituir o motivo de uma ação virtuosa, mas porque nesse caso particular o princípio benevolente aparenta carecer de seu grau devido de força, e ser em tudo inadequado a seu objeto” (TMS, VII.ii.3.16).

7.1.2.4 A virtude como vício: o sistema licencioso de Mandeville e a domesticação da fortuna

Embora tenha falado de apenas três grupos de filósofos que davam diferentes respostas à pergunta “em que consiste a virtude?”, Smith passa então a falar daquilo que poderia ser um quarto grupo. Trata-se, na verdade, da filosofia de Mandeville. Como vimos no primeiro capítulo, há certas suspeitas entre alguns pesquisadores de que Mandeville tenha sido irônico em sua obra, ao tentar tratar indistintamente a virtude e o vício. Entretanto, tal ironia, se realmente houve, não teve grande repercussão, pois sua obra foi recebida por seus contemporâneos como se fosse muito séria, o que já mostra a propensão da sociedade do século XVIII a rever o conceito de virtude, para que ele se fundasse sobre novas bases. Pois, mesmo que tomando a filosofia de Mandeville como antagonista, o simples fato de ter de responder a ela já faz com que a concepção de virtude seja modificada. Como se viu, um dos grandes esforços intelectuais de Hutcheson foi tentar formular uma resposta convincente a Mandeville. Também Smith herdou esta tarefa, de buscar reformular a concepção de virtude de forma que não caísse, entretanto, no cinismo com o qual Mandeville a via. Smith, entretanto, embora tenha dificuldade para assumir claramente o que faz, fará uma apropriação importante da obra de Mandeville.

Smith chama o tipo de sistema filosófico concebido por Mandeville de “sistemas licenciosos”, que confundiriam a virtude com o vício. Ele discordará profundamente de tais sistemas quando eles dizem que não há diferença entre virtude e vício. Smith inclusive considera este tipo de afirmação de uma “tendência totalmente perniciosa” (TMS, VII.ii.4.6), afirmando ainda que “é a grande falácia do livro do Dr. Mandeville representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido” (TMS, VII.ii.4.12), referindo-se ao fato de Mandeville dizer que todas as ações humanas pretensamente virtuosas seriam, na verdade, fruto da vaidade humana.

Entretanto, embora negue a indiferenciação entre vícios e virtudes promovida por Mandeville, Smith afirma em diversos momentos que “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” (TMS, VII.ii.4.14). A pergunta que deve ser respondida é: em que aspectos o sistema moral de Mandeville “bordejou a verdade”?

Smith tem dificuldade em ser direto em sua resposta quanto a isso, apenas se referindo de forma geral a que o alarma provocado pela filosofia moral de Mandeville era indício de haver ali alguma verdade, pois a filosofia moral não se assemelha à situação de “um viajante que descreve um país distante”, em que podemos ser enganados em muitos aspectos, mas sim à situação de alguém que pretende nos contar como é a “paróquia em que vivemos”. Logo, o fato de ter despertado interesse mostra que há algo de verdadeiro, mas Smith não especifica exatamente em que consistiria essa verdade.

O que se sabe é que Smith não acreditava que a verdade do sistema de Mandeville estivesse na sua relativização da ideia de virtude. Este ponto é veementemente negado por ele, e todo seu esforço para construir um sistema moral que possibilite uma concepção de virtude revista é justamente uma decorrência desta negação da possibilidade de se abdicar de uma concepção de virtude.

Assim, para se entender claramente o que Smith aceita do sistema de Mandeville, é preciso fazer uma leitura de sua obra como um todo. Primeiramente, é preciso ver contra quem, na opinião de Smith, Mandeville estava escrevendo. Smith afirma que, pouco antes da época em que Mandeville escreveu, existiam correntemente algumas “doutrinas populares ascéticas” que pretendiam fazer “a virtude residir na total extirpação e aniquilação de nossa paixões”, e seria justamente contra este tipo de doutrina que o pensamento de Mandeville teria se levantado.

Assim, Mandeville pretendia duas coisas: “provar, primeiro, que esta conquista completa nunca existiu sobre os homens”; e, “segundo, que, se existisse universalmente, seria perniciosa para a sociedade, pois poria termo a toda indústria e comércio e, de algum modo, a todas as atividades humanas” (TSM, VII.ii.4.12). Para Smith, partindo da afirmação de seus adversários de que a virtude consistiria na extirpação de todas as paixões humanas, foi “fácil para Mandeville” provar estas duas afirmações (TSM, VII.ii.4.12). Ou seja, Smith concordava com Mandeville quando ele diz que (i) jamais o ser humano dominou totalmente suas paixões e (ii) o efeito hipotético de tal dominação não seria proveitoso, mas sim desastroso para toda a humanidade. Quanto ao primeiro ponto, não merece maiores comentários, visto que para Smith, como se viu exaustivamente, as paixões são fontes de moralidade e não suas inimigas. O segundo ponto, entretanto, merece

análise mais detida.

Ao aceitar o argumento de Mandeville de que a dominação das paixões seria extremamente perniciosa para o bem da sociedade humana, Smith está realizando uma importante alteração na concepção de virtude: trazer os efeitos produzidos pelas ações humanas para dentro da avaliação de mérito ou demérito moral. O mérito ou o demérito moral que podem ser encontrados em uma ação humana derivam não só de sua intenção, mas também, e talvez principalmente, dos efeitos que dela decorrem.

Assim, Smith está, por um lado, relativizando a importância da intenção na avaliação moral, e, de outro, introduzindo ou aumentando a importância dos efeitos obtidos por meio de uma ação na mesma avaliação moral. Smith relativiza a importância da intenção da ação — importante que se diga, dentro de uma concepção de afirmação da virtude, sem negá-la — ao dizer que a motivação egoística (prudente) ou vinculada a seus mais próximos (benevolente em relação aos círculos de simpatia mais próximos) é virtuosa. Em contraposição, ele está introduzindo ou aumentando a importância dos efeitos das ações humanas ao admitir que, independentemente de qual seja a intenção de determinada ação, seu efeito prático é, sim, importante para a afirmação ou negação de seu mérito moral.

Com este movimento, Smith parece estar querendo responder às objeções levantadas pelo humanismo cívico do neo-haringtonianismo contra a sociedade comercial. Por isso esse tema será importante e retomado especificamente ao se tratar da política econômica de Smith. Mas, para dialogar com o humanismo cívico, seria necessário que Smith revisse não só o conceito de virtude, mas o conceito que tal tradição encarava ser seu antípoda: a corrupção intimamente vinculada ao conceito de fortuna.

Em algumas vertentes das filosofias grega e romana (já fixadas mais na primazia dos bens da eficácia), estes dois conceitos — virtude e fortuna — encontram-se em permanente tensão e enfrentamento. A fortuna é, em certa medida, o antípoda da virtude. Caberia à virtude fazer frente ao poder corruptor e devastador da fortuna. Haveria a necessidade de controle da fortuna por meio da ação virtuosa. Caso contrário, ao se deixar o caminho aberto para a livre manifestação da fortuna, nada se poderia esperar que não corrupção e deterioração. A ideia de fortuna, dessa maneira, se ligaria, antes de tudo, à ideia de circunstancial instabilidade da vida política. Diz muito sobre a fortuna o fato de sua simbolização se dar, normalmente, por uma roda, que tanto pode levar um homem ou sociedade para a riqueza e a glória, como, no momento seguinte, lhes tirar tudo por um mero capricho.

Essas ideias foram apropriadas e desenvolvidas de diferentes maneiras ao longo da

história. Na Idade Média, Boethius, pensador com acentuada influência platônica, conferiu à dicotomia virtude/fortuna um caráter mais filosófico-teológico, em detrimento do acentuado aspecto político até então prevalecente, atribuindo-lhe assim uma contextualização cristã. A virtude que fazia frente à fortuna — no contexto clássico, um poder de atuação individual ou grupal — torna-se agora uma bondade moral que faz do homem o que ele deveria ser (POCOCK, 1975, p. 37).

Mais tarde seria a vez do humanismo cívico renascentista tomar para si essas ideias clássicas, especialmente na figura emblemática de Maquiavel, também aqui sendo conferidas a elas cores próprias. Ao analisar a dicotomia virtude/fortuna, Maquiavel preocupa-se, sobretudo, com a situação do “novo príncipe”, isto é, com o problema da inovação política e a instabilidade por ela gerada. Maquiavel procura relacionar a inovação política e a fortuna. A inovação política, ao romper estruturas até então estabilizadas, ofendendo alguns e balançando a todos, abre as portas para a atuação da fortuna, não havendo mais como se recorrer aos costumes para lidar com situações até então desconhecidas. A preocupação de Maquiavel é justamente saber como o “novo príncipe” vai angariar a obediência e a lealdade de seus súditos, ou, em outros termos, como vai domar a fortuna e seus efeitos perniciosos. Maquiavel se recusa a dar a resposta, bastante comum entre seus contemporâneos, de que a saída é a temporização, isto é, que o “novo príncipe” deveria apenas esperar que o efeito benéfico do tempo resolvesse a instabilidade. Para Maquiavel, ao se levar a sério as ameaças da fortuna, sobretudo em tempos de inovação política, em que as portas a ela foram abertas, a situação pode mudar a qualquer momento, não sendo com ela compatível um papel passivo de temporização.

Desta maneira, para que possa fazer frente a esta situação altamente instável e perigosa que a inovação política fatalmente traz, o príncipe precisa possuir qualidades excepcionais e extraordinárias, as quais poderíamos chamar de virtudes. Quanto mais profunda a inovação política implementada, maior será a exigência e urgência da virtude, uma vez que mais abertas estarão as portas à atuação da fortuna. Assim, a dicotomia entre fortuna e virtude é reinventada no contexto de inovação política, o que altera profundamente sua dinâmica. A virtude continua a ser entendida como a forma de controlar os poderes nefastos da fortuna, mas, ao mesmo tempo, também é o instrumento de inovação que, por sua atuação, abre, de certa maneira, as portas à atuação da fortuna. (POCOCK, 1975, p. 162).

Maquiavel escreve em um momento em que os conceitos e valores do humanismo cívico estavam tensionados, especialmente levando-se em conta os acontecimentos

históricos após 1494, como o fato de a república florentina ter falhado em se manter frente à reação da família Médici e do insucesso das repúblicas italianas, em geral, em se manterem frente aos invasores franceses e espanhóis. O objetivo de Maquiavel é superar esta tensão, reinventando o ideário desta linguagem política, sobretudo do conceito de *virtú*. Essa reinvenção se dará não só nos conselhos dados ao “novo príncipe” sobre o agir virtuoso — de caráter bastante controvertido —, mas, principalmente e de influência mais duradoura, no atrelamento da virtude a uma teoria das armas. As armas passariam a ser consideradas essenciais para a manutenção da liberdade e da independência, ou seja, passa-se a pensar que é pela espada que a virtude é garantida e a fortuna é controlada. O conflito entre virtude e fortuna chegou ao limite em que somente pelo recurso às armas a primeira pode prevalecer e dominar a segunda.

A intenção de Adam Smith com relação à fortuna é rever a ideia de que ela seja entendida como a força natural depreciativa e devastadora da natureza, frente à qual o homem, se não atuar ativa e virtuosamente, está fadado à corrupção. Smith não está disposto a encarar a fortuna dessa forma. Pelo contrário, ele parece querer atenuar ou mesmo eliminar esta tensão entre virtude e fortuna, por meio de algumas sutis, porém fundamentais, alterações. A pretensão de Smith, para ser mais claro, parece ser a de reconciliar estas duas antigas inimigas, dando a entender que elas não são assim tão conflituosas entre si. São, sim, em certa medida, até mesmo dependentes uma da outra. E ele promove essa reconciliação de duas formas.

A primeira é atribuindo à fortuna um papel decisivo na aprovação ou desaprovação moral de uma conduta. Em outras palavras, Smith faz com que a própria ideia do que é uma ação virtuosa ou viciosa passe a depender da influência da fortuna. Isto se dá na segunda parte do livro TMS, dedicada ao mérito e demérito que atribuímos às ações humanas. O mérito e o demérito das ações humanas estarão, para Smith, intimamente ligados ao acaso da fortuna.

Na teoria moral sentimentalista de Smith, a atribuição de qualidade às ações e condutas humanas está intrinsecamente ligada ao sentimento de aprovação ou desaprovação. Com base no mecanismo da simpatia, esta aprovação ou desaprovação pode ser feita por meio de três principais critérios: (i) sua conveniência ou inconveniência; (ii) sua decência ou deselegância; e, o critério que por ora nos interessa mais de perto, (iii) seu mérito ou demérito.

Uma ação meritória seria aquela que despertasse o sentimento de que tal ação, por ser digna de aprovação, mereceria recompensa. Por outro lado, uma ação demeritória seria

aquela que, por ser digna de desaprovação, mereceria punição. Como se verá mais adiante, as duas (meritória e demeritória) não são exatamente o inverso uma da outra, pois serão atribuídas a cada uma delas lógicas distintas, sendo a meritória tratada pela moral em geral (e, particularmente, pela política econômica) e a demeritória tratada pela justiça.

Enquanto os critérios da conveniência e da elegância da ação estariam relacionados à causa da ação, o critério de seu mérito estaria ligado aos efeitos da ação, podendo ser efeitos benéficos (ação meritória) ou dolorosos (ação demeritória).

[...] da adequação ou inadequação, da proporção ou desproporção que o afeto parece guardar com a causa ou objeto que o desperta, depende a conveniência ou inconveniência da ação, a decência ou deselegância da ação conseqüente; dos efeitos benéficos ou dolorosos que o afeto propõe ou tende a produzir depende o mérito ou demérito, o bom ou mal merecimento da ação que tal afeto provoca (TMS, II.i.1).

Ligando-se aos efeitos da ação, há duas condições para que uma ação seja meritória: (i) em primeiro lugar, as ações que são objeto de gratidão parecem merecer recompensa, sendo, portanto, meritórias, e, por outro lado, as ações que são objeto de ressentimento parecem merecer punição, sendo, assim, demeritórias; e (ii) em segundo lugar, para podermos aprovar uma ação como objeto de gratidão e, portanto, como meritória, devemos necessariamente compartilhar da conveniência da ação do agente benfeitor, isto é, daquele a quem a gratidão se dirigirá.

Por ora, não adentrarei em menores minúcias sobre quais seriam os critérios para saber se uma ação deveria ser considerada objeto de gratidão ou de ressentimento. Quero apenas chegar à conclusão de Smith de que, assim como com relação à conveniência da ação há um senso de propriedade da conduta, com relação ao mérito da ação há um senso de mérito. A diferença é que, enquanto o senso de conveniência se baseia no que Smith chama de “simpatia direta”, o senso de mérito baseia-se no que Smith chamará de “simpatia indireta”.

Smith explica esta diferença nos seguintes termos:

Como não podemos, realmente, compartilhar inteiramente da gratidão da pessoa que recebe o benefício, a não ser que de antemão aproveamos os motivos do benfeitor, assim, por causa disso, o senso de mérito parece ser um sentimento composto, constituído de duas emoções distintas; uma simpatia direta com os sentimentos do agente, e uma simpatia indireta com a gratidão de quem recebe o benefício de suas ações. (TMS, II.i.5.2)

Passando, então, à seção III do capítulo que trata do mérito e demérito das ações e condutas humanas, chama a atenção o nome dado a uma de suas seções: “Da influência da fortuna sobre os sentimentos da humanidade quanto ao mérito ou demérito das ações”. Só por esse nome já se pode suspeitar da reformulação no conceito de “fortuna” que Adam Smith parece pretender operar.⁸⁸

Adam Smith principia por dizer que, com relação ao louvor ou à censura devidos a qualquer ação, há três elementos a serem considerados. O primeiro é a intenção do agente. O segundo, o movimento externo que esta intenção leva o corpo a realizar, isto é, a externalização desta intenção. E, o terceiro, “as boas ou más consequências que na verdade e de fato dele procedem” (TSM, II.i.3.1).

Smith passa então a discorrer sobre a dificuldade que temos para aceitar como critério de valoração moral os dois últimos elementos indicados, a saber, a externalização da intenção e as consequências de fato dela decorrentes. Smith chega a afirmar que é amplamente óbvio, e ninguém jamais afirmou o contrário, que “as duas últimas destas circunstâncias [externalização e consequências do ato] não podem constituir o fundamento de nenhum louvor ou censura”. Especificamente sobre as consequências que o acaso reservou ao ato, ele diz que só as consequências de algum modo intencionadas podem ser objeto de aprovação ou desaprovação, sendo as únicas que acarretam responsabilidade.

Entretanto, logo adiante ele relativizará muito do que disse anteriormente. Ele diz que, embora considerada em termos abstratos e gerais, a ideia de que somente as ações intencionadas podem ser objeto de avaliação moral é inegável. Entretanto, na prática o fato é que os seres humanos julgam efetivamente os outros pelos resultados de suas ações, sejam elas intencionais ou não. Aqui, se está de novo diante da pretensão ontológica de Smith de entender que a pretensão da filosofia moral deve ser apenas refletir a natureza moral humana como ela realmente é, e não como, abstrata e genericamente, ela deveria ser. Ou seja, Smith está dizendo que, por mais que se pudesse idealmente questionar o fato de um ser humano ser julgado pelos efeitos de uma ação sua não intencional, a verdade é que nossa natureza moral humana nos leva a fazer tal julgamento. Smith passa então a atribuir

⁸⁸ Um indício desta pretensão reformuladora de Smith é que ele poderia, para se referir ao imponderável, ter se utilizado do termo acaso (“chance”), como fez seu interlocutor e amigo David Hume. Este termo parece ter mais claramente o sentido mecanicista pretendido por Smith. Mas, mesmo assim, ele faz questão de usar a expressão fortuna (“*fortune*”), tão marcada na história do discurso político, o que aumenta as suspeitas de que ele realmente estava querendo reformular uma linguagem política já existente, e não meramente criar uma linguagem política a ela alternativa.

à fortuna um lugar proeminente, em sua filosofia moral, de influenciadora na definição da aprovação ou desaprovação moral de uma ação, nos seguintes termos:

Quando esta máxima [de que somente as ações intencionadas possam ser avaliadas moralmente] é assim proposta, em termos abstratos e gerais, não há quem não concorde com ela. Sua evidente justiça é reconhecida pelo mundo todo, e não há voz discordante na humanidade. Todo o mundo admite que, por mais diferentes que sejam as consequências acidentais, não-intencionadas e imprevisíveis das diferentes ações, mesmo assim, se as intenções ou afetos de que se originam fossem, por um lado, igualmente apropriados e igualmente beneficentes, ou, por outro, igualmente impróprios ou malevolentes, o mérito ou demérito das ações ainda seria o mesmo, e o agente igualmente objeto adequado de gratidão ou de ressentimento.

Mas ainda que, ao considerarmos desse modo essa máquina imparcial, isto é, em abstrato, estejamos bastante persuadidos de sua verdade, ao alcançarmos os casos particulares, as reais consequências que eventualmente procedem de qualquer ação têm um enorme efeito sobre os nossos sentimentos a respeito de seu mérito e demérito, e quase sempre tanto intensificam quanto reduzem nosso senso de ambos. É pouco provável que, após examinarmos um caso qualquer, venhamos a descobrir que nossos sentimentos são inteiramente regulados por essa regra, a qual, todos admitimos, deveria regulá-los inteiramente. (TSM, II.iii.4-5).

Smith chama essa nossa propensão a valorizar moralmente as consequências de uma ação no caso em particular de uma “irregularidade do sentimento”. Ele passa, então, a analisar três aspectos dessa irregularidade: (i) sua causa; (ii) a extensão de sua influência; e (iii) sua finalidade, ou, nas palavras do próprio Smith, “que propósito o Autor da natureza teria pretendido com ela”.

Quanto à sua causa, começando por uma analogia com objetos que nos provocam dor (tropeço em uma pedra) ou prazer, Smith conclui que “a única causa motriz de gratidão e de ressentimento” é o fato de a ação à qual se direciona tal sentimento provocar prazer ou dor. Assim, tanto gratidão como ressentimento independem, em certa medida, das intenções do agente.

Quanto à extensão da influência dessa nossa característica na avaliação moral, ele a divide em duas possibilidades: (i) a diminuição da aprovação de ações bem intencionadas mas pouco efetivas e (ii) o aumento da aprovação de ações que, embora com intenções despretensiosas, consigam atingir acidentalmente resultados extraordinários.

Por fim, quanto à finalidade dessa “irregularidade do sentimento” ter sido enxertada em nossa natureza pelo seu “Autor”, Smith começa com um trecho que mostra sua visão fatalista, porque pretende-se exclusivamente ontológica, sobre essa influência da fortuna

no julgamento moral:

Tal é o efeito da boa ou má consequência das ações sobre os sentimentos, tanto da pessoa que as realiza quanto de outras; e assim, a fortuna, que governa o mundo, tem alguma influência onde menos desejaríamos lhe conceder alguma, e governa, em certa medida, os sentimentos dos homens quanto ao caráter e conduta deles próprios e de outros. Que o mundo julga pelo fato e não pela intenção, tem sido a queixa de todos os tempos, e o maior desestímulo à virtude. (TSM, II.iii.3.1)

Mas, em seguida, como faz muitas vezes em sua obra, embora não queira dizer que a influência da fortuna deve ser aceita pela sua utilidade (ela deve ser aceita simplesmente porque é um dado ontológico de nossa natureza moral), Smith procura mostrar que há utilidade nessa constituição de nossa natureza, atribuindo um efeito positivo a essa “irregularidade”:

O homem foi criado para a ação e para promover, no exercício de suas faculdades, as modificações nas circunstâncias externas, próprias e alheias, que lhe pareçam mais favoráveis á felicidade de todos. Não deve se satisfazer com uma benevolência indolente, nem imaginar-se amigo da humanidade, só porque em seu coração deseja a prosperidade do mundo. [...] A natureza o faz saber que o louvor das boas intenções, sem o mérito dos bons serviços, será de pouca valia para suscitar ou as mais estrondosas aclamações do mundo, ou mesmo o maior grau de aplauso de si mesmo. (TSM, II.iii.3.3)

Assim, Smith pretende dizer que a “finalidade” do ser humano é atuar por meio de suas faculdades nas circunstâncias externas do mundo que o cerca, e que somente as atuações efetivamente proveitosas, que gerem maior grau de prazer ou diminuam o grau de dor, são dignas da mais entusiasmada aprovação, pois é a efetividade, e não a intenção, que fazem uma ação verdadeiramente meritória e, portanto, virtuosa. Vê-se, aqui, como Adam Smith vincula a virtude e a fortuna, transformando duas inimigas históricas em amigas íntimas e interdependentes.

Para conseguir fechar o ciclo desta reaproximação entre virtude e fortuna, Smith precisa fazer um novo movimento. E esta é a segunda maneira pela qual Smith busca reformular o conceito de “fortuna”: negando o pessimismo de uma tendência natural à degeneração e à corrupção. Pelo contrário, Smith propugna por um otimismo quanto ao curso natural das coisas, com uma crença que em muitos momentos parece se confundir com a fé no “Autor da natureza”, no “grande Diretor”, no “grande Condutor do universo”, para usar algumas expressões pelas quais Smith parece se referir a Deus. Uma das partes

em que fica mais claro este otimismo no curso natural das coisas é a passagem em que ele se refere à benevolência universal, isto é, a boa vontade humana, e principalmente sobre-humana, que não está limitada a nenhuma fronteira e que pode “abarcara a imensidão do universo”. Sobre ela, Adam Smith fala nos seguintes termos:

Essa benevolência [a benevolência universal humana], por mais nobre e generosa que seja, não pode constituir a fonte de uma felicidade sólida para um homem que não esteja plenamente convencido de que todos os habitantes do universo, os mais mesquinhos e os mais superiores, estão sob o cuidado e a proteção imediatos do grande Ser benevolente e onisciente que dirige todos os movimentos da natureza, e que está determinado, pelas suas próprias inalteráveis perfeições, a sempre manter nela a maior quantidade possível de felicidade. Ao contrário, para essa benevolência universal, a mera suspeita de um mundo órfão deve ser a mais melancólica de todas as reflexões, qual seja, o pensamento de que todas as regiões desconhecidas do espaço infinito e incompreensível possam estar ocupadas com nada mais, senão com interminável miséria e desventura. Todo o esplendor da maior prosperidade jamais poderá iluminar a tristeza com que uma idéia tão terrível deve necessariamente obscurecer a imaginação; tampouco a dor da mais aflitiva adversidade jamais poderá secar num homem sábio e virtuoso a alegria que necessariamente brota da convicção, habitual e profunda, quanto à verdade do sistema contrário. (TSM, VI.ii.3.2)

Mais adiante ainda, Smith prosseguirá falando com otimismo da máquina do universo:

A ideia desse ser divino, cuja benevolência e sabedoria fabricaram e conduziram desde toda a eternidade a imensa máquina do universo para que produzisse, em todos os tempos, a maior quantidade possível de felicidade, é sem dúvida de longe o mais sublime de todos os objetos da contemplação humana. Em comparação a este, qualquer outro pensamento mostra-se necessariamente insignificante. (TSM, VI.ii.3.5)

Agora já é possível se esboçar um quadro desse novo papel da fortuna, duplamente redefinida por Adam Smith. Em primeiro lugar, a fortuna não é mais arqui-inimiga da virtude, mas sua amiga íntima e interdependente, que a ajuda a definir, de acordo com a finalidade humana de atuação nas circunstâncias externas, quais ações devem ser consideradas meritórias e quais devem ser consideradas demeritórias, ou, em outros termos, ajuda a virtude a identificar quais são as ações efetivamente virtuosas e quais são as viciosas. Em segundo lugar, a fortuna não é mais considerada essa força degenerativa devastadora, contra a qual somente uma atitude ativa e excepcional (virtuosa) pode fazer frente. Pelo contrário, a fortuna encontra-se agora totalmente domesticada, com as rédeas

tomadas pelo “Condutor do universo”, que comanda a máquina do mundo para que ela, “em todos os tempos”, produza “a maior quantidade possível de felicidade”. Assim, muitas vezes a ação virtuosa a ser tomada será permanecer sentado, com os braços cruzados. A justiça, como se verá em capítulo próprio, consistirá neste tipo negativo de agir virtuoso.

Além disso, ao se pensar neste papel da fortuna domesticada no sistema filosófico de Smith, é importante um trecho usado por Smith para finalizar o capítulo sobre a benevolência universal, em que ele diz que: “Porém, a administração do grande sistema do universo, o cuidado da felicidade universal de todos os seres racionais e sensatos, é negócio de Deus, e não do homem” (TSM, VI.ii.3.6).

Ao juntarmos estas duas formas pelas quais Smith redesenha o conceito de fortuna, a conclusão não poderia ser outra. Muitas vezes, se deixarmos que a natureza siga seu curso livremente, a forma pela qual ela foi concebida por seu “Autor”, dotado que é de benevolência universal, a levará a sempre maximizar a felicidade. Por outro lado, se o homem se aventurar a desviar ou alterar de alguma forma o curso natural das coisas, sua intervenção tenderá, muitas vezes, a piorar uma situação que, naturalmente, já está otimizada. E mais do que isso, ainda que essa intervenção tenha uma ótima intenção, ela será julgada por seus efeitos, e não por sua intenção, de maneira que será moralmente condenável se prejudicar a otimização de felicidade que estava naturalmente configurada. Essa é a fortuna domesticada a serviço do livre comércio, como será propriamente visto no capítulo sobre a política econômica de Smith.

7.2 A concepção de virtude de Adam Smith: a virtude como uma engrenagem

Ao contrário do que ocorreu com a seção III da sétima parte de TMS, em que Smith deixou bastante clara desde a primeira edição da obra qual era sua resposta para a pergunta “a que faculdade ou poder do espírito se deve o princípio de aprovação?”, com relação à pergunta da seção II — isto é, “em que consiste a virtude?” —, Smith não havia ficado totalmente satisfeito com a resposta que havia dado. Tanto é assim que, já nos últimos anos de sua vida, em 2 de fevereiro de 1789, quase trinta anos após a publicação da primeira edição de TMS (1759), ele escreve uma carta pedindo desculpas ao editor por sua demora e comunicando que escreveu “uma sexta parte completamente nova contendo um sistema prático de moralidade, com o título “Do caráter da virtude” (“Character of Virtue”) (*Correspondence*, n. 303).

É com base nesta nova sexta parte de TMS que se procurará reconstruir a

concepção de virtude smithiana, ou seja, reconstruir a resposta que Smith dá para a sua pergunta mais importante da filosofia moral, isto é, “em que consiste a virtude?”.

Como se viu até aqui neste capítulo, Smith descreveu três sistemas morais que respondiam à pergunta “em que consiste a virtude?”, dizendo, respectivamente, que a virtude consistia (i) exclusivamente na conveniência (Platão, Aristóteles, Zenão e estoicos em geral); (ii) exclusivamente na prudência (Epicuristas); (iii) exclusivamente na benevolência (Ecléticos neoplatônicos e Hutcheson). Cada uma dessas respostas foi considerada por Smith parcialmente certa, por dizer respeito a um aspecto de fato existente da natureza humana, mas parcialmente equivocada, por se aterem a uma “visão particular da natureza”, deixando de lado outros aspectos desta mesma natureza que não poderiam ser descartados. Assim, ele pretende aproveitar esses sistemas no que têm de verdade e completá-los, um em função do outro, para conseguir um retrato fiel de o que seria a natureza moral humana e, consequentemente, em que consistiria a virtude moral. É neste sentido que se pode dizer que Smith tem uma postura eclética: ele não pretende se opor totalmente a nenhuma das respostas dadas pelas três diferentes classes de filósofos, mas apenas complementar o que naqueles sistemas ficou falho, por incompleto.

Assim, é interessante notar o paralelismo existente entre a seção II da sétima parte de TMS, em que Smith reconstrói a filosofia destes diferentes grupos, e as seções da sexta parte da mesma obra, em que Smith dá sua própria resposta. Em uma introdução de quatro linhas a esta nova parte, Smith afirma que, “quando consideramos o caráter de um indivíduo qualquer, naturalmente vemo-lo sob dois aspectos diferentes: primeiro, como pode afetar sua própria felicidade; e, segundo, como pode afetar a felicidade de outras pessoas” (TMS, VI, *Introduction*). Ou seja, Smith está participando de uma distinção, como se viu na primeira parte, já clássica para seus contemporâneos, entre as paixões sociais e as paixões egoístas. Ele as chama de paixões amáveis (as paixões endereçadas aos outros) e paixões respeitáveis (paixões endereçada a si mesmo). Entretanto, como se verá agora, Smith recoloca esta balança entre estes dois tipos de paixão (amáveis e respeitáveis) dentro de uma nova engrenagem, que contará com elementos novos que a modificarão profundamente. Com isso, Smith sofisticava profundamente o balanceamento entre os sentimentos, tornando bem mais complexo e defensável seu sistema moral do que os herdados de seus antecessores. No entanto, alguns problemas estruturais relativos à sua epistemologia ficam maquiados nesta complexidade, camuflados por baixo do novo sistema de engrenagens proposto por Smith, mas ainda irresolutos, por serem irresolúveis dentro de uma tradição de emotivismo moral.

Mas voltando ao paralelismo da seção II da sétima parte e as três seções da sexta parte, observa-se que na seção I desta Smith trata “do caráter do indivíduo na medida em que afeta sua própria felicidade; ou da prudência” — aqui, então, a correspondência seria com o capítulo da sétima parte que são tratados os epicuristas. Se na seção I Smith trata da virtude egoísta da prudência, na seção II da sexta parte ele tratará de um tipo de virtude social, a benevolência, dividindo-a em benevolências destinada aos indivíduos (capítulo I) e benevolência destinada às sociedades (capítulo II). Aqui é importante uma consideração que Smith faz na introdução da seção II. Ele indica que o caráter de um indivíduo, na medida em que pode afetar a felicidade de outras pessoas, deve ser considerado de acordo com a disposição deste indivíduo a prejudicar ou beneficiar outras pessoas. Se se tratar de uma disposição a beneficiá-las, trata-se da virtude da caridade ou da benevolência. Caso, entretanto, se trate de disposição tendente a prejudicar os outros, sem que tal disposição esteja apropriadamente embasada pelo ressentimento de uma injustiça praticada, será esta disposição ela mesma uma violação das regras de justiça, passível de ressentimento e punição. Nisto consistiria outra virtude, também ela social, a virtude da justiça, a qual Smith, entretanto, afirma que não vai estudar nesta seção II porque “os princípios sobre os quais essas regras [de justiça] são ou deveriam ser fundados são assunto de uma ciência particular, de longe a mais importante de todas, mas até aqui talvez a menos cultivada — a jurisprudência natural —, a respeito da qual não cabe a nosso tema entrar em detalhes” (TSM, VI.ii,1).

Ou seja, o quadro até agora dado divide as virtudes em (i) virtude egoísta da prudência, que diz respeito à felicidade do próprio agente virtuoso, e (ii) virtudes sociais, por se referirem à felicidade dos outros, sendo: (ii-a) virtude da benevolência, que diz respeito às ações com disposição de beneficiar ao próximo ou a uma coletividade; e (ii-b) virtude da justiça, que tem um aspecto negativo, por ser defensivo, impedindo que outras pessoas violem direitos e prejudiquem a felicidade de outras pessoas, que não será tratada propriamente nesta parte por ser, no entender de Smith, objeto próprio de uma “ciência particular — a jurisprudência natural”.

Há ainda uma seção III na sexta parte, em que então Smith dá aquela que provavelmente é sua contribuição mais original à concepção de virtude. Trata-se da virtude do autodomínio. É difícil encaixar esta virtude como uma virtude egoísta ou social, e talvez justamente nisso consista a originalidade e talvez a maior causa de sofisticação do conceito de virtude fornecido por Smith. Isto porque muitos dos contemporâneos de Smith ficavam presos a um esquema conceitual em que as virtudes egoístas e as virtudes sociais ou eram

totalmente isoladas, ou ficavam em uma constante tensão e embate. A grande ideia de Smith foi criar uma terceira espécie de virtude, que não seria propriamente nem uma virtude egoísta, nem uma virtude social, e que faria a coordenação destas demais virtudes. Assim, a virtude do autodomínio desempenha uma função muito importante no sistema moral smithiano, cabendo a ela este papel de coordenação das demais.

A concepção de virtude do sistema moral smithiano seria, assim, uma espécie de engrenagem, em que cada virtude atua em uma determinada área, e acaba funcionando como balanceamento e contrapeso para as demais virtudes. No que toca à felicidade do próprio agente, por exemplo, a virtude responsável seria a prudência. No que tange à felicidade das demais pessoas, deve-se analisar se a ação virtuosa procura, de um lado, fazer um bem a tais pessoas, o que não lhe seria exigível, ou, de outro, se abster de fazer um mal, o que, aqui sim, seria coercitivamente exigível. No primeiro caso, a virtude responsável seria a benevolência; no segundo, a justiça. Por fim, coordenando todas estas virtudes, de maneira que as paixões não tornem difícil a sua realização, existiria a virtude do autodomínio, que seria a responsável por refrear os excessos de quaisquer uma das demais virtudes, a fim de que a expressão dos sentimentos morais se dê da forma social mais conveniente possível.

Ao conceber um sistema em que a virtude não se esgota em um tipo específico de virtude, Smith acredita estar dando um passo importante na ampliação do tratamento da natureza humana em todos os seus aspectos importantes. Estaria, assim, corrigindo as imperfeições das três classes filosóficas que descreve na sétima parte, mostrando como cada uma delas de fato acertou em prever um aspecto particular da natureza, mas errou ao esquecer-se dos demais. Passa-se, a seguir, à análise de cada uma dessas virtudes dentro do sistema de moralidade prática concebido por Smith.

7.2.1 Das virtudes respeitáveis

7.2.1.1 Da virtude respeitável da prudência

Haveria, então, um aspecto do caráter do indivíduo que se relacionaria diretamente com sua própria felicidade. Este aspecto seria governado pela virtude da prudência. Para Smith, é, na verdade, o próprio objeto de cuidar de si mesmo de maneira circunspecta e cuidadosa que define a prudência. É neste sentido que ele diz que: “uma conduta sábia e judiciosa, quando orientada para propósitos maiores e mais nobre do que cuidados com a

saúde, fortuna, posição, reputação do indivíduo, não raro é propriamente chamada de Prudência.” (TSM, VI.i.15).

Smith está na passagem citada acima fazendo dois movimentos em direção contrária. Por um lado, ele procura alargar um pouco o conceito de virtude dos antigos epicuristas, tal como ele os entendia, afirmando que não seriam objetos naturais primários de desejo e aversão apenas os prazeres e dores corporais. Por essa razão, inclui entre os objetos da prudência propriamente dita não só a saúde, mas também “fortuna, posição, reputação do indivíduo”. Como vimos ao comentar a exposição de Smith sobre os epicuristas, sua principal crítica a eles era ao fato de verem apenas os prazeres e dores corporais como objetos primários de desejo e aversão naturais. Smith não se retinha muito ao fato de os epicuristas não verem a virtude como um bem em si, mas sim como um bem à medida que é o melhor meio para se conseguir bem-estar e segurança físicos, que levaria a prazeres e evitaria dores corporais. Smith não consegue criticar a virtude vista apenas como um meio, e não como um bem em si, justamente por sua opção epistemológica moral pelo emotivismo. Mas o que Smith pretende criticar nos epicuristas é a limitação muito grande e inadequada de quais seriam os objetos primários de desejo natural. Para Smith, é “extraordinário” o fato de Epicuro, “descrito como das pessoas das mais amáveis maneiras”, não ter atentado para o fato de que as repercussões sociais do agir virtuoso ou vicioso seriam tão ou mais desejáveis ou evitáveis do que os possíveis prazeres e dores físicas que poderiam advir de tais condutas. Assim, por um lado, quando comparado à maneira como via os epicuristas, Smith busca ampliar o leque de objetos primários naturalmente desejados. A reputação, a posição e a honra, por exemplo, seriam visados como objetos próprios de desejo, e não apenas como objetos desejáveis em decorrência do prazer corporal que possam proporcionar. Isto, considerar tais objetos como fins em si mesmos, a escolha epistemológica de Smith pelo emotivismo o permite fazer mantendo a coerência, uma vez que estaria apenas observando que a natureza moral humana tem tais bens como desejáveis por si. O mesmo não ocorre com considerar a virtude como um bem em si mesmo, visto que a virtude seria o próprio funcionamento desta natureza moral humana, a qual, se funciona bem ou mal, isso se deve antes a uma propriedade ou impropriedade orgânica do que a um ato decisório livre do agente, e, portanto, meritório ou demeritório.

O segundo movimento que Smith está realizando é reservar ao termo “prudência” um sentido mais restrito do que pretendia certa tradição filosófica, a tradição aristotélico-tomista. Em seu sentido estrito a prudência seria apenas o aspecto cuidadoso, vigilante,

circumspecto, pelo qual o agente deve estar atento para evitar riscos muito grandes ou desnecessários. Com isso se ressalta o aspecto de cautela e de precaução que o termo “prudência” adquiriria em seu significado moderno. Smith está querendo deixar claro que, quando se refere à prudência na seção I da sexta parte, refere-se exclusivamente à prudência neste sentido moderno, e não no sentido bem mais completo e complexo de prudência que era usado pela tradição aristotélico-tomista.

Nesta tradição, a prudência é a habilitação para uma pessoa se governar e se disciplinar pelo uso da razão, em seu aspecto prático. A prudência seria, assim, a maneira pela qual uma pessoa poderia julgar entre a virtude e o vício, não de maneira teórica e abstrata, mas em um dado momento e situação prática. Já se viu que para Aristóteles a virtude é, por um lado, um meio entre dois extremos viciosos (a coragem, por exemplo, é um meio-termo entre a covardia e a temeridade), e, por outro, uma excelência em se identificar, avaliar e decidir pelo ponto exato de equilíbrio virtuoso entre estes extremos viciosos. Este último sentido de prudência — excelência em se reconhecer o ponto preciso em que consiste a virtude — é o sentido dado pela tradição aristotélico-tomista. A prudência teria um caráter eminentemente regulador das demais virtudes. Embora ela tenha um aspecto prático inegável, dado que sua função seria justamente avaliar e decidir o ponto de equilíbrio virtuoso em uma dada situação prática, ela não estaria própria e automaticamente ligada à ação, estando mais ligada ao conhecimento. Por isso, era considerada uma virtude intelectual. Seria como se a prudência fosse ao mesmo tempo uma virtude intelectual, mas fosse condição para as demais virtudes. Funcionando como a reta razão, a prudência é a condição de existência das virtudes morais. Mas, ao mesmo tempo, é a única das virtudes intelectuais que, para existir, dependeria das virtudes morais.⁸⁹

⁸⁹ Respondendo à pergunta “se a virtude intelectual pode existir sem moral”, a que se propõe no art. 5º da questão 58 (“A distinção entre virtudes morais e intelectuais”) da Suma Teológica, Tomás de Aquino responde que: “Solução: Todas as virtudes intelectuais, menos a prudência, podem existir sem as virtudes morais. E a razão é que a prudência é a razão reta dos nossos atos, e não só universalmente, mas também na ordem particular a que pertencem os atos. Ora, a razão reta supõe princípios donde parta. Logo, em relação ao particular, é necessário a razão proceder de princípios, não só universais, mas também particulares. Ora, em relação aos princípios universais reguladores dos seus atos o homem se comporta retamente pelo intelecto natural dos princípios, pelo qual sabe que não deve praticar nenhum mal; ou ainda por alguma ciência prática. Isto porém, não basta para raciocinar sobre casos particulares. Pois acontece às vezes, que o princípio universal, de que agora tratamos, conhecido pelo intelecto ou pela ciência, oblitera-se num caso particular, por influência de alguma paixão. Assim, ao vencido pela concupiscência parece-lhe bem o que deseja, embora vá contra o juízo universal da razão. E portanto, assim como nos dispomos, para proceder retamente, em relação aos princípios universais, pelo intelecto natural ou pelo hábito da ciência; assim também, para procedermos retamente, em relação aos princípios particulares reguladores dos nossos atos, que são os fins, é necessário sejamos aperfeiçoados por certos hábitos, que, de certo modo, nos tornam conatural o julgamento reto do fim. E isto se dá pela virtude moral. Pois, o virtuoso julga retamente do fim da virtude, porque, tal como somos, tal se nos afigura o fim, como já se disse. Logo, a razão reta dos nossos atos, que é a prudência exige tenhamos a virtude moral”.

O termo nos textos de Aristóteles era *phronesis*, e seria traduzido e apropriado por pensadores da Idade Média, como Ambrósio, Agostinho, e Tomás de Aquino pelo termo latino *prudentia*. De certa maneira, boa parte do significado do termo “prudência” nesta concepção antiga se confunde com a própria racionalidade prática. Na passagem citada de Smith vemos que ele está tendo o cuidado de afastar este sentido do seu uso do termo “prudência”, deixando claro que o usa no sentido que os modernos lhe emprestaram, como “cautela”, “vigilância” e “circunspeção”. Ele aponta que a prudência no outro sentido praticamente se confundiria com o próprio conceito de “virtude”. Mas aqui ele faz questão de retirar o aspecto de racionalidade prática que a prudência no sentido antigo tinha, dando a ela, neste sentido mais amplo, o significado que ele próprio pretende dar ao termo “virtude”. Por isso ele afirma que:

falamos da prudência do grande general, do grande estadista, do grande legislador. Em todos esses casos, à Prudência se combinam muitas virtudes maiores e mais esplêndidas: valor, ampla e forte benevolência, um sagrado respeito às regras de justiça, e tudo isso amparado por um grau apropriado de domínio de si. Essa prudência superior, quando transportada para o mais alto grau de perfeição, necessariamente supõe a arte, o talento, e o hábito ou disposição de agir com a mais perfeita conveniência em todas as possíveis circunstâncias e situações. Supõe necessariamente a extrema perfeição de todas as virtudes intelectuais e morais. É a melhor cabeça unida ao melhor coração. É a mais perfeita sabedoria combinada com a mais perfeita virtude. (TSM, VI.i.15)

Ou seja, a este outro uso do termo “prudência”, que não seria mera cautela e circunspeção, Smith atribui seu próprio significado de “virtude”, que será um contrabalanceamento da prudência em sentido estrito, da “ampla e forte benevolência”, do “sagrado respeito às regras de justiça” e “tudo isso amparado por um grau apropriado de domínio de si”. As quatro virtudes que Smith pretendia ver contrabalanceadas em um sistema de engrenagens (prudência em sentido estrito, benevolência, justiça e autodomínio) estariam presentes neste sentido impróprio, mais amplo, da virtude da prudência. E ela seria esvaziada de seu aspecto decisório de racionalidade prática, pois Smith não conta mais com ele, tendo deliberadamente o descartado ao assumir o emotivismo moral como escolha epistemológica.

Recapitulando, portanto, os dois movimentos que Smith está realizando na passagem citada. Por um lado, ele procura rever o conceito de prudência por ele atribuído aos epicuristas. Não seriam objetos primários de desejo e aversão naturais apenas os prazeres e dores corporais, mas também as repercussões sociais do agir virtuoso ou vicioso.

Por outro lado, ele pretende manter um conceito estrito de prudência, como acreditava que os epicuristas fizeram, sem aderir ao conceito de prudência (*prudentia*) da tradição aristotélica-tomista. A prudência para tal tradição necessariamente remetia à existência de uma racionalidade prática, que Smith rejeitava. Assim, para esta tradição, a própria excelência da virtude consistia, em grande medida, no exercício pratico-racional preciso de se identificar e decidir pelo ponto de equilíbrio virtuoso de uma dada situação prática. Smith esvazia este aspecto decisório do conteúdo de virtude, ao atribuir a identificação de uma ação virtuosa à imediaticidade de nossos sentimentos morais. E, com isso, procura ver na virtude um sistema de contrapesos entre diversas virtudes, contrapeso este que não mais seria realizado por uma atividade pratico-racional da virtude da justiça, mas pela contraposição de virtudes obtidas, todas elas, de forma sentimental. O antigo sentido de prudência se confundiria, para Smith, com a mais perfeita virtude, mas virtude aqui esvaziada de seu aspecto decisório de racionalidade prática, e entendida como o mero contrapeso de quatro virtudes (prudência em sentido estrito, benevolência, justiça e autodomínio), acessíveis todas elas de forma imediata através dos sentimentos morais.

Dessa maneira, em certo sentido Smith se apegava ao significado que os epicuristas, segundo ele, teriam dado ao termo “prudência”, afastando-se da tradição aristotélica-tomista; por outro lado, no entanto, ele procura revisá-lo de dentro, apenas o reformando para que passem a ser objeto natural primário de desejo e aversão não só os prazeres corporais, mas também a repercussão social da ação, como, por exemplo, a reputação, a honra e a posição social.

Com relação a este último ponto, de inclusão da repercussão social das ações virtuosas ou viciosas como objetos primários de desejo ou aversão natural, é preciso que se note que isso não atenta contra o caráter egoísta, ou, melhor dizendo, egocêntrico, da virtude da prudência. O agente moral que é prudente age de maneira virtuosa esperando não só alcançar prazer físico e evitar dor, mas também alcançar prestígio social e evitar infâmia e desonra. Mas, embora esteja incluído um âmbito social na preocupação do agente, ela permanece sendo uma motivação autocentrada em seu próprio bem-estar, que apenas agora não seria somente físico, mas também social. Também se deve notar que o simples fato da ação ser autocentrada não lhe retiraria, por si só, um eventual mérito moral a ela atribuível. Smith pretende retirar a carga semântica negativa normalmente imposta ao termo “egoísta”. Para ele, é possível, sim, que haja mérito moral em uma ação praticada apenas visando à felicidade do próprio agente. E esse capítulo, sobre a virtude da prudência, seria justamente a demonstração de como o espectador imparcial se sente capaz de aprovar

as ações vigilantes, cautelosas, precavidas e circunspectas de um agente prudente.

Smith explica que inicialmente “a conservação e o estado saudável do corpo parecem ser objetos que a natureza primeiramente recomenda ao cuidado de cada indivíduo”. As primeiras lições da infância seriam, portanto, principalmente destinadas a “ensinar a como manter-se afastado da via dos danos”. Ao crescer um pouco mais o homem entende que “algum cuidado e previsão são necessários para prover os meios de satisfazer esses apetites naturais [calor, frio, fome, sede]”. Na orientação adequada deste cuidado e previsão consistiria a “arte de conservar e intensificar o que se chama de fortuna externa”. Mais adiante do curso da vida humana, então, Smith observa que “não podemos viver muito neste mundo sem perceber que o respeito de nossos iguais, nosso crédito e posição na sociedade em que vivemos, dependem muito do grau em que possuímos, ou em que se supõe que possuímos, essas vantagens [da fortuna externa]”. Assim, passamos logo a desejar nos tornar objeto adequado desse respeito social, de alcançar o crédito e posição social entre nossos iguais, este que, para Smith, seja “talvez o mais forte de todos os nossos desejos”. Esse desejo de prestígio e reconhecimento social nos “suscita e exaspera nossa preocupação de alcançar as vantagens da fortuna mais do que o desejo de suprir todas as necessidades e comodidades do corpo, quase sempre muito fáceis de se suprir” . (TMS, VI.i.3). A busca pelas vantagens da fortuna passa a ser, então, objeto de motivação central para o homem prudente. Além disso, o crédito e a posição social também dependem muito de um outro fator, “que o homem virtuoso desejaria que dependessem inteiramente”: o caráter e a conduta de uma pessoa.

Ou seja, até aqui, Smith disse que, para além das necessidades corporais imediatas, que são quase sempre fáceis de se suprir, o homem passa a ter a necessidade da previsão e cuidado para se alcançar meios que dificultem situações futuras de carência. E na habilidade de lidar com tal previsão e cuidado depende boa parte da consideração e prestígio social que ele logrará, ao lado, também, da consideração social de seu caráter e conduta. Como o desejo por prestígio e reconhecimento é “talvez o mais forte de todos os nossos desejos”, passamos a buscar as vantagens da fortuna externa e o reconhecimento por um caráter e conduta virtuosos.

Desta maneira, “o cuidado da saúde, da fortuna, da posição e da reputação do indivíduo — objetos dos quais se supõe que dependam principalmente seu conforto e felicidade nesta vida — é considerado a empresa própria daquela virtude comumente chamada de prudência”. (TSM, VI.i.1). Ou seja, a virtude da prudência tem um campo de atuação próprio, que se relaciona ao ser humano considerando sua própria felicidade, e,

buscando angariar os meios para alcançá-la, são seus objetos naturais de desejo a saúde, a fortuna e o respeito social.

A segurança é o primeiro e principal objeto da prudência, mas não é o único. A segurança é “antes cautelosa do que empreendedora, e mais preocupada em conservar as vantagens que já possuímos do que disposta a nos incitar à aquisição de vantagens ainda maiores” (TSM, VI.i.6). Assim, a fortuna, para o homem prudente, seria buscada por métodos que não o exporiam ao risco, como melhorar o conhecimento e a habilidade em seu negócio ou profissão, que deve ser exercido com constância e diligência, e conservando as despesas em um nível de frugalidade ou até de parcimônia.

Outras características do homem prudente seria “estudar séria e determinadamente para entender o que professa entender”, pois sua reputação é demasiado importante para ser colocada em risco. Além disso, ele é “sempre sincero”, pois “sente horror ao mero pensamento de expor-se à desgraça que se segue da descoberta de uma falsidade”. (TSM, VI.i.8). Mas sua sinceridade não quer dizer que seja sempre franco ou aberto, pois, sendo cauteloso em suas ações, “também é reservado em seu discurso”, sem expressar precipitada ou desnecessariamente sua opinião sobre pessoas e coisas. Embora não discursar brilhantemente, sua palestra, nas palavras de Smith, “é sempre perfeitamente inofensiva”, odiando a ideia de ser considerado petulante ou grosseiro, sem nunca ser impertinente, e preferindo sempre “colocar-se antes abaixo do que acima dos seus iguais” (TSM, VI.i.10). Seu senso de decência e escrúpulos chega a ser “quase religioso”, respeitando também todo o decoro e cerimoniais socialmente estabelecidos. Com respeito a isto, Smith diz que o homem prudente:

oferece um exemplo muito melhor do que com frequência oferecem homens de talentos e virtudes bem mais esplêndidos, os quais, em todos os tempos — desde Sócrates a Aristipo, até o Dr. Swift e Voltaire, desde Filipe e Alexandre, o Grande, até o grande czar Pedro de Moscou — muitas vezes se destacaram pelo mais impróprio, até mesmo insolente, desprezo por todo o decoro comum à vida e à palestra e, por isso, ofereceram o mais pernicioso exemplo a quem, desejando parecer-se a eles, não raro se contenta em imitar suas loucuras, sem tentar atingir sua perfeição. (TSM, VI.i.10)

Embora não seja dos mais sensíveis, o homem prudente é capaz de manter amizades. Mas suas amizades não contam com aquela “afeição ardente e apaixonada” da juventude e da inexperiência, pelo contrário, é uma “ligação sossegada, mas constante e fiel, com poucos companheiros bem examinados e escolhidos”. Apesar desta capacidade de

manter longas, sossegadas e duradouras amizades, o homem prudente “nem sempre está muito disposto a uma sociabilidade geral”, pois a conduta desregrada que ambientes festivos tendem a favorecer poderia “interferir na regularidade de sua temperança, interromper a constância de sua diligência ou perturbar o rigor de sua frugalidade”. (TSM, VI.i.9).

Assim, de maneira geral, marcaria a vida do homem prudente “seu constante sacrifício ao conforto e regozijo do presente pela expectativa provável de conforto e regozijo ainda maiores num tempo mais remoto, mas mais duradouro”. Entretanto, este sacrifício constante encontraria, na visão de Smith, amparo e recompensa “pela inteira aprovação do espectador imparcial, e pelo representante do espectador imparcial, o homem que o peito encerra” (TSM, VI.i.11). Tal aprovação se deveria ao fato de que “o espectador imparcial não se sente exaurido pelo presente labor dos homens cuja conduta examina; tampouco se sente solicitado pelos chamados importunos de seus apetites presentes”. Assim, o árduo trabalho presente e o sacrifício de conforto e regozijo atual parecem, aos olhos do espectador imparcial, leves e adequados. Pois, para o espectador imparcial, o presente dos homens que examina e seu futuro são “quase iguais: vê-os quase à mesma distância, e afetam-no quase da mesma maneira” (TSM, VI.i.11). Apesar disso, o espectador imparcial tem consciência de que, para o agente envolvido na situação, “presente e futuro estão longes de ser iguais”, afetando-o naturalmente de forma muito distinta. Desta forma, “o espectador imparcial só pode aprovar e até aplaudir o esforço adequado de autodomínio que o torna capaz de agir como se sua situação presente e futura o afetasse quase da mesma maneira que afetam a ele”, espectador imparcial. Desta maneira, conseguir entender que o conforto atual deve ser sopesado com um conforto futuro, que, por ser provavelmente maior e mais duradouro, deve ser escolhido é algo que o espectador imparcial, segundo Smith, aprovaria e até aplaudiria.

Há, entretanto, um outro aspecto que faz com que a prudência, por mais que seja respeitada e aprovada, jamais seja considerada das virtudes “mais caras ou mais nobres”. O homem prudente “não se predispõe a se sujeitar a uma responsabilidade que não tenha sido imposta por seu dever” (TSM, VI.i.13). O próprio caráter precavido, cuidadoso e cauteloso do homem prudente faz com que assumir gratuitamente deveres que não lhe incumbiam seja tido como uma ação arriscada, afinal, nunca se sabe o futuro. Ele confina-se, assim, em seus próprios negócios, somente deles saindo quando for chamado por um dever. Se for chamado, por exemplo, ao exercício de um cargo público, não declinará de seu dever, caso haja; mas, se houvesse possibilidade, “lhe agradaria muito mais que outra pessoa

administrasse os assuntos públicos a ter ele mesmo o trabalho, a responsabilidade de os administrar”. Por fim, conclui Smith, “no fundo de seu coração, preferiria o deleite impassível da tranquilidade segura, não apenas a todo vão esplendor da ambição bem-sucedida, mas à glória sólida e real de realizar as maiores e mais magnânimas ações” (TSM, VI.i.13).

Este caráter acanhado, até mesmo mesquinho, que governa os homens que são apenas prudentes faz com que a prudência seja uma virtude respeitável, mas nunca das virtudes mais caras ou mais nobres. O espectador imparcial veria a respeitável prudência com uma estima fria, e não com uma admiração ardente, como se dará com algumas outras virtudes.

7.2.2 Das virtudes sociais

Smith principia a seção II da sexta parte dizendo que “o caráter de cada indivíduo, na medida em que pode afetar a felicidade de outras pessoas, deve fazê-lo pela sua disposição seja de prejudicar, seja de beneficiá-las” (TSM, VI.ii.1). Com efeito, Smith encontrará uma enorme diferença entre a disposição de uma ação viciosa tendente a prejudicar outras pessoas e a ação virtuosa tendente a beneficiá-las. Não se tratará, meramente, de inverter os sinais, sendo uma negativa e a outra positiva. Caso o dano que se pretenda fazer ao se buscar prejudicar outras pessoas seja um dano positivo, real e contra pessoas, como se verá particularmente no próximo capítulo, não será meramente uma ação que não encontrará aprovação no espectador imparcial. Para Smith, ela encontrará um tipo muito particular de desaprovação, que permitirá retirar desta espécie de desaprovação uma série de importantes consequências sociais e morais.

Por ora, entretanto, basta dizer que a distinção que Smith vê entre uma ação que tenha tendência a beneficiar pessoas e outra que tenha tendência a prejudicá-las (desde que tal prejuízo seja positivo, real e contra pessoas determinadas) não ensejará uma simples troca de sinais, sendo uma aprovável e a outra apenas desaprovável, sendo uma meritória e a outra apenas demeritória. A distinção irá muito além disso, tanto é assim que a cada uma dessas situações corresponderá uma virtude própria e particular, com uma lógica distinta governando cada uma destas duas virtudes. A ação com tendência benéfica fará parte do campo de atuação da virtude da benevolência, com sua lógica própria. A ação com tendência prejudicial (desde que tal prejuízo tenha as características do dano acima referidas e examinadas no próximo capítulo) será objeto de atuação da justiça, que visa

precisamente impedir e evitar que tal prejuízo ocorra, ou, caso não seja possível, punir o causador do prejuízo ocorrido. A justiça será uma virtude que terá uma lógica muito própria de funcionamento, fazendo com que esta distinção de Smith entre ações tendentes a causar um bem e ações tendentes a causar um mal (positivo, real e contra pessoas determinadas) seja fundamental em sua filosofia moral, por apontar para um tratamento de diferentes virtudes que funcionam com lógicas bastante distintas entre si.

7.2.2.1 Da virtude social da justiça

Como se viu, o próprio Smith preferiu não tratar a virtude da justiça na sexta parte de TMS, justificando que “os princípios sobre os quais essas regras [de justiça] são ou deveriam ser fundados são assunto de uma ciência particular, de longe a mais importante de todas, mas até aqui talvez a menos cultivada — a jurisprudência natural —, a respeito da qual não cabe a nosso tema entrar em detalhes” (TSM, VI.ii.2). Daqui se vê, em um só tempo, por um lado, a importância que Smith atribuía à virtude da justiça e à ciência particular que a tem por objeto — a jurisprudência natural —, e, por outro, a peculiaridade e particularidade com que Smith via tal virtude.

Assim, embora queiramos deixar claro que a virtude da justiça encontra-se dentro deste sistema policêntrico de virtudes que Smith montou para fornecer sua própria resposta à pergunta “em que consistiria a virtude?”, preferimos respeitar a peculiaridade com que Smith tratou a justiça e, assim, a ela foi reservado um capítulo à parte — o próximo. Isto se justifica também por ser a justiça em Smith o tema central da presente pesquisa, merecendo tratamento pormenorizado.

Por ora, entretanto, basta que se diga que, se por um lado há uma virtude egoísta (egoísta no sentido de afetar apenas a própria felicidade do agente), que é a prudência, por outro lado há duas virtudes sociais (sociais no sentido de afetar a felicidade de outras pessoas, que não o agente), a benevolência, que trata das ações tendentes a beneficiar outras pessoas, e a justiça, que trata de impedir ou punir as ações tendentes a causar prejuízo (um tipo específico de prejuízo, como se verá) a outras pessoas. Esta última será vista no próximo capítulo.

7.2.2.2 Da virtude social da benevolência

Smith começa o tratamento da virtude da benevolência se remetendo aos estoicos,

ao lembrar que eles costumavam dizer que todo homem é “primeiro e principalmente recomendado a seu próprio cuidado”, e isso justamente porque “todo homem é certamente, em todos os aspectos, mais adequado e capaz de cuidar de si mesmo do que qualquer outra pessoa”, por sentir “seus próprios prazeres e dores mais intensamente do que as outras pessoas” (TSM, VI.ii.1.1.1).

Em seguida, depois de si mesmo, são objeto de afetos mais fortes “os membros de uma mesma família”, isto é, os pais, os filhos, os irmãos e as irmãs, pois é sobre essas pessoas que terá “natural e comumente” maior influência a conduta do agente sobre sua “felicidade ou desgraça”. Além disso, o agente “está mais habituado a simpatizar com elas; conhece melhor como provavelmente tudo as afetará, e sua simpatia por elas é mais precisa e determinada do que pode ser com a maior parte das outras pessoas. Em suma, é mais próxima do que a que ele sente por si mesmo” (TSM, VI.ii.1.1.2). Mesmo dentro da família há uma certa ordem natural de simpatia, com uma intensidade maior, segundo Smith, da simpatia dos pais para os filhos do que o contrário, pois “a existência do filho, durante algum tempo após ter vindo ao mundo, depende inteiramente do cuidado dos pais; a dos pais não depende naturalmente do cuidado dos filhos”, de que decorreria o fato de os pais desenvolverem uma simpatia maior com relação aos filhos, do que estes para com os pais. Assim, a intensidade da simpatia seria, em primeiro lugar, aquela que vem da direção dos pais para filhos e, em segundo lugar, a que vem da direção dos filhos para os pais. Após isso, viriam as relações entre os irmãos e irmãs, que seriam, segundo Smith, “as primeiras amizades”, “contraídas quando o coração é mais suscetível desse sentimento” e também por ser sua concordância “necessária para a tranquilidade e felicidade” da família. Após viriam os filhos de irmãos e irmãs, unidos pela amizade que continua a existir entre seus pais, mesmo após se separarem em diferentes famílias. A concordância entre primos fortalece a amizade entre os pais e os irmãos, e a discórdia a enfraquece, de maneira que também é importante que haja tal simpatia. Entretanto, como raramente primos vivem em uma mesma família, o que torna o contato menos frequente, também a simpatia mútua entre primos seria menos necessária, menos habitual, e, conseqüentemente, mais fraca que a de irmãos e irmãs. Smith prossegue ainda falando dos filhos de primos, que, sendo ainda menos unidos, acabam tendo sendo ainda menos objeto de afeto uns dos outros, dado que “o afeto diminui gradualmente na medida em que a relação se torna mais e mais remota” (TSM, VI.ii.1.1.6).

Smith passa então a explicar o que entende por “afeto”, dizendo que “o que se chama de afeto nada é, na realidade, senão simpatia habitual”. Assim, haveria uma

gradação da simpatia mútua e nisso consistiriam os diferentes graus de afeto que julgamos ter por diferentes pessoas. O fato de nos alegrarmos ou nos incomodarmos mais ou menos com a felicidade ou a desgraça de diferentes pessoas seria o que chamaríamos de maior ou menor grau de afeto. Smith não está dizendo que haja algo biológico ou de qualquer outra natureza que fizesse com que sintamos por pessoas da nossa família uma simpatia maior do que com o restante da humanidade. Seu critério para a existência de maior ou menor simpatia mútua é apenas o de exposição habitual a situações que geralmente criam esta simpatia, razão pela qual “estando os parentes usualmente colocados em situações que naturalmente criam essa habitual simpatia, espera-se que um grau adequado de afeto ocorra entre eles” (TSM, VI.ii.1.1.8).

Este é realmente o critério fundamental a ser indicado neste ponto: a criação de uma situação estrutural habitual tende a gerar um maior ou menor nível de simpatia habitual, e, conseqüentemente, a gerar um maior ou menor grau de afeto entre as pessoas. Um ser cuja existência depende inteiramente de você é uma situação que tende a fazer com que sua simpatia por este ser seja do maior grau possível (é preciso se atentar para os diferentes tipos de choro, a indicar fome, dor ou somente sono de um bebê, por exemplo). Depois, o convívio sob um mesmo teto, com a felicidade da família dependendo da concordância entre duas pessoas, tende a gerar um grau de afeto muito grande. Depois as relações familiares que, embora um pouco mais distantes e menos frequentes, fazem com que boa parte da vida social seja ajudada ou atrapalhada por um bom relacionamento.

Essa mesma lógica pode se expandir a grupos cada vez menos próximos, a mostrar que as circunstâncias de vida compartilhada geram um maior grau de simpatia e, conseqüentemente, de afeto. Pessoas que vivem em um mesmo bairro, compartilham dos problemas e das vantagens daquele bairro e entendem, portanto, melhor um ao outro. Assim, se poderia prosseguir, falando de estado, de país. Por exemplo, ao se pensar na relação de duas pessoas de diferentes países, um fator fundamental que pode aumentar ou diminuir a simpatia entre elas, e, conseqüentemente, a afeição, é o fato de compartilharem ou não um mesmo idioma. Ou, talvez em menor medida, terem uma história semelhante. Enfim, há diversas situações que podem ajudar ou atrapalhar a criação de uma simpatia mútua e, conseqüentemente, um maior ou menor grau de afeto.

Começa a se sugerir, então, o que Smith pretende fazer nesta seção II da sexta parte, em que se propôs a tratar da benevolência. Smith está desenhando uma série de círculos concêntricos, que têm o agente moral como ponto nuclear. Quanto mais próximo do núcleo e mais restrito o círculo, maior o grau de simpatia e, por consequência, maior o grau de

afeição mútua entre os elementos do círculo. Assim, haveria comumente o círculo dos pais e filhos, depois o círculo um pouco mais amplo abrangendo também os irmãos, depois um ainda mais amplo, abrangendo tios, sobrinhos e primos, e assim por diante.

A própria estrutura da sexta parte, especialmente de sua seção II, é montada desta forma, descrevendo cada vez círculos mais amplos e menos intensos de simpatia. Antes de entrar nestes círculos de simpatia, Smith descreve na seção I a virtude egoísta da prudência, que seria aquela em que o indivíduo é primeiramente dedicado ao seu próprio cuidado. Assim, a virtude da prudência se referiria ao ponto nuclear do sistema concêntrico, com o agente responsável por agir de acordo com a procura da sua felicidade. Já na seção II, onde, ao tratar da benevolência, de fato começam os círculos concêntricos, Smith inicia o capítulo I tratando dos “indivíduos que são recomendados aos nossos cuidados e atenção” referindo-se, particularmente, às pessoas de uma mesma família, especialmente às crianças quando pequenas, que merecem um cuidado todo especial, e alargando um pouco a abrangência deste círculos, mas não muito. Já no capítulo II, ele tratará “da ordem em que as sociedades são por natureza recomendadas à nossa beneficência”, em que tratará particularmente da simpatia e afeição que deveriam existir entre membro de uma mesma comunidade política, que compartilham um mesmo idioma, uma mesma história, enfim, um mesmo referencial cultural que facilitaria o desenvolvimento de uma simpatia mútua, menos forte do que aquela existente entre membros de uma mesma família, mas mais forte do que aquela existente entre membros de sociedades estrangeiras. Por fim, no capítulo III Smith tratará “Da benevolência universal”, que seria a afeição decorrente da simpatia entre pessoas pertencentes a sociedades mais amplas do que nosso país, podendo chegar a abranger, até mesmo, a felicidade de todo o universo.

Mas o que Smith estava exatamente tentando fazer quando estabelece este vínculo estrito entre simpatia mútua e afeição? Para se responder a esta pergunta, é preciso retomar dois pontos que foram tratados nas três diferentes classes de filósofos e seus conceitos de virtude, um referente aos estoicos, outro, a Hutcheson.

Primeiramente, é preciso dizer que a ideia de círculos concêntricos de preocupação do agente moral tem uma origem filosófica bastante clara, o conceito de *oikeiosis* dos estoicos. Trata-se de um termo que, como tem um significado muito específico, é difícil de ser traduzido. Há dois principais significados que poderiam a ele ser atribuídos, (i) uma ligação ao que é apropriado; e (ii) uma relação de afeição. De fato, Smith se apropriará do termo estoico *oikeiosis* nestes dois significados, mas em momentos distintos de sua resposta à pergunta “em que consiste a virtude?”. Ao tratar da virtude do autodomínio, que

será vista logo a seguir, ele se valerá do primeiro significado, entendendo que a conveniência (propriedade) de uma ação é uma das medidas para se entender sua qualidade de virtuosa ou viciosa. Mas aqui, ao tratar da virtude da benevolência, Smith se aterá especialmente a este segundo sentido, o sentido de relação de afeição.

Embora Smith não cite o termo estoico *oikeiosis*, a maneira como ele começa o capítulo I é uma clara referência a ele. Os estoicos entendiam que os seres humanos são primeiramente recomendados a seu próprio cuidado, de maneira que o agente moral é a pessoa que melhor pode saber como se sente, o que deseja e o que precisa. Esta de fato seria parte do significado de *oikeiosis*, que é por isso frequentemente tratado como autopreservação. Mas esta é apenas parte de seu significado. O restante seria mostrar que o cuidado do ser humano avança em círculos que, tendo como centro o agente e sua preocupação com a autopreservação, vai em um primeiro momento em direção às pessoas mais próximas, formando um círculo mais restrito, e avança paulatinamente — nossos vizinhos, nossos compatriotas, o sentimento de humanidade em geral — em direção a círculos mais amplos menos restritos e mais distantes, em que haveria um grau de afeição cada vez menor. Os estoicos reconheciam esta tendência natural do ser humano a se afeiçoar às pessoas e aos círculos de amizade e convivência mais próximos, e nisto de fato Smith se apropriou de seu conceito.

Há, entretanto, um deslizamento importantíssimo, que gera uma discordância fundamental entre a filosofia moral estoica e a filosofia moral smithiana no que toca a esta afeição gradual pela proximidade. Os estoicos possuíam uma teoria normativa que entendia que o ser humano, como ser racional que é, não estaria preso ao fatalismo de ter que determinar suas ações de acordo com essa afeição natural que as pessoas mais próximas de fato nos suscitam. Pelo contrário, o comportamento ético seria justamente ir em direção contrária a estes círculos de afeição, fazendo com que eles colapsem em um grande círculo, que comporia o todo cuja prosperidade e felicidade sim deveria ser buscada a todo custo.

Isto foi visto, de maneira breve, quando se tratou da leitura de Smith dos estoicos. Smith reconhece que os estoicos, embora vissem como objetos primários recomendados pela natureza a “prosperidade de nossa família, de nossos parentes, de nossos amigos, nosso país, a humanidade e o universo em geral”, entendiam que haveria uma gradação entre estas diferentes prosperidades, de maneira que “a natureza nos teria ensinado que, assim como a prosperidade de dois era preferível à de um só, a de muitos, a de todos, deveria ser infinitamente superior” (TSM, VII.ii.1.18). E, por essa razão, sendo cada um de nós apenas um, sempre que houvesse disputa entre nossa prosperidade particular e a

prosperidade de um universo mais amplo (“quer com o todo, quer com parte significativa do todo”), seria preferível a segunda e mais abrangente prosperidade, devendo ela ser escolhida por nós, mesmo em nosso prejuízo. Ou seja, embora haja uma propensão natural do ser humano a se afeiçoar ao que lhe é mais próximo, há, por outro lado, o entendimento racional de que a prosperidade de um todo mais amplo deve ser preferível à de uma parte mais restrita. E o comportamento virtuoso deveria se pautar por essa inteligência normativa, e não tratar a tendência natural de afeição por proximidade como se fosse uma determinação fatalista e inescapável da natureza. A conformidade com a natureza deveria ser entendida, como visto, sob perspectiva, de maneira que um pé, que isoladamente considerado deve naturalmente estar limpo, quando considerado dentro de um contexto maior como parte de um corpo pode ter que pisar na lama, machucar-se em espinhos e até mesmo ser amputado. Além disso, a natureza humana, para ser bem considerada, não poderia ignorar a principal característica distintiva do ser humano frente aos demais animais, a razão, e a liberdade dos instintos que ela nos permite, fazendo com que possamos e devamos decidir nossas ações sem estarmos aprisionados à tendência natural de tratarmos com maior atenção aqueles que estão próximos a nós por nos serem objeto de mais forte afeto.

Smith, entretanto, embora compartilhe da teoria sociológica (ontológica), por assim dizer, dos estoicos com relação aos círculos concêntricos de afeição, não os acompanha em sua teoria normativa (deontológica) de que o ser humano, por ser dotado de racionalidade, deve entender que a prosperidade de um todo maior deve ser preferível à de uma parte menor. Smith não pode acompanhá-los, na verdade, pela epistemologia moral emotivista que rege seu sistema filosófico. Sendo sua concepção de razão reduzida unicamente ao aspecto especulativo, Smith não conta com o aparato crítico que seria fornecido por uma racionalidade prática encaixada em seu sistema moral. Assim, para ele, o papel da razão e, consequentemente, da investigação racional da filosofia moral seria apenas refletir adequadamente, espelhar fielmente, o modo como nossa natureza moral funciona. E, ao examinar a natureza moral humana como um fenômeno natural que nos foi dado, e não construído, mesmo que o quisesse (o que provavelmente não era o caso), ele seria incapaz de criar uma teoria normativa que possibilitasse ao ser humano ir contra a tendência natural de agir de maneira mais benevolente com aqueles que se encontram nos círculos mais próximos de nossa simpatia.

Sobre o tratamento de Smith dos círculos de simpatia, há um livro bastante interessante de Forman-Barzilai, intitulado “Adam Smith e os círculos da simpatia”

(“Adam Smith and the circles of sympathy”). Um aspecto muito importante do livro é a relação com o projeto cosmopolita que muitas vezes é atribuído a Smith, especialmente tendo em vista o papel legitimador que sua obra teve do imperialismo britânico. De fato, a filosofia estoica, ao propiciar o colapso destes círculos de simpatia em um único círculo, visando a prosperidade “da humanidade como um todo”, foi muitas vezes usada para justificar projetos imperialistas e cosmopolitas. Um exemplo histórico bastante notável é a importância que a filosofia estoica teve na afirmação do Império Romano, sendo, inclusive, um dos imperadores romanos, Marco Aurélio, um dos estoicos mais conhecidos. Há, inclusive, uma frase do imperador-filósofo que deixa bem clara esta pretensão universalista, cosmopolita. Ele diz que “Minha cidade e meu país, enquanto eu sou Antonino, é Roma; mas enquanto eu sou homem, é o mundo”. Não é à toa que ele se referia ao universo como “Querida cidade de Zeus” (KENNY, 2010, p. 90). Um último dado interessante a mostrar o apelo universal com o qual o estoicismo contava é que a escola Império Estoico,⁹⁰ contou como um de seus fundadores, ao lado do imperador Marco Aurélio, com Epíteto, que era um escravo. O que indica, ao menos, o apelo universalista que embalava tal filosofia.

Pois bem, o problema que Forman-Barzilai pretende trabalhar é um dilema. Por um lado, Smith é frequentemente apontado como tendo um projeto cosmopolita (e, por alguns, até um projeto imperialista). Por outro lado, ao se analisar a releitura que Smith faz da filosofia moral estoica neste ponto, ele aceita seu aspecto sociológico (ontológico) do conceito de *oikeiosis*, segundo o qual as pessoas possuem círculos de afeição de maior intensidade conforme o grau de proximidade de outras pessoas, mas nega seu aspecto normativo (deontológico) de que a racionalidade permitiria e exigiria que o ser humano agisse contrariamente a tais círculos de afeição, buscando o bem de um todo maior ao invés do bem de uma parte menor, apenas por que é mais próxima a mim. E seria justamente este aspecto normativo que teria o apelo cosmopolita ou imperialista, ao colapsar a existência de diferentes níveis de afeição e, fundindo-os, transformá-los em apenas um único e universal nível de afeição a toda a humanidade.

A resposta de Forman-Barzilai é que não é em seu conceito de benevolência que o cosmopolitismo de Smith deve ser buscado. Mas sim em outros lugares de sua obra. Ela destaca dois principais: a concepção de comércio como fator de aproximação de pessoas (que será visto na presente pesquisa ainda neste capítulo, ao se tratar da virtude do autodomínio) e no conceito de justiça de Smith (que será visto apropriadamente no

⁹⁰ Até no nome de sua escola esta linha filosófica fazia referência à palavra “império”.

próximo capítulo, dedicado exclusivamente à justiça).

Por fim, o segundo ponto a ser destacado da reformulação do conceito de virtude da benevolência em Smith se refere à sua diferença do conceito de Hutcheson. Como se viu, o mestre de Smith entendia que qualquer motivação egoísta em uma ação benevolente deveria ser considerada um fator de diminuição ou mesmo de desaparecimento do mérito moral de uma ação. Isso está intimamente ligado ao fato de que, para Hutcheson, a virtude seria apenas a benevolência, de maneira que qualquer motivação que não fosse a benevolência pura e simples contaminaria o aspecto virtuoso de uma ação. Desta maneira, por entender que há maior gratuidade e pureza em uma ação benevolente em favor de um desconhecido ou de uma coletividade ampla e difusa, Hutcheson entendia também que haveria maior mérito moral em tais ações. Haveria, portanto, uma proporcionalidade inversa entre a proximidade da relação entre beneficiário e benfeitor e o mérito moral da ação benevolente.

Hutcheson chega, desta forma, por um caminho bastante distinto daquele dos estoicos, a uma conclusão moral semelhante, embora não idêntica. Enquanto os estoicos criaram uma teoria normativa com base na racionalidade prática que os permitia ir contra a tendência ontológica de preferir beneficiar aqueles por quem temos maior afeto, Hutcheson chega a esta conclusão — de que é maior o mérito quanto menor for a proximidade com o beneficiário —, mas não conta com um aparo epistemológico moral que embase sua conclusão moral. Isto porque, como se viu, ele aderiu ao emotivismo moral, entendendo que o senso moral é o responsável por nos possibilitar a avaliação de uma ação como boa ou ruim. Cria-se, assim, uma inconsistência no pensamento de Hutcheson, que já foi comentada ao falarmos da virtude como benevolência em seu sistema. Como ele adere ao emotivismo moral, ele não teria como criar coerentemente um ponto de vista crítico que permitisse ao ser humano se desvencilhar da maior afeição pelas pessoas mais próximas de seu convívio, dado sociologicamente (ontologicamente) encontrado no ser humano. Dada sua opção pelo emotivismo moral, ou ele nega tal dado sociológico encontrado na natureza humana, ou ele o aceita e, com ele, suas consequências de ser preferível fazer o bem a alguém por quem se tem maior simpatia do que a um estranho. Isto serve, portanto, para mostrar a incoerência entre escolha epistemológica moral e conclusões de posições morais na filosofia de Hutcheson.

Smith, portanto, também reformula o conceito de benevolência em Hutcheson, para praticamente invertê-lo. Enquanto Hutcheson via maior mérito moral nas ações mais gratuitas realizadas em benefício de pessoas nos círculos de afeição mais distantes, Smith

vê, ao contrário, um maior dever moral das pessoas em assistir aquelas que a ele se encontram mais próximas, não encontrando diminuição de mérito em ser tal ação feita, em parte, para uma satisfação pessoal de se ver felizes pessoas que já são objeto de afeto mais forte.

De certa maneira, Smith prudencializa a benevolência, no sentido de haver agora um certo aspecto egoísta, no sentido de autocentrado, nas ações caridosas. Basta ver que todos os círculos de simpatia têm como centro a própria pessoa do agente. De maneira que os atos benevolentes não necessariamente deveriam ser puros e gratuitos, pelo contrário, deveriam respeitar uma certa ordem moral, recomendada pela simpatia mútua existente entre pessoas entre as quais há maior afeição.

Apenas para ilustrar a diferença entre as três concepções de benevolência, imaginemos um exemplo: um pai encontra-se em um parque e, tendo dinheiro suficiente para comprar apenas um sorvete, encontra-se no dilema entre dá-lo para o seu filho ou para uma criança estranha a ele. Dada essa situação, teríamos as seguintes posturas: (i) para Smith, dado o círculo de simpatias mais restrito e mais forte que une pessoas que compartilham maior afeição, o pai não deveria ter dúvidas em dar o sorvete a seu filho; (ii) para Hutcheson, por sua vez, acreditando que a ação mais virtuosa é aquela feita de maneira mais puramente gratuita, e considerando que a proximidade entre pai e filho pode ser entendida como um motivo egoísta a viciar a ação benevolente, entenderia que o sorvete deve ser dado à criança desconhecida; e (iii) para o estoicos, por sua vez, neste caso encontra-se ausente a causa racional que faz com que seja preferível a felicidade de um todo maior à de uma parte menor, embora mais próxima, visto que se trata de duas partes iguais, isto é, o filho e o desconhecido não são um todo maior que o outro (supondo, é claro, que a vontade das crianças de tomar um sorvete seja igual); desta maneira, para os estoicos o ideal seria que se pudesse dividir o sorvete entre as duas crianças igualmente, pois não há qualquer distinção entre elas que deva ser moralmente considerada, mas, caso não seja possível a divisão, não haveria qualquer diminuição do mérito moral do agente em dar o sorvete para seu filho, pois a filosofia moral estoica somente exige do agente o sacrifício de sua felicidade pessoal quando houver conflito entre esta e a felicidade de um todo maior; não havendo, ele pode agir de acordo com seus círculos de afeição.

Com este exemplo acredito que fique claro como a falta de um aparato de racionalidade prática pôde levar a filosofia moral de Hutcheson a situações difíceis de serem coerentemente justificadas. Eu, ao menos, não gostaria de estar na pele de Hutcheson ao ter de explicar para o filho por que o sorvete foi dado para aquele menino

desconhecido.

Smith, por sua vez, ao reconhecer a realidade ontológica da existência de diversos círculos concêntricos de simpatia, tendo como núcleo a pessoa do agente, tem que espelhar tal realidade ontológica na sua filosofia moral, que, dada sua concepção de racionalidade exclusivamente especulativa, deve ser mera reprodução dos princípios encontrados como fato na natureza moral. A falta de um aparato epistemológico prático-racional faz com que Smith tenha necessariamente que reproduzir, em sua filosofia moral, dados que encontre de forma ontológica. A existência constatada de círculos de afeição para os estoicos podia ser contrariada por uma conclusão de racionalidade prática que os levasse a entender que, embora meus sentimentos me levem a querer beneficiar alguém mais próximo a mim, é racional que eu dê preferência à felicidade de um todo maior do que somos eu e o beneficiado. Já Smith, sem contar com tal aparato epistemológico, tem obrigatoriamente que reproduzir meu desejo de beneficiar pessoas mais próximas em sua filosofia moral, pois tal desejo seria compartilhado pelo espectador imparcial, à medida que a simpatia mútua decorrente de relações mais próximas e fortes de afeto faz parte da natureza moral humana.

7.2.3 A “metavirtude” do autodomínio

A última das quatro virtudes que comporiam um conceito mais geral de virtude seria o autodomínio. Aqui talvez seja o ponto de maior inovação da filosofia moral smithiana com relação à concepção clássica de virtude. O autodomínio se trata de uma invenção original de Smith, embora, de alguma maneira, ele queira dizer que decorre de uma apropriação sua das filosofias morais que viam a virtude na conveniência das ações, dentre as quais Smith inclui as de Platão, de Aristóteles e dos estoicos.

Um ponto interessante, como já dito, é que aparentemente Smith acreditava mesmo que estava, de certa maneira, prosseguindo com a filosofia moral destes filósofos. Talvez aceitasse que estivesse fazendo uma adaptação necessária aos novos tempos, mas nada que fosse um verdadeiro desvirtuamento da filosofia moral por eles defendida. E essa, pelo visto, não era só uma posição de Smith. Hutcheson, por exemplo, que também acreditava que sua filosofia moral poderia, de certa forma, ser considerada uma continuação da tradição aristotélica, via Smith com especial consideração justamente por entender que sua filosofia respeitava e mantinha mais da filosofia aristotélica do que, por exemplo, a filosofia moral de Hume.

Entretanto, por mais que Smith acreditasse que a virtude do autodomínio fosse uma apropriação parcial da filosofia aristotélica, é possivelmente neste ponto de sua filosofia moral que ocorre o maior deslocamento do conceito de virtude, que levará à maior distância entre a filosofia moral smithiana e a aristotélico-tomista. E isto porque é exatamente aqui que serão escancaradas as consequências da diferença epistemológica entre a tradição aristotélico-tomista, que contava com uma concepção de racionalidade prática disponível para servir como guia da conduta humana, e a tradição do emotivismo moral, que, já tendo reduzido a ideia de razão unicamente à sua concepção especulativa, buscaria encontrar na natureza humana um modelo a ser refletido pela filosofia moral, e acreditaria tê-lo encontrado nos sentidos morais (no sensualismo moral, como o fez Hutcheson) ou nos sentimentos morais (no sentimentalismo moral, como o fez Smith).

Ao contrário do que pensava Smith, como se viu quando se tratou de sua leitura de Platão e Aristóteles, esta tradição não acreditava que a virtude de uma ação ou da conduta humana se devia à conveniência de sua ação com o que se esperava socialmente. Este “hábito da mediocridade”, como Smith o chamou, não era o critério de distinção moral de atos virtuosos e viciosos para estes filósofos. Smith apenas faz essa leitura com base na epistemologia moral empobrecida que lhe foi legada, carente do aparato da racionalidade prática. Isto porque, se percebesse a importância da racionalidade prática na identificação da virtude nesta tradição compartilhada por Platão e Aristóteles, veria que a virtude para eles jamais seria uma mediocridade, mas sim sempre uma excelência.

Aristóteles distinguiu claramente dois aspectos da virtude, que poderiam ser chamados de aspecto substancial (ou de conteúdo) e aspecto estrutural (ou de forma). Com relação a seu aspecto substancial, isto é, ao que a virtude tem como conteúdo, ela realmente é um meio-termo entre dois extremos viciosos. Mas, com relação a forma como é alcançado este conteúdo, ou seja, a estrutura da identificação, avaliação e decisão pelo ponto de equilíbrio virtuoso, ela é uma excelência, exigindo grande habilitação do agente moral para identificar e escolher o exato ponto de equilíbrio dentre inúmeros pontos viciosos de um lado e de outro. Aristóteles costumava dizer que se pode errar de muitas formas, e se acertar de apenas uma. Nisso ele se referia exatamente à excelência de se identificar o preciso ponto de equilíbrio.

Smith, entretanto, acredita que a virtude, tanto em substância, quanto em forma, seja um meio-termo, isto é, uma mediocridade a ser convenientemente respeitada. Esta indiferença com que Smith trata dois aspectos tão distintos da virtude na tradição aristotélica se deve, justamente, ao empobrecimento de sua epistemologia moral, que não

conta mais com a racionalidade prática. Pois, na tradição aristotélica, o papel da identificação e avaliação deste exato ponto de equilíbrio virtuoso era destinado a uma virtude específica: a prudência (no sentido antigo, e não no sentido moderno). E a prudência era uma virtude intelectual. Uma virtude intelectual extremamente imbricada com as virtudes morais, não podendo a prudência existir sem as virtudes morais, nem as virtudes morais sem a prudência.

Assim, na concepção de virtude da tradição aristotélico-tomista, é essencial a motivação que leva o agente moral à ação. Não é apenas a aparência externa que importa a fim de se avaliar a virtude de seu comportamento, mas principalmente sua motivação racional. Uma criança que está aprendendo a contar pode acertar a ordem dos números por acaso e, quando não acerta, se vê que ela ainda não aprendeu de fato a contar. Também assim, na tradição aristotélica, aquele que age externamente de forma correta, mas pela motivação equivocada (seja por ignorar a motivação correta, seja por conhecê-la, mas não ser ela que verdadeiramente o motiva), não é virtuoso. Trata-se da distinção que já se viu entre o encrático e o virtuoso.

Dada uma situação particular, o papel da prudência seria o de avaliar e identificar, de forma prático racional, o ponto de equilíbrio virtuoso. E, em seguida, informá-lo, por assim dizer, às virtudes morais. Desta maneira, a atuação racional da prudência seria pré-condição de existência de todas as virtudes morais aristotélicas. A prudência seria, assim, uma “metavirtude”, por necessariamente dela dependerem e a ela se referirem todas as virtudes morais.

Aqui Smith se encontra em um dilema. Por um lado, não mais possui o aparato da racionalidade prática que possibilitaria a prudência enquanto virtude intelectual. Por outro, como se viu, acreditou que grande parte das insuficiências e incompletudes dos sistemas de filosofia moral que lhe foram legados estava justamente em se fixarem apenas em um aspecto da natureza moral humana, elegendo uma única virtude como se ela se identificasse totalmente com o conceito geral de virtude. Para resolver essa incompletude, Smith pretendia combinar diversas virtudes em um jogo de engrenagens, visando chegar a uma concepção mais geral de virtude. Entretanto, para que essa combinação de virtudes funcionasse em uma engrenagem mais ampla de virtude em geral, seria necessária uma virtude que desempenhasse o papel de metavirtude, coordenando todas as outras. Esse papel era desempenhado pela prudência (no sentido antigo), mas não mais poderia sê-lo, pois já não havia o aparato da racionalidade prática que tornava isso possível.

É então que surge a virtude do autodomínio (*self-command*). Ela desempenhará a

mesma função de metavirtude que a prudência desempenhava na virtude aristotélica. Mas o fará de forma muito diversa, pois despida de seu caráter de racionalidade prática. Assim, justamente aquilo que era mais essencial à virtude da prudência — a excelência racional-prática com que identifica o ponto de equilíbrio virtuoso de uma situação dada — será retirado da metavirtude na filosofia moral smithiana. Fazendo-se uma comparação, é como se a prudência fosse reduzida ao aspecto passional do equilíbrio dos sentimentos humanos, ou seja, é como se a prudência houvesse se transformado em uma temperança. A grande diferença é que, na tradição aristotélica, a temperança jamais desempenhou este papel absolutamente central de coordenação das demais virtudes. Assim, o controle das paixões e dos sentimentos humanos ficaria a cargo de uma virtude moral que é, também ela, passional, não havendo uma referência à razão. Mas vejamos como Smith fez esta profunda alteração.

Smith afirma que a virtude do autodomínio consiste no “respeito aos sentimentos das outras pessoas”, a fim de “impor e orientar a prática de todas” as demais virtudes, ou seja, é papel da virtude do autodomínio “impor e orientar” as virtudes da justiça, da benevolência e da prudência (no sentido moderno).

Na abertura da seção III da sexta parte de TMS, na qual Smith tratará da virtude do autodomínio, ele inicia dizendo que:

o homem que age de acordo com as regras da perfeita prudência, da justiça estrita e da benevolência adequada pode ser considerado perfeitamente virtuoso. Mas o perfeito conhecimento dessas regras não basta para capacitá-lo a agir dessa maneira; suas próprias paixões podem muito facilmente induzi-lo — às vezes impelindo-o, outras seduzindo-o — a violar todas as regras que ele mesmo, em seus momentos de sobriedade e lucidez, aprova. O mais perfeito conhecimento, se não for amparado pelo mais perfeito autodomínio, nem sempre o capacitará a cumprir o seu dever. (TMS, VI.iii.1)

Esta passagem demonstra diversos pontos do que até agora foi dito. Em primeiro lugar, a virtude do autodomínio herda o lugar de metavirtude da prudência (no sentido antigo), pois a realização de todas as demais virtudes (prudência, justiça e benevolência) depende da atuação da virtude do autodomínio. Smith diz que, se não forem amparadas pelo autodomínio, as regras das demais virtudes não poderão ser levadas a cabo pelo agente moral.

Um segundo ponto é que a posição de controle das demais virtudes, herdada pelo autodomínio da prudência antiga, é extremamente distorcida, ao se retirar o aspecto

intelectual da prudência na nova virtude do autodomínio. No trecho citado, Smith diz que “o perfeito conhecimento” das regras das demais virtudes não basta para capacitar o agente moral a agir virtuosamente, é ainda necessário “o mais perfeito autodomínio”. Ou seja, o autodomínio não está relacionado ao conhecimento das regras das demais virtudes, mas sim ao controle das paixões, impedindo que as paixões impilam ou seduzam o agente, e não o deixem agir virtuosamente. A virtude do autodomínio trata-se, como se disse, de algo mais próximo da temperança do que da prudência (antiga), embora o posto de comando e de coordenação a ela legado seja o desta última.

7.2.3.1 O espectador imparcial como produto da virtude do autodomínio

A prática de todas as virtudes é, portanto, imposta e orientada pela virtude do autodomínio, que poderia ser resumida como o respeito às opiniões das outras pessoas. Tal respeito é personificado na figura do espectador imparcial, “o grande morador do peito, grande juiz e árbitro da conduta” (TMS, VI, *Conclusion of the Sixth Part*). É da atuação desse espectador imparcial que se retira o princípio que guia a conduta moral e nos permite avaliar moralmente nossas próprias ações. Sem ela, acudiríamos precipitadamente a qualquer paixão que nos atingisse. Mas, com ela, somos capazes de nos orientar para um agir virtuoso.

Esse respeito ao sentimento dos outros, embora seja também ele um sentimento do próprio agente, configuraria, para Smith, um verdadeiro afastamento dos sentimentos individuais do agente moral, em direção a uma imparcialidade pretendida, surgindo, então, a figura do espectador imparcial. Segundo Smith, nossa experiência nos mostra que, ao assistirmos as ações alheias, não deixamos de sofrer sentimentos morais mesmo quando não somos diretamente afetados por estas ações. Justamente por não sermos afetados por essas ações alheias, e, ao mesmo tempo, por não sermos a ela totalmente indiferentes (elas nos provocam sentimentos morais), somos capazes de as avaliar moralmente de forma imparcial. É da internalização dessa nossa capacidade de avaliar moralmente de forma imparcial que surge a ideia do espectador imparcial. Dialogamos com este espectador constantemente, personificando nele a imparcialidade suficiente para nos distanciar, em alguma medida, de nossas paixões próprias, nos levando a um posto de observação mais alto, por ser mais alheio, para que julguemos moralmente nossas próprias ações.

Note-se, entretanto, que esse distanciamento não é racional, mas ainda sentimental. Mas a questão é: seria possível que tal distanciamento seja sentimental, e não racional? Na

verdade, a resposta e esta pergunta parece ser negativa. É impossível que o distanciamento do espectador imparcial seja meramente sentimental, decorrendo justamente daí diversos problemas da escolha epistemológica de Smith pelo emotivismo moral (por maior que seja a sofisticação que ele tenha dado a esta tradição). Para mostrar o porquê desta impossibilidade, será necessário retomar o conceito de imaginação simpatética de Smith, e analisar com cuidado a figura do espectador imparcial, que é a base para a compreensão da virtude do autodomínio.

Já se viu que o conceito de simpatia é central na filosofia moral de Adam Smith. Este conceito está intimamente ligado a duas outras ideias: a de espectador e a de imaginação. Primeiramente é preciso deixar claro que na filosofia moral de Smith o termo “simpatia” é um conceito bastante técnico. Ele não é usado por Smith no sentido comum. Habitualmente, por simpatia se entende aquele sentimento ou emoção que relembriaria a piedade ou a compaixão. Assim, diz-se comumente que alguém simpatizou com outro quando se solidarizou ou se apiedou de tal pessoa. Mas, para Smith, o termo assume um significado muito mais amplo. A ideia de Smith ao usar o termo “simpatia” provavelmente foi usar a origem etimológica da palavra, significando paixões (*pathos*) conjuntas ou sincronizadas (*sin-*). Assim, simpatia seria o compartilhamento de emoções, de paixões ou de sentimentos.

Desta maneira, para Smith a simpatia não se referiria apenas a ver outrem de forma piedosa ou compadecida. Muitos outros sentimentos podem ser gerados pela simpatia. A raiva, por exemplo, pode ser um produto da simpatia. Se alguém, assistindo a outrem ser deliberada e gratuitamente ferido, compartilhar a raiva que a vítima do dano sentiu, este espectador estará sentindo raiva por meio da simpatia. Ao contrário do significado atribuído pelo senso comum ao termo “simpatia”, que o aproxima de algumas espécies bastante específicas de sentimentos (compaixão e piedade, por exemplo), o significado de simpatia em Smith não diz respeito, propriamente, a uma espécie ou tipo de sentimento. É mais adequado dizer que a simpatia, para Smith, é menos um tipo de sentimento ou de emoção, e mais uma maneira pela qual os sentimentos ou emoções podem ser alcançados. Daí a interessante sugestão de Broadie de se pensar em simpatia para Smith como uma “modificação adverbial” de um sentimento (“sentir simpateticamente”), apontando mais para o meio como o espectador chegou a um sentimento do que à espécie de sentimento em si. O espectador, então, se enfureceria “simpateticamente”, se aterrorizaria “simpateticamente”, se enterneceria “simpateticamente”, etc. (BROADIE, 2006, p, 164).

A ideia é boa para mostrar que Smith não está preocupado em atingir, com o

conceito, um tipo específico de sentimento (como a compaixão). Está preocupado, sim, em alcançar dois outros objetivos: (i) o mecanismo por meio do qual todos os sentimentos vivenciados passam a ser, em alguma medida, acessíveis ao espectador de uma situação; e (ii) os sentimentos que são produtos do funcionamento de tal mecanismo (sentimentos simpatéticos), que podem ser de quaisquer espécies.

Mas, ao se tratar de simpatia, é a imaginação que faz quase todo o trabalho. Já se viu a importância que Smith atribui à imaginação como fonte de todo o conhecimento humano. Ali, entretanto, se focou mais na função teórica da imaginação. Agora o foco do estudo será o aspecto simpatético da imaginação, que desempenha papel absolutamente central na filosofia moral de Smith. Vejamos como Smith atribui tamanha importância à imaginação na conformação de seu sistema moral.

Por exemplo, imagine-se a situação de se observar alguém que esteja submetido a uma dor intensa. Ao vermos alguém submetido a essa situação, nossa imaginação se apressa em criar uma simulação da situação vivida pelo agente observado, e em nos colocar, virtualmente, no protagonismo da cena. Assim, por meio de nossa imaginação, nós, espectadores, “formamos alguma ideia das suas sensações” e até mesmo chegamos a sentir algo semelhante a esta dor, algo que, “embora de intensidade menor, não chega a ser totalmente distinto” daquilo que é experimentado pelo agente. É justamente o exercício de se imaginar na situação do agente que faz com que seja possível ao espectador formar alguma noção das sensações por ele sofridas. E, mais do que isso, torna possível ao espectador compartilhar em alguma medida a dor do agente, ao se imaginar colocado sob suas circunstâncias. Assim, a imaginação nos permite que, embora permanecendo como meros espectadores de situações alheias, possamos vivenciá-las em alguma intensidade, experimentando o que as pessoas de fato sujeitas a tais situações estariam sentindo. Nas palavras de Smith, ao observar um agente, “nós entramos como se fosse em seu corpo, e nos tornamos em alguma medida a mesma pessoa que ele” (TMS, I.i.I.2).

Aqui, para que se evitem erros bastante frequentes na leitura do sistema moral proposto por Smith, uma importante observação deve ser feita. A imaginação desenvolve um papel muito importante no compartilhamento dos sentimentos alheios, mas este papel precisa ser claramente entendido. A imaginação é o meio pelo qual o espectador tem acesso aos sentimentos da pessoa observada, e a maneira como se dá este acesso deve ser bem compreendida. Para tanto, é preciso diferenciar alguns momentos que ocorrem quando observamos uma situação e imaginamos os sentimentos experimentados pelo agente. Um primeiro momento seria aquele em que ocorre a criação imaginativa, ou, melhor dizendo, a

recriação imaginativa da situação experimentada por outrem. Neste momento, por meio do exercício criativo da imaginação, buscamos reproduzir com fidelidade as circunstâncias que compõem a situação do agente. Um segundo momento seria o de se colocar no lugar do agente, e protagonizar virtualmente os sentimentos por ele vivenciados. É neste segundo momento, em que nos colocamos no centro da situação previamente criada pela imaginação, e protagonizamos virtualmente a cena imaginada que, mesmo enquanto espectadores, sentimos algo que, pressupomos, seja não “totalmente distinto” daquilo que o agente sente, embora de “intensidade menor”. O compartilhamento de sentimentos entre espectador e agente deve ser entendido dessa forma, isto é, não é que o espectador participe de fato, por alguma conexão, da dor que é própria do agente, mas sim que ele, ao imaginar a situação a que está submetido o agente e então se colocar (imaginativamente) no centro da ação, sente uma dor que é própria dele, espectador, mas que, “embora de intensidade menor, não chega a ser totalmente distinta” da dor do agente. Ou seja, a dor do agente é uma dor que é exclusivamente sua, e a dor do espectador também é exclusivamente sua. O que a imaginação possibilita é que o espectador, colocando-se virtualmente na situação do agente, sinta algo que é propriamente seu (do espectador), mas que de alguma maneira se assemelha ao que sente o agente, embora em menor intensidade.

Para se entender bem o papel da imaginação na filosofia moral de Smith é necessário que esta diferença esteja bem clara. Isto porque a imaginação tem um papel fundamental na recriação das circunstâncias que compõem a situação observada do agente. Para nos colocarmos na pele do agente, é fundamental que a recriação imaginativa de sua situação seja bem sucedida. Mas, por outro lado, os sentimentos experimentados pelo espectador ao se colocar na situação do agente não são imaginados. Eles são, de fato, sentidos pelo espectador.

Ao se tentar explicar a filosofia moral de Smith, este último ponto é frequentemente confundido. A distinção, embora pareça sutil demais, é fundamental para o adequado entendimento das engrenagens de seu sistema filosófico moral. Os sentimentos que são provocados pelo espectador ao observar e imaginar a situação de uma pessoa não são imaginados. A situação é imaginada, mas os sentimentos são, de fato, sentidos. Ao vermos alguém sofrendo um ferimento, imaginamos detalhadamente a situação e a circunstância em que se encontra o agente (e isto é papel da imaginação). Mas, uma vez que imaginamos a cena e somos colocados imaginativamente no papel de protagonista, o que esta situação provoca em nós são, de fato, sentimentos vivenciados, e não sentimentos imaginados. É exatamente por isso que Smith diz que tal sentimento, “embora de intensidade menor, não

chega a ser totalmente distinto” daquele experimentado pelo agente. Isto porque, embora não estejamos de fato na situação do agente (que sofre o sentimento em toda a sua intensidade), nossa imaginação cria uma espécie de situação virtual em que, de fato, mas com menor intensidade, vivenciamos aquela situação e sofremos efetivamente o sentimento que ela provoca.

Não se trata, assim, de imaginar o que o espectador estaria sentindo se estivesse no lugar do agente. Trata-se, na verdade, de se perceber o que o espectador está de fato sentindo ao nos imaginarmos na situação do agente. Nosso organismo humano, dotado de uma natureza moral, funcionaria objetivamente assim, para Smith. Desta maneira, embora a imaginação desempenhe um papel absolutamente central no sistema filosófico de Smith, é preciso que se entenda bem qual é esse papel. Basicamente, a imaginação simpatética funciona como um simulador natural que existiria nos seres humanos, por meio do qual um espectador possa, imaginando a situação a que outros estão submetidos, sentir em sua própria pele, ainda que com menor intensidade, as sensações e os sentimentos que aquela situação provoca no agente. A imaginação simpatética tem, portanto, duas grandes funções. Em primeiro lugar, montar uma situação virtual que seja cópia daquela situação observada; em outras palavras, montar o palco da cena em que a ação virtualmente se desenrolará. Em segundo lugar, a imaginação tem a função de colocar virtualmente o espectador no centro da ação desenrolada na cena previamente montada, de possibilitar que ele, por meio da criação imaginativa, protagonize a ação. Mas, a partir daí, os sentimentos experimentados pelo espectador já não são mais imaginados, e sim sentidos.

Esta distinção na qual se tem insistido nos últimos parágrafos é importante para se perceber a inadequação da crítica feita por diversos contemporâneos de Smith a seu sistema moral. Tomemos como exemplo a crítica feita por Thomas Reid. A crítica de Reid ao sistema moral de Smith parece decorrer justamente de uma leitura não adequada do papel que a imaginação desenvolve em tal sistema. Reid acusa o sistema smithiano de ser um sistema “egoísta” (*selfish*) porque a base da formação do julgamento moral seria “como *eu* me sentiria se *eu* estivesse na situação de certa pessoa”. Por um lado, a crítica de Reid intuiu corretamente que um aspecto fundamentalmente problemático da filosofia moral de Smith está na maneira como ele concebe e fundamenta a avaliação moral da conduta. Por outro lado, entretanto, ao reconstruir incorretamente a concepção e fundamentação smithiana da avaliação moral da conduta, a crítica de Reid erra seu alvo, e acusa Smith por um erro que ele não cometeu.

Reid acreditava que Smith tivesse fundamentado sua avaliação moral na maneira

como o espectador imaginava que se sentiria ao se colocar na situação do agente. Mas Smith, na verdade, fundamenta a avaliação moral na maneira como o espectador, de fato, se sente, ao se imaginar na situação do agente. Para Smith, portanto, a afirmação de que é fruto da imaginação o sentimento moral do espectador, é verdadeira em um sentido e falsa em outro. É verdadeira no sentido de que tal sentimento somente pode ser criado no espectador por meio da criação de um ambiente imaginativo virtual, em que as circunstâncias da situação do agente sejam, em menor intensidade (por que virtualmente), copiadas. A imaginação é, assim, pré-condição de existência dos sentimentos gerados no espectador. Mas a afirmação é falsa, no sentido de que, recriadas as circunstâncias e colocado o espectador no lugar virtual do agente, os sentimentos dali decorrentes não são mais frutos da imaginação, e sim efetivamente sentidos e vivenciados pelo espectador. Não se trata, desta maneira, de o que o espectador imagina que sentiria ao se colocar no lugar do agente, mas sim de o que o espectador sente ao se imaginar na situação do agente.

Essa distinção sutil tem desdobramentos fundamentais. A reconstrução equivocada de Reid da avaliação moral de Smith faz com que ele a veja de maneira exclusivamente egoística. Para Reid, Smith entenderia que, ao observar uma ação humana, o espectador ponderaria todas as circunstâncias envolvendo a situação e imaginaria qual seria sua reação na pele do agente. O fato de o espectador imaginar qual seria sua reação faz com que tal reação, e, conseqüentemente, a avaliação moral da reação tomada, esteja no campo das ideias. Ao tentar imaginar minha reação em uma situação hipotética eu, necessariamente, estou, dentro de minha mente, sopesando quais critérios deveriam ou não ser levados em consideração para minha reação. A crítica de Reid, assim, parece ser: já que a avaliação moral em Smith se dá em um plano normativo, por que restringi-la àquilo que o espectador imagina que ele mesmo faria naquela situação, e não alargá-la para o fim de que a avaliação seja feita com base em todos os argumentos racionais, compartilhados ou não, pelo espectador, que deveriam guiar a ação e seu julgamento. O erro de Reid, entretanto, é acreditar que a avaliação moral de Smith se valha de um plano normativo.

Na verdade, há trechos de TMS em que pode ser encontrada certa resposta que Smith daria à crítica de Reid. Ele diz, por exemplo, que “apesar de se dizer muito propriamente da simpatia que ela surge de uma troca imaginária de situações com a pessoa particularmente envolvida, ainda assim essa troca imaginária não deveria acontecer para mim em minha própria personalidade e caráter, mas na da pessoa com que eu simpatizo”. Exemplificando, Smith diz que, se eu simpateticamente sofro com você por sua privação, meu “sofrimento [...] é inteiramente por sua conta, e nem minimamente por minha. Não é,

portanto, em nada egoístico” (TMS, VII.iii.I.4).

A configuração do ambiente virtual em que se ambienta o exercício da simpatia deve levar em conta, portanto, também a personalidade e o caráter do agente a ser interpretado. Ou seja, não basta que a imaginação aja como um contrarregra, e monte o cenário de circunstâncias envolvendo a situação observada, é preciso também que ela cumpra a função de diretor, exigindo do espectador que interprete o papel do agente com o qual simpatizará.

Aqui, entretanto, é importante notar que Smith não quer basear sua filosofia moral em como o espectador imagina que se sentiria na situação do agente, mas sim em como o espectador, de fato, se sente ao se imaginar na situação do agente. Ele quer, portanto, baseá-la em uma matéria de fato, encontrável na natureza moral humana, e não em uma matéria normativa, inquirindo-se qual deveria ser o melhor julgamento moral possível das ações humanas. No fundo, o que Smith está dizendo é que a filosofia moral não pode se basear em um julgamento hipotético e racional de qual seria a melhor ação a ser tomada em determinada circunstância. Smith está dizendo que a filosofia moral tem que basear seus julgamentos em como, de fato, os seres humanos reagem ao assistirem ações de outros seres humanos.

E por que a filosofia moral deveria se basear neste segundo critério, ontológico, e não no primeiro, deontológico? Para Smith, a resposta seria muito simples: porque é assim que as coisas funcionam. A natureza nos dotou de uma natureza moral que funciona desta forma, e não cabe a nós julgá-la ou tentar aperfeiçoá-la no campo das ideias, já que, por mais que fosse desejável que funcionasse de outra maneira, ainda assim ela continuaria funcionando da maneira como nos foi dotada.

Desta maneira, a crítica de Reid a Smith erra seu alvo, ao entender que sua avaliação moral adotou um critério normativo desnecessariamente restritivo, limitando-se ao aspecto egoístico da avaliação em primeira pessoa do espectador. Na verdade, a avaliação moral de Smith não está adotando este critério normativo porque, a bem da verdade, ela está simplesmente pretendendo evitar adotar qualquer critério normativo. A avaliação moral para Smith seria apenas uma questão ontológica, e não deontológica. Ele trataria de como nos sentimos em determinadas e imaginadas situações, e não de como deveríamos nos sentir, e com base em quais critérios (egoísticos ou não). Com isso, embora intua adequadamente o problema existente na avaliação moral de Smith, a crítica de Reid erra seu alvo.

Para que seja adequadamente feita, a crítica ao fundamento da avaliação moral

smithiniana deve ser realizada de maneira mais forte, com um grau mais profundo de discordância, questionando a adoção de um plano meramente ontológico (de fato) e a rejeição de um plano normativo, deontológico, que participasse deste processo avaliativo.

Mas, retornando à concepção de simpatia de Smith, ele deixa claro que, para simpatizar, o espectador recria a situação virtual colocando-se ele mesmo, espectador, como uma espécie de agente virtual. O espectador recria imaginativamente toda a situação do agente, inclusive imaginando um personagem que tenha o caráter e a personalidade do agente, mas que tem que ser desempenhado imaginativamente pelo próprio espectador. O aspecto virtual da recriação imaginativa, assim, não serve para que, tomadas todas as circunstâncias objetivas, o espectador possa imaginar como agiria (e julgaria), de seu ponto de vista subjetivo, individualmente e em primeira pessoa. A virtualização da recriação imaginativa da situação do agente serve a apenas um propósito: tornar acessível ao espectador, por meio da imaginação, a situação vivenciada pelo agente. Assim, possuindo o passaporte universal da imaginação simpatética, o espectador é admitido a ingressar em todas as situações possíveis. E, conhecendo-as por dentro, pode avaliar moralmente as decisões tomadas.

Mas o ponto fundamental, que tantas vezes provoca enganos, é que, uma vez dentro da situação virtual imaginada, as sensações e, principalmente, os sentimentos vivenciados pelo espectador são (i) reais, (ii) próprios e (iii) imediatos.

São efetivamente reais porque o espectador de fato sente ou vivencia um sentimento parecido com aquele vivenciado pelo agente, embora menos intenso. A criação da situação imaginada na mente do espectador ambienta as condições propícias para que estes sentimentos sejam efetivamente sentidos, e não virtualmente imaginados. O fato de o sentimento ser menos intenso que o do agente diz respeito apenas à consciência subjacente do espectador de que se trata de um ambiente mentalmente criado por sua imaginação, não estando ele, por exemplo, exposto de fato aos perigos imaginados. Mas esta consciência da virtualidade da situação imaginada não impede que dela, de fato, surjam sentimentos efetivos no espectador. Apenas equaliza sua gradação, tornando-os mais plácidos, menos vívidos.

Aqui é necessário retomar o que foi dito no segundo capítulo desta segunda parte, a respeito da distinção, aproveitada por Smith de Hume, entre impressões e ideias. Como se disse, ao diferenciar impressões e ideias como duas classes de percepção, Hume buscou realizar uma sofisticação do empiricismo de Locke. Para Hume, a distinção entre sentir e pensar seria que sentir envolve sensações e emoções, enquanto pensar envolve imagens

mentais. Pensar seria, por exemplo, o tipo de coisas que vêm à cabeça do leitor enquanto acompanha o seu “Tratado” (“Treatise”). Assim, para Hume, as ideias são imagens mentais, e, com isso, ele identifica totalmente pensar e imaginar. Além disso, imaginar se diferenciaria de sentir apenas por uma questão de intensidade. As ideias (imagens mentais) são para Hume como as impressões, com a ressalva de que são menos fortes e vívidas. As ideias simples seriam cópias, menos intensas e vívidas, das impressões. Assim, a imaginação se dá sim no campo das ideias, mas no campo das ideias tal como concebido por Hume, e apropriado por Smith, de ideias como imagens mentais, que seriam, na verdade, nada além de cópias das impressões (sentidos e sensações), mas com menor intensidade e vivacidade.

Assim, embora menos intensos, os sentimentos do espectador são reais. Um exemplo de como são reais os sentimentos do espectador é que o espectador, ao observar alguém sofrendo um golpe muito violento na perna, pode levar a mão à sua própria perna, como se o golpe o tivesse atingido, ou até chegar a sentir uma físgada de dor. Não se trata, portanto, de imaginar, no plano meramente das ideias, a dor que se sentiria caso, estando no lugar do agente, fosse atingido naquele membro. Trata-se, em verdade, de realmente sentir uma dor semelhante àquela que a situação gerou no agente (semelhante em espécie e extremamente atenuada em intensidade), sendo um sentimento próprio do espectador, não um sentimento conectado (ou derivado) do sentimento do agente. Por exemplo, ao vermos alguém ter sua perna atingida por um golpe violento, é provável termos uma reação simpatética de dor. E ela acontecerá mesmo que o agente que observamos, por alguma razão, não sinta dor nas pernas. A simpatia, portanto, não se trataria de um compartilhamento (no sentido mais forte possível do termo) do sentimento experimentado pelo agente. Isto é, não é que haja propriamente uma conexão entre o sentimento do agente e o do espectador. A simpatia se trata, na verdade, de um mecanismo que nos foi dotado pela natureza, e que nos permite, na maioria das vezes, que espelhemos sentimentos e sensações que seriam habitualmente vivenciados nas situações observadas. Que o sentimento do espectador realmente venha a refletir o sentimento do agente é algo esperado, mas não necessário. Há a possibilidade de as coisas não correrem como seria habitualmente esperado (por exemplo, o fato não esperado de o agente não ter dor nas pernas). É certo que a simpatia tende a gerar uma correlação entre sentimentos de agente e espectador. Mas, nos casos particulares, esta tendência pode se confirmar ou não. O espectador pode sentir algo que, embora estatística ou habitualmente devesse ser sentido pelo agente, não o é. Isto porque, para Smith, a natureza teria nos dotado, em sua sabedoria,

do princípio simpatético para nos conectar à maneira como as pessoas habitualmente sentem. O fato de um agente em particular não confirmar a tendência de reagir às circunstâncias como se espera que o faça (como a insensibilidade à dor nas pernas, por exemplo), não impede que o princípio simpatético entre em ação. Isto mostra que — além de real, e não virtual — a dor vivenciada pelo espectador é própria, e não um reflexo da dor vivenciada pelo agente.

É bem verdade que, caso haja um segundo golpe na mesma perna do agente que não sente dor, a tendência do espectador, sabendo que o agente não sente dor naquela perna, é atenuar ainda mais seu sentimento, ou mesmo eliminá-lo de vez. Mas isto se deve não a uma espécie de conexão entre a dor do agente e a do espectador, e sim a uma nova ambientação virtual criada pelo espectador, que agora sabe que, naquele ambiente virtual imaginado, golpes que lhe atinjam a perna não seriam sentidos. Neste novo ambiente virtual imaginado, a perna deixaria de ser considerada pelo espectador como objeto próprio de dor. Assim, por meio de um novo dado imaginativo, somado às circunstâncias anteriormente imaginadas, o espectador corrige a tendência equivocada de simpatizar com uma dor que, naquela circunstância particular, de fato não existe.

Ou seja, o princípio simpatético não exige como requisito necessário o compartilhamento e a conexão entre sentimentos de agente e de espectador. O ajustamento feito no segundo golpe na perna insensível se deve não a uma conexão existente entre a dor do agente e a do espectador, mas sim à criação de uma nova estrutura situacional, com um novo dado imaginativo (ausência de sensibilidade à dor nas pernas), em que o fato de se imaginar na pele do agente passa, então, a abranger este novo dado. Ainda assim, caso esta nova reconstrução imaginativa não tenha sido feita com o sucesso suficiente, é capaz de um novo golpe provocar no espectador uma reação similar de reflexo à dor (puxar a perna, por exemplo).

Isto nos leva à terceira característica do sentimento experimentado pelo espectador. Trata-se um sentimento imediato. Na verdade, para Smith, qualquer sentimento tem que ser imediato. Assim, o produto da imaginação simpatética é um sentimento e, como tal, é imediato. Ou seja, o sentimento que terá lugar com o exercício da imaginação simpatética não é intermediado por qualquer relação no campo das ideias, seja ela um cálculo racional ou uma especulação imaginativa. Vejamos isso de forma mais clara.

No exercício do princípio simpatético, como se disse, a imaginação desempenha dois importantes papéis: constrói o ambiente virtual da situação observada e o torna acessível ao espectador, que é então colocado no centro de tal ambiente e na pele do agente

observado. Realizados estes dois gigantescos esforços, a imaginação sairia de cena. Uma vez colocado para funcionar o teatro virtual montado pela imaginação, não caberia a ela mais nenhum papel no exercício da simpatia. Ou seja, a partir do momento em que a situação é imaginada pelo espectador como vivenciada por ele, os sentimentos e sensações decorrentes desta vivência são imediatos, não dependendo de nenhum cálculo racional ou especulação imaginativa para serem alcançados.

Este é um aspecto importantíssimo da concepção de simpatia de Smith. Para ele, a simpatia é intimamente ligada à recriação mental (imaginativa) de uma situação. Mas o sentimento decorrente da simpatia, apesar de ser vivenciado em um ambiente virtual, ainda assim é de fato vivenciado, o que faz com que os sentimentos e sensações decorrentes de tais vivências, sejam, como no mundo real, imediatos. Com isso, Smith retira qualquer possibilidade de que o espectador se pergunte: “o que eu sentiria ao me imaginar nesta situação?”. E a preocupação de Smith em retirar a possibilidade desta pergunta está atrelada à negação de qualquer aspecto normativo na avaliação moral da conduta humana. Isto porque, ao se abrir espaço para se fazer a pergunta “como eu me sentiria ao me imaginar nesta situação?”, abre-se algum espaço para que se faça a pergunta “como eu deveria me sentir ao me imaginar nesta situação”, já que ambas estão no campo das ideias (e aqui ideias não como imagens mentais, mas como construções racionais).

Assim, Smith quer que o espectador se pergunte: “como, de fato, eu me sinto ao me imaginar nesta situação?”, pergunta esta que, superada a recriação virtual do ambiente imaginado, encontra-se puramente no campo dos sentimentos e sensações. Logo, encontra-se totalmente no campo dos fatos. Para Smith, então, um espectador poderia dizer que “é fato que, ao me imaginar nesta situação, este sentimento surge em mim”. Mas não poderia dizer: “suponho que, se me imaginasse nesta situação, este sentimento me seria despertado”. Ao evitar este segundo tipo de afirmação, em que haveria uma intermediação da razão para se alcançar um suposto sentimento hipotético, Smith busca, justamente, defender sua teoria contra a abertura de critérios não-ontológicos, não-fáticos, na avaliação moral. Pois, se há intermediação da razão para se entender qual seria o sentimento que surgiria em determinada situação, há abertura para a ingerência racional na adequação do surgimento deste ou daquele sentimento. Ou seja, se, em dada situação, para compreender seu sentimento (hipotético) o espectador tivesse que passar pelo campo minado da razão, haveria possibilidade de que em tal campo a objetividade de tal sentimento fosse perdida. Assim, se, para que fossem alcançados os sentimentos produtos da simpatia, houvesse abertura para sua intermediação pela razão, haveria, então, abertura para a interferência de

critérios normativos na avaliação e julgamento das ações morais — interferência esta que, para Smith, seria inadmissível. Dessa maneira, o sentimento gerado pela simpatia não pode ser hipotético, mas imediato.

Embora a filosofia moral de Smith diga que faz parte do processo simpatético o espectador se colocar na personalidade e no caráter do agente, conforme os exemplos vão sendo dados pode-se notar que há, em seu processo simpatético, uma constante tensão entre, de um lado, o espectador se colocar totalmente no papel do agente, assumindo seu caráter, personalidade e conhecimento e, de outro, manter suas percepções próprias. Há dois exemplos dados por Smith que mostram como a regra de o espectador ter que se esforçar para se colocar no lugar do agente — com sua personalidade, caráter e consciência — não é absoluta. O primeiro exemplo seria o compadecimento do espectador com um agente que enlouqueceu. O sentimento simpatético de dor do espectador pode não estar ligado com qualquer sentimento do agente, que pode ignorar sua situação ou até mesmo estar feliz com ela. Neste caso, o espectador examina como ele mesmo se sentiria caso perdesse a razão, sem se importar muito com a circunstância de o próprio agente não ter consciência de sua situação. O fato de o sentimento vivenciado pelo espectador não corresponder, pela falta de consciência de sua situação, ao sentimento do agente, não impede, para Smith, que ocorra o processo simpatético. O segundo exemplo trata da simpatia do espectador pela situação dos mortos. Aqui o espectador é levado a uma situação em que trabalha ainda mais próximo do limite da contradição. Isto porque ele simpatiza e se solidariza com alguém que sequer possui mais quaisquer sentimentos, de maneira que qualquer correspondência de sentimentos fica totalmente inviabilizada.

Esses dois exemplos nos levam a pensar alguns aspectos da simpatia na filosofia moral de Smith. Primeiro, a amplitude que ele pretende dar ao mecanismo, podendo, literalmente, haver simpatia com qualquer sentimento possível. Smith afirma que a “simpatia, sem muita impropriedade”, pode ser usada para denotar “nosso compartilhamento (*fellow-feeling*) por qualquer paixão que seja”. Ao usar a expressão “compartilhamento” (*fellow-feeling*), Smith certamente a está querendo usar como sinônimo de simpatia, e não a está querendo limitar à necessidade de que haja correspondência de sentimentos entre agente e espectador. É possível, e mesmo frequente, que o sentimento compartilhado pelo espectador seja também vivenciado, em outro grau, pelo agente. Mas isto não é necessário, como provam os dois exemplos mencionados. Assim, a correspondência de sentimentos entre agente e espectador não pode ser um critério para a averiguação de adequação do processo simpatético.

Pode parecer estranho simpatizar com pessoas sem razão ou com os mortos. Smith reconhece a estranheza da situação. A aparente contradição de, ao mesmo tempo, se simpatizar com alguém, colocando-se na pele desta pessoa, e, para concluir o processo simpatético, ter que se afastar da situação peculiar de uma pessoa sem razão ou morta aponta para uma característica interessante da simpatia em Smith. Ela é um processo dinâmico, marcado por idas e vindas. Idas e vindas sempre incompletas, pois o espectador não chega a se identificar totalmente com a pessoa observada, mas quando retorna a si próprio, também já volta transformado pela vivência que acabou de ter. Seria como uma série de testes de verificação, em que o espectador fica alternando entre suas posições pessoais e aquelas que vivencia imaginando-se na situação do agente, fazendo movimentos pendulares, sempre buscando um centro em que, então, o processo simpatético estaria estabilizado.

Smith nos mostra isto através das expressões que usa para descrever tal processo. Para ele, o espectador “como que entra no corpo do agente”, “se torna, em certa medida, a mesma pessoa que ele”, “traz o caso para dentro de si” e “coloca seu ser no caso”. Há, portanto, um processo dinâmico, em que a simpatia se modula por idas e vindas alternadas entre o espectador assumir o papel do agente e retornar a seu posto de observador. A possibilidade de dinâmica decorre, justamente, da momentaneidade de duração do instante simpatético. A simpatia funciona necessariamente em pequenos instantes. Ainda que o sentimento vivenciado pelo espectador possa gerar profundos e duradouros efeitos na vida do espectador, ele tem consciência de que a situação virtualmente imaginada não aconteceu de fato com ele. Por exemplo, alguém pode se simpatizar com a situação de um agente que morreu jovem em um acidente de avião. O sentimento de sofrimento pode ser tamanho que o espectador decida nunca mais voar de avião. Trata-se de uma decisão duradoura e drástica. Mas nem por isso o espectador acha que ele morreu em um acidente de avião. Ele consegue entender a diferença entre se imaginar na situação de alguém que morreu jovem em um acidente de avião e a sua situação, que permanece vivo e decidiu nunca mais voar de avião. O momento imaginado, em que o espectador se identifica com o agente, dura alguns instantes apenas. E, mais do que isso, sempre existe a consciência do espectador de que aquela situação é virtual, isto é, que ela está apenas sendo imaginada por ele. É precisamente isso que permite, inclusive, que o sentimento seja vivenciado pelo espectador em um grau muito menos intenso do que aquele vivenciado pelo agente. A situação imaginada é vivenciada pelo espectador e produz nele sentimentos reais, próprios e imediatos. Mas são sentimentos que o espectador tem consciência de serem fruto de uma

situação imaginada e, justamente por isso, tais sentimentos não se comparam em intensidade aos vivenciados pelos agentes das situações.

Há uma passagem em que Smith deixa claro o caráter dinâmico deste processo simpatético, mostrando como ele se deve às aproximações e distanciamentos do espectador. Smith afirma que:

o que eles [os espectadores] sentem será, sempre, de fato, em alguma medida, diferente do que ele [o agente] sente, e a compaixão nunca pode ser exatamente o mesmo que o sofrimento original; porque a consciência que a troca de situações, de onde o sentimento simpatético surge, é apenas imaginária, não apenas diminui a intensidade mas, em alguma medida, varia o tipo e se dá em uma entonação bastante diversa. (TSM, I.ii.4.7)

Assim, não há correspondência perfeita entre os sentimentos de espectador e agente. Mas isto não é um problema. O importante é que, da maneira como nos foi dotado pela natureza, o princípio simpatético permite que, em algum grau, acessemos os sentimentos habitualmente vivenciados pelos outros. O fato de a correspondência não ser perfeita não tornaria, para Smith, menos engenhoso este mecanismo criado pela natureza. Em suas palavras, “apesar de que eles [sentimentos de agente e espectador] nunca serão uníssonos, eles devem concordar, e isto é tudo o que é desejado ou requerido”.

Um ponto fundamental da filosofia moral de Smith é que, como ela prescinde do aspecto racional prático do julgamento moral, a motivação da conduta humana deixa de ser importante para que tal conduta seja avaliada como virtuosa ou não virtuosa. Smith vai mais além ainda, e entende que, na verdade, o objeto mais próprio do julgamento moral seria não o sentimento moral em si, mas a maneira como esse sentimento moral se exterioriza em ação (SHAVER, 2006, p. 192). Ou seja, como o aspecto decisório interno perdeu sentido para Smith, já que a motivação não pode mais ser levada em conta na ação virtuosa, o julgamento passa a se referir unicamente ao aspecto externo da ação.

E é justamente com relação a este aspecto externo que o autodomínio passa a ser uma virtude fundamental. Como se disse, o autodomínio refere-se ao respeito dos sentimentos alheios. E tal respeito encontra-se apenas na exteriorização dos atos do agente. O importante no autodomínio é que o agente consiga se colocar no lugar do espectador de forma imparcial. Entra então a famosa figura do espectador imparcial. Mas também o papel desempenhado pelo espectador imparcial deve ser muito bem entendido, sob pena de que não seja aproveitado o que até agora se disse sobre a imaginação simpatética em Smith.

Viu-se que a imaginação simpatética não diz respeito ao agente imaginar o que sentiria em uma determinada situação, e muito menos diz respeito ao imaginar o que deveria sentir em determinada situação. A imaginação simpatética diria respeito ao que o agente de fato sente, ao se imaginar em uma determinada situação. Ocorre que há ainda um terceiro momento na imaginação simpatética. Notou-se que tal processo imaginativo é dinâmico, de maneira que nele ocorrem sucessivas aproximações e distanciamentos do espectador em direção ao agente e a si próprio. Agora, entretanto, entra uma terceira figura, que não é nem o espectador real, nem o agente. Trata-se do espectador imparcial. Este tipo muito especial de espectador estaria em um delicado ponto de equilíbrio entre a imparcialidade e a indiferença. De maneira alguma ele é indiferente às ações tomadas pelo agente e observadas pelo espectador real. Mas ele é imparcial no sentido de não ser afetado pelas paixões do espectador, nem pelas do agente. Com isso, Smith pretende encontrar um ponto em que seja possível um julgamento moral que não esteja condenado pelas preferências pessoais. Para tanto, Smith formula a seguinte ideia. Da mesma maneira que o espectador está constantemente observando as ações de outras pessoas, também ele, em alguns momentos, estará agindo de fato. E, quando estiver, ele se lembrará da maneira como observa e julga os outros, e internalizará esta perspectiva, considerando-a em sua própria ação. Desta forma, o agente tende a amenizar a intensidade de suas emoções ao exteriorizar suas ações, por se imaginar na situação dos espectadores que o estarão observando.

O artifício do espectador imparcial e a virtude do autodomínio surgem justamente deste constante jogo de trocas de papéis, deste jogo de espelhos possibilitado pela simpatia, com tendência a regressão ao infinito. Mas esta regressão infinita não chega a ser um problema, pois como, para Smith, a cada vez que o sentimento é refletido ele torna-se menos vívido e intenso, na prática há um momento em que os reflexos posteriores podem ser desconsiderados.

Neste jogo de espelhos, o espectador se imagina agente, e sente algo semelhante ao que o agente sentiria. O agente, por sua vez, já se imaginando observado por diversos espectadores, passa a imaginar simpateticamente a opinião dos espectadores a respeito de sua própria ação. Assim, enquanto age, o agente imagina-se espectador, como se pudesse se colocar fora de si e ver como alguém avaliaria seus atos. Mas, mais do que isso, o agente se imagina espectador no plural, de forma que em sua imagem da visão do espectador não estariam as preferências pessoais de nenhum tipo de espectador em particular. Daí a imparcialidade do espectador. Ao se imaginar espectador, o agente sente

em sua própria pele a desintensificação de seus sentimentos que ocorreria no sentimentos do espectador. E, desta maneira, procurando ajustar a exteriorização de sua ação aos sentimentos mitigados dos espectadores, “em respeito aos sentimentos dos outros”, a própria ação do agente acaba se autocontendo, se autodominando.

A fim de produzir esta concordância, do mesmo modo como a natureza ensina o espectador a assumir as circunstâncias da pessoa diretamente envolvida, também ensina, a esta última, a assumir, em certa medida, as dos espectadores. Assim como estes estão continuamente colocando-se na situação do sofredor para conceber emoções similares às que ele sente, da mesma forma ele está-se colocando constantemente na posição deles, para conceber certa frieza com que olha sua própria sorte. Assim como eles estão constantemente considerando o que sentiriam em seu lugar se realmente fossem os sofrendores, também ele é constantemente levado a imaginar de que maneira seria afetado se fosse mero espectador de sua própria situação. Assim como a solidariedade destes os faz ver tal situação em certa medida com os olhos do sofredor, também sua solidariedade o faz considerá-la em certa medida com os olhos deles, especialmente quando em sua presença e agindo sob sua observação. E, como a paixão refletida que ele assim concebe é muito mais débil do que a original, necessariamente reduz a violência do que sentia antes de estar em presença dos espectadores, antes de começar a lembrar de que maneira seriam afetados, e antes de considerar sua própria situação sob essa luz franca e imparcial (TSM, I.ii.4.8)

Essa passagem mostra com perfeição em que consiste a virtude do autodomínio. Ela consiste na consideração do agente, por ser ele acostumado a fazer o papel de espectador em muitas outras situações, a imaginar simpateticamente a perspectiva dos espectadores, de maneira que possa amenizar suas paixões e emoções em consideração a estes espectadores, os quais, o agente sabe, por mais que sintam uma emoção semelhante à sua ao assistirem a ação, o fazem em um grau muito menos intenso do que ele próprio sente. Assim, ao se imaginar na situação dos espectadores, o agente sentiria simpateticamente a agressão que a intensidade de seus próprios sentimentos causa aos espectadores, que sentiriam a exteriorização de suas emoções por demais afetada. Desta maneira, tendo este sentimento moral, o agente tende a autodominar suas emoções, externalizando-as de forma muito mais branda, tendo em perspectiva os sentimentos morais simpatéticos dos espectadores.

É necessário entender que mesmo a imaginação simpatética do espectador imparcial está subordinada àquilo que se vem comentando acerca da imaginação simpatética. Ou seja, mesmo quando o espectador real imagina como o espectador imparcial encararia determinada situação, Smith não está querendo que o agente, tendo em

vista a observação dos demais espectadores, faça um juízo racional sobre como ele próprio *deveria se sentir* ao encarar determinada situação. Se Smith fizesse isso, ele estaria apelando para um critério de racionalidade prática, e todo o problema que até agora se esteve discutindo não seria a ele aplicável. O problema é que, na visão de Smith, os sentimentos não comportariam este tipo de ordenação deontológica. Em outras palavras, a razão não teria ingerência e controle sobre os sentimentos. A razão (especulativa) apenas serviria para pensar os melhores meios de serem satisfeitos os sentimentos. Mas não poderia a razão controlá-los. Desta maneira, o agente não teria capacidade de controlar racionalmente seus sentimentos morais. Mas o autodomínio sem dúvida é uma forma de autocontrole do agente. O importante é se perceber que se trata de um autocontrole emocional. Assim, por se colocar no lugar do espectador imparcial (que nada mais seria do que uma infinidade de espectadores possíveis), o agente de fato sentiria o que os espectadores na pele dos quais virtualmente se colocou sentem, e tal sentimento é o de algo semelhante ao seu próprio sentimento, mas em menor intensidade. Desta maneira, o agente de fato sentiria uma amenização de seus próprios sentimentos ao se colocar na pele dos espectadores que o observassem.

Embora o espectador imparcial esteja no centro de sua filosofia moral, Smith dedica a ele um papel muito mais modesto do que o de servir como parâmetro racional para a ação do agente. E isto justamente porque ele entende que o papel da filosofia moral como um todo é muito mais modesto do que conferir guias racionais (práticos) de ação humana. Ela deve apenas refletir como *são* os sentimentos morais, e não cogitar racionalmente como *deveriam ser* tais sentimentos. Assim, o papel que Smith dedica ao espectador imparcial é apenas o de fazer com que o sentimento do agente em relação a si próprio seja amenizado, por se imaginar no lugar de pessoas que não o teriam em tamanha intensidade.

Com isto, ao dedicar um aspecto tão modesto ao espectador imparcial, Smith parece estar, de certa maneira, imune a uma das principais críticas ao liberalismo enquanto filosofia moral: o caráter universal e a-histórico do indivíduo liberal. Entretanto, embora pareça que tal crítica não possa ser aplicada ao espectador imparcial de Smith, se verá que ela só foi transferida a outro ponto, e não de fato resolvida. Antes disso, permita-se um aparte para tratar do problema da filosofia liberal, ao retirar do indivíduo a localização em um contexto histórico-social.

A universalização e a-historicização do indivíduo é um grande problema do liberalismo como filosofia moral. Os critérios de racionalidade prática — que são social e

intersubjetivamente construídos — possibilitam que o membro de uma comunidade (e não apenas indivíduo) efetivamente se lance a um ponto imparcial de avaliação moral, mas imparcial dentro de um contexto histórico-social intersubjetivamente construído. Isto porque os critérios racionais práticos, conquistados por meio da atribuição de significado, aproximam os campos ontológicos e deontológicos, transformando o que, na ausência de significação, seria um salto lógico intransponível entre os dois campos (ser e dever ser), em um curto e possível pulo entre os dois campos, desde que presente a significação e o aspecto avaliativo por ela possibilitado.

Uma vez, entretanto, que são perdidos os critérios de racionalidade prática, a tarefa de se buscar um ponto que seja imparcial torna-se inexecutável. Ao pretender criar um indivíduo que avalie as ações humanas a partir de um ponto de vista que seja universal e a-histórico, o liberalismo condena o ser humano a uma tarefa irrealizável. O ser humano é necessariamente um ser social e, portanto, histórico. Rejeitar a historicidade do ser humano faz com que ele deixe propriamente de ser humano. O ser humano só pode avaliar uma situação se o fizer de algum lugar, um ponto de vista histórico, que se valha das instituições construídas de maneira social e intersubjetiva. A deontologia só é possível dentro de um contexto social. A tentativa de se aplicar a razão especulativa ao campo da moral gera esta distorção, que confere ao indivíduo liberal uma tarefa inexecutável. Ele tem que se localizar em “lugar-nenhum” para poder julgar as ações de acordo com os sentimentos que então teria. Nem mesmo como exercício mental hipotético racional é possível se vislumbrar a possibilidade do espectador falar deste lugar, em termos de dever ser. Como um Sísifo moderno, o indivíduo a-histórico liberal viveria na busca constante por um ponto universal de onde possa, finalmente, avaliar as ações humanas, mas, a cada vez que o pensasse ter encontrado, novamente se perceberia localizado historicamente, e partiria, então, novamente em busca de sua terra prometida, o “lugar-nenhum”.

A tradição liberal da filosofia moral teve que enfrentar esse questionamento ao longo de toda sua história. A própria expressão “tradição liberal” seria encarada como problemática por alguns liberais mais radicais, pois, como o liberalismo pretende ter um discurso a-histórico e universal, ele se pretende independente de qualquer tradição de pesquisa, e, portanto, da mesma maneira que o indivíduo que pretende criar, fala de “lugar-nenhum”. Sendo universal e a-histórico, não poderia pertencer a uma tradição em que as ideias são historicamente desenvolvidas.

O interessante é que muitos dos críticos do liberalismo, dentre eles MacIntyre,

verão justamente na criação histórica de uma tradição filosófica liberal a maior prova de que o projeto liberal de forjar um indivíduo universal e a-histórico estaria fadado ao fracasso, por se tratar de projeto inexequível:

Entretanto, é da maior importância ter em mente que o projeto de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição, não foi e não é apenas, nem principalmente, um projeto de filósofos. Ele foi e é o projeto de uma sociedade liberal moderna e individualista, e as razões mais convincentes que temos para acreditar que a esperança de universalidade racional independente de tradição é uma ilusão, derivam da história desse projeto. Pois, no curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude. (MACINTYRE, 2010, 361)

Por ser inexequível, o projeto liberal de conceber um indivíduo capaz de julgar de um ponto de vista universal é fadado ao fracasso. Neste sentido, MacIntyre ainda diz que:

o legado do Iluminismo é a provisão de um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir. É daí principalmente que decorre a inabilidade, dentro de nossa cultura, de unir convicção e justificação racional. Dentro do tipo de filosofia acadêmica, herdeiro das filosofias do Iluminismo, a pesquisa sobre a natureza da justificação racional tem continuado com refinamento e divergência crescentes. Na vida cultural, política, moral e religiosa a convicção pós-iluminista adquiriu efetivamente uma vida própria, independente da pesquisa racional. (MACINTYRE, 2010, 17)

Voltando agora ao espectador imparcial smithiano: em que medida esta crítica ao liberalismo pode ou não ser a ele aplicada? Em princípio, ela parece não ser aplicável, pois o artifício do espectador imparcial valeria apenas para que o agente, imaginando-se na situação de espectador, sinta como espectador, e acabe amenizando a exteriorização de seus sentimentos em suas ações. Assim, aparentemente, não haveria uma pretensão de racionalidade a-histórica e universal, porque não haveria pretensão de racionalidade alguma. Assim, a pretensão smithiana com o espectador imparcial é modesta em termos deontológicos, apenas se pretende que ele leve em conta a perspectiva dos espectadores que observam a externalização de suas emoções quando for atuar.

Entretanto, embora diga constantemente que está preocupado em entender de fato (ontologicamente) como a natureza moral humana funciona, o fato é que Smith tem fortes pretensões deontológicas. O fato de ele acreditar que está fazendo uma análise neutra da natureza moral humana o impede de entender que, na verdade, seu critério avaliativo já está dado. E está dado em outro lugar: na história conjectural de Smith. Apesar de ele se esforçar por parecer não ter uma pretensão deontológica com sua filosofia moral, o fato é que sua história conjectural tem um forte aspecto avaliativo, que, colocando as mais diversas comunidades e sociedades mundiais sob um mesmo parâmetro de desenvolvimento, compõem um sujeito que vestiria com perfeição a máscara do espectador imparcial, o sujeito bem instruído da sociedade comercial do século XVIII. A pretensão universalizadora e a-historicizadora do indivíduo liberal foi apenas transferida para o “tipo de história” que o espectador imparcial habita.

Aqui é necessária uma explicação mais clara: havendo um parâmetro de desenvolvimento social de acordo com o qual as mais diferentes sociedades possam ser medidas entre si, havendo uma que claramente consiste no ápice da sociedade, a avaliação feita por qualquer sujeito localizado em qualquer outra sociedade que não aquela que é o modelo exemplar de desenvolvimento poderia ser colocada sob a perspectiva do olhar daquela sociedade mais desenvolvida. Assim, não haveria de fato localização histórica do indivíduo na filosofia smithiana, pois a sua história é uma história conjectural, que se desenrola de acordo com um critério universal e a-histórico determinado, pretendendo avaliar as demais sociedades deste “lugar-nenhum”, que seria onde habita o hipotético sujeito universal e a-histórico liberal.

Em alguns momentos do TMS Smith deixa transparecer seu critério avaliativo, especialmente quando fala da influência dos costumes sobre os sentimentos morais. Um caso bastante exemplar é a discussão a respeito do infanticídio na Grécia antiga:

Pode haver maior barbárie, por exemplo, do que ferir um bebê? Seu desamparo, sua inocência, sua amabilidade, provocam compaixão até mesmo no inimigo, e não poupar essa tenra idade é considerado o mais enfurecido ato de um conquistador irado e cruel. O que imaginar então do coração de um pai que pudesse ferir essa fragilidade, a qual até um inimigo enfurecido receia violar? Contudo, o abandono, isto é, o assassinato de bebês recém-nascidos, era prática permitida em quase todos os estados da Grécia, mesmo entre os polidos e civilizados atenienses; e todas as vezes em que as circunstâncias do pai tornassem inconveniente criar o filho, julgava-se que abandoná-lo à fome ou aos animais selvagens não era censurável, nem passível de condenação. Provavelmente tal prática começara nos tempos da mais selvagem

barbárie. A imaginação dos homens primeiro se tornou familiar a essa prática durante o mais antigo período da sociedade, em prosseguimento uniforme do costume a impedira mais tarde de perceber sua enormidade. Vemos que ainda hoje tal prática prevalece entre todas as nações selvagens, mas certamente no mais baixo e rude estado da sociedade é mais perdoável do que em qualquer outro. (TSM, V.ii.15)

A passagem é particularmente interessante por remeter a três níveis de discurso sendo realizado: (i) a posição dos “selvagens” das sociedades mais primitivas; (ii) a posição dos gregos, que, embora não mais selvagens, prosseguiram por costume permitindo que seus bebês fossem assassinados; e (iii) a posição de Smith, um escocês do século XVIII, falando sobre tais infanticídios.

A pergunta que se faz, então, é: qual é o espectador imparcial que deve ser levado em conta? Ora, se fosse levado adiante o que Smith falava até agora do espectador imparcial, os selvagens poderiam levar em conta os espectadores selvagens com os quais estavam acostumados a conviver e, logo, representar imaginativamente como seus espectadores imparciais, e que não veriam problemas na ação, por ser, por exemplo, questão de sobrevivência; os gregos, os seus espectadores gregos, que não veriam problema na ação, por ser costume amplamente aceito na época; e Smith, os seus espectadores britânicos do século XVIII, que viam na ação uma selvageria condenável moralmente. Ocorre, entretanto, que Smith não se permite este nível de ontologia. Aqui ele tem um critério deontológico bem explícito, mas que não pode ser discutido em sua filosofia moral, pois ele não dá espaço para esta discussão. E, desta maneira, Smith não permite que seja discutido por que razões o infanticídio é condenável, embora tenha facilidade para afirmar que “certamente no mais baixo e rude estado da sociedade é mais perdoável do que em qualquer outro”, sem informar o porquê. Assim, a questão continua a ser: de onde fala esse espectador imparcial a que Smith constantemente se refere?

Não concordamos com Shaver quando, ao comentar esta passagem, ele diz que, em Smith, “o espectador decisivo é criado pelo grupo ao qual as pessoas avaliadas pertencem, com veredito devido inteiramente à supressão do costume” (SHAVER, 206, p. 194). Se se descontar o costume, qual critério se colocará no lugar? Porque a consideração estritamente ontológica do espectador imparcial deve levar em conta necessariamente o costume; porque as pessoas de fato levam os costumes em conta ao avaliarem as ações umas das outras. Assim, a questão sobre de onde fala o espectador imparcial tantas vezes e tão não-problematicamente referido por Smith só pode ser dada por sua história conjectural. O espectador imparcial fala do lugar em que ele habita, a história conjectural a-histórica e

universal. Mais precisamente de seu ápice: a sociedade comercial europeia (de preferência britânica).

Veja-se bem, o que é importante deixar claro aqui é que não se pretende dizer que as ações praticadas por indivíduos de uma determinada comunidade não possam ser avaliadas moralmente por outras. Não se está aqui defendendo um relativismo cultural moral. As ações de diferentes sociedades podem sim e, em muitos casos, devem ser avaliadas umas pelas outras. Há claramente algumas atitudes habitualmente praticadas em determinadas comunidades que são imorais, e assim devem ser avaliadas. O exemplo de infanticídio na Grécia antiga, quando não mais se tratava de questão de sobrevivência do grupo, é um claro exemplo. Mas o importante é que sejam apontados critérios racionais (práticos) nessa avaliação. E, para tanto, tais critérios precisam ser discutidos.

Smith passa a maior parte de seu TMS dizendo que em sua filosofia moral pretende apenas reconhecer como as coisas funcionam na natureza moral humana. Assim, ele afirma ter apenas uma pretensão ontológica na avaliação moral, buscando com sua filosofia moral apenas reconhecer e refletir os sentimentos morais que determinam a ação humana. Entretanto, apenas como um exemplo, ao se comparar indivíduos de diferentes culturas e de diferentes sociedades em diferentes graus de desenvolvimento, sua pretensão deontológica transparece. O universalismo e a-historicismo de Smith está, justamente, em sua história conjectural, pois, ao colocar como critério último de desenvolvimento social e finalidade histórica racional última de toda sociedade chegar a ser a sociedade comercial europeia do século XVIII, Smith está colocando o espectador imparcial de tal sociedade no posto de espectador imparcial (ou, se quisermos agora, de espectador universal).

O problema todo é que Smith, ao dizer que está fazendo apenas ontologia (ou sociologia, se preferirmos) de como as coisas moralmente *são*, impede a discussão moral de como as coisas *deveriam ser*. E, com isso, pretende “empurrar goela abaixo” de seu interlocutor o critério avaliativo implícito de sua filosofia, sem lhe permitir a discussão da racionalidade (prática) da adoção deste critério. Em muitos pontos, sem dúvida, a sociedade comercial inglesa do século XVIII era o ápice do desenvolvimento moral. Em outros, entretanto, provavelmente não. Esta discussão, porém, é inviabilizada por Smith ao pretender relatar apenas como a natureza humana funciona, sendo que, subjacente a este relato, está o critério avaliativo implícito e oculto de Smith: que todas as sociedades deveriam ser como a sociedade comercial europeia. Com isso, sendo este o critério avaliativo, a pergunta sobre se tal aspecto da sociedade comercial europeia é moral ou imoral perde o sentido.

Assim, se todas as pessoas sempre agissem em consonância com a maneira como os espectadores em geral, pautados pelos sentimentos morais indicados por sua natureza humana, esperavam que elas o fizessem, estaríamos diante da racionalidade moral (especulativa) smithiana em sua forma pura. Assim, sem a intervenção de contingências, e com as pessoas sempre agindo de acordo com a conveniência indicada pela natureza moral humana, a história correria de acordo com o critério racional (especulativo) pelo qual ela *deveria* mesmo correr.

Como o espectador imparcial já é um ser hipotético, conjectural, nada mais sensato do que localizá-lo historicamente dentro da história conjectural de que Smith já dispunha. Como se viu, a história conjectural de Smith procurava estabelecer, de acordo com um critério racional, qual seria a ordem em que os acontecimentos deveriam ter ocorrido se não tivessem sofrido a perturbação da contingência histórica. Dispondo dessa história filosófica, Smith se permite povoá-la, por assim dizer, com o espectador imparcial. Ora, se a história conjectural, livre da interferência irracional das contingências, está destinada a cumprir o curso racional de como os acontecimentos deveriam ter acontecido, é sensato supor que seu habitante, também ideal, seria o espectador imparcial, que agiria de maneira que sempre refletisse sua natureza moral humana, de maneira que haveria total projeção do critério racional (especulativo) usado para examinar a natureza humana e do critério racional (também especulativo) de como deveria se dar o curso da história.

Esta tentativa de fixar o indivíduo e seus conhecimentos (ou crenças) desvinculados da história, ou melhor, colocados em uma história que, ela própria, é a-histórica, são bem mostradas pelo trecho a seguir transcrito de “Mitologias jurídicas da modernidade”, de Paolo Grossi. Nele, Grossi fala mais especificamente da história jurídica continental, mas faz menção ao iluminismo de uma forma que parece ser bastante aplicável especificamente ao espectador imparcial smithiano e à história conjectural por ele habitada:

[...] as novas conquistas político-jurídicas pensavam na sua própria fragilidade, sabendo não ter o tenaz apoio das metafísicas religiosas, pediam, por sua vez, para não serem apoiadas sobre as areias movediças da história, mas, mais além, mais profundamente ou, se quisermos, mais acima, onde os ventos históricos não chegam a sacudir e derrubar.

A isso serve o mito, no seu significado essencial de transposição de planos, de processo que obriga uma realidade a cumprir um vistoso salto de níveis transformando-se em uma meta-realidade; e, se cada realidade está na história, da história nasce e com a história varia, a meta-realidade constituída pelo mito torna-se uma entidade meta-histórica

e, o que mais pesa, absolutiza-se, torna-se objeto de crença mais do que de conhecimento. (GROSSI, 2004, p. 58)

Eis o mito smithiano: o espectador imparcial que habita uma história racionalmente ordenada. Um metaindivíduo que habita uma meta-história. A relação entre o espectador imparcial e a história conjectural pode ser mais bem visualizada pelo objetivo em comum que os dois artifícios têm na filosofia de Smith: o processo civilizatório. O espectador imparcial desempenha um papel fundamental no processo civilizatório do ser humano. Isto é indicado no trecho com o qual Smith começa seu capítulo sobre “Do princípio de aprovação e desaprovação de si mesmo”:

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, na conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, na beleza ou deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente não olha, e com relação aos quais carece de espelho que lhe sirva para apresentá-los à sua vista. Tragam-no para a sociedade, e será imediatamente provido do espelho de que antes carecia. É colocado ante o semblante e comportamento daqueles com quem vive — que sempre registram quando compartilham ou desaprovam seus sentimentos —, é aí que pela primeira vez verá a conveniência ou inconveniência de suas próprias paixões, a beleza ou deformidade de seu espírito. (TMS, III.i.3).

Entretanto, é na virtude do autodomínio, da qual o artifício do espectador imparcial é mero produto, que a pretensão civilizatória do espectador imparcial fica incontestada. Como se viu, Smith entrega à virtude do autodomínio o papel de metavirtude, sendo que todas as demais virtudes dependem desta para sua existência e coordenação. E tal virtude trata-se de uma espécie de temperança, mas uma temperança peculiar, que leva em conta não apenas as emoções do próprio agente, mas as emoções dos espectadores criativamente imaginados pelo agente, de maneira que as emoções dos espectadores, que seriam sempre bem menos intensas que as do próprio agente envolvido na situação, serviriam para fazer com que suas impressões (sensações e emoções), ao serem externalizadas, o sejam em forma de cópias menos intensas de suas próprias impressões, isto é, neste jogo de espelhos formado entre espectador e agente, as emoções deste último são mentalmente representadas a ele como ideias (no sentido humenano e smithiano de imagens mentais que são cópias menos intensas de emoções). Assim, suavizadas, as emoções do agente podem ser exteriorizadas de forma menos chocante aos espectadores. Ou, se se preferir, de forma

mais civilizada.

Surge aqui a ideia, defendida por Pocock, dos bons modos ou maneiras (*manners*) como substitutos da virtude. A contraposição entre civilização e barbárie passa então a desempenhar um papel importante na concepção de virtude, pois, à medida que o refinamento da expressão das emoções passa a desempenhar um papel de pré-condição do agir ético, sendo condição de existência de todas as demais virtudes, a ética pode, em alguma medida, ser reduzida à etiqueta (que significaria, justamente, “pequena ética”). O campo de excelência para o desenvolvimento da virtude deixa de ser definido por um critério político, da *pólis*, demasiadamente áspero para as pretensões smithianas, e passa a ser conformado por um critério social: a civilização. Assim, a um só tempo, a civilização é causa e efeito do florescimento da virtude.

A respeito desta transição entre virtude e maneiras, com a importante participação do comércio neste processo, merece transcrição a análise de Pocock:

A virtude foi redefinida - embora existam sinais de uma tendência a abandonar a palavra - com a ajuda do conceito de “maneiras”. À medida que foi deixando o mundo rural-guerreiro da antiga cidadania ou da gótica libertas, o indivíduo entrou no universo cada vez mais impregnado por transações “do comércio e das artes” - o último termo significando tanto habilidades produtivas quando as audiovisuais -, no qual suas relações e interações com outros seres sociais, e com seus produtos, foram se tornando cada vez mais complexas e variadas, modificando e desenvolvendo mais e mais aspectos de sua personalidade ²². Comércio, lazer, cultivo e - isso foi logo percebido, com notáveis conseqüências - divisão do trabalho e diversificação da mão-de-obra combinaram-se para operar essas transformações. E se o indivíduo não mais podia mais ter acesso direto à atividade e igualdade do governar e ser governado, e tinha de delegar o governo e sua defesa a representantes profissionais especializados, ele, no entanto, se via mais do que compensado pela perda da antiga virtude, em troca de um indefinido e, talvez, infinito enriquecimento de sua personalidade, produto dos múltiplos relacionamentos, tanto com as coisas quanto com as pessoas em que foi progressivamente se envolvendo. Dado que essas novas relações eram de natureza social, e não política, as capacidades que elas levavam o indivíduo a desenvolver não eram chamadas de “virtudes”, mas de “maneiras”, um termo no qual se combinavam o termo ético *mores* e o termo jurídico *consuetudines*, com o primeiro predominando. A psicologia social da época afirmava que os encontros com as coisas e pessoas evocavam paixões e as refinavam, transformando-as em maneiras. Era preeminentemente a função do comércio refinar as paixões e polir as maneiras. E o etos social do Iluminismo foi construído sobre o conceito de estreitos encontros desse terceiro tipo. (POCOCK, 2003, p. 96-97)

A valorização da civilização de fato representará um ponto importante da filosofia

moral smithiana, especialmente no que diz respeito à sua metavirtude do autodomínio. Segundo Smith, a tendência é que as nações “bárbaras” valorizem mais as virtudes respeitáveis (prudência) e as nações “civilizadas” tenham em mais alta conta as virtudes amáveis (justiça e, especialmente, benevolência).

Entre as nações civilizadas, as virtudes que se fundam sobre a humanidade são mais cultivadas do que as que se fundam sobre a abnegação e o domínio das paixões. O caso é outro quando se trata de nações rudes e bárbaras: as virtudes de abnegação são mais cultivadas do que as de humanidade. A segurança e felicidade geral que prevalecem em tempos de civilidade e polidez oferecem pouco esforço ao desprezo pelo perigo, à paciência em suportar trabalhos, fome e dor. Pode-se evitar facilmente a pobreza, e por essa razão o desprezo por ela quase cessa de ser virtude. A abstinência do prazer torna-se menos necessária, o que deixa o espírito mais livre para relaxar e para permitir suas inclinações naturais em todos esses aspectos particulares.

O caso é outro entre bárbaros e selvagens. Todo selvagem experimenta uma espécie de disciplina espartana e, pela necessidade de sua situação, acostuma-se a toda a sorte de durezas. Está em contínuo perigo, frequentemente exposto a extremos de fome, não raro morre de pura carência. Suas circunstâncias não apenas o habitua a toda sorte de aflição, como o ensinam a não dar vazão a nenhuma das paixões que essa aflição tende a suscitar. Não pode esperar a simpatia nem a indulgência de seus compatriotas por tal fraqueza. [...] Portanto, seja qual for a natureza de sua aflição, um selvagem não espera solidariedade dos que o rodeiam, e precisamente por isso desdenha expor-se, permitindo que não lhe escape a menor fraqueza. (TMS, V.ii.9)

Entretanto, o que parece ser apenas uma constatação de diferença de valorização de virtude entre nações “barbaras” e “civilizadas” se torna uma verdadeira gradação de desenvolvimento social quando se refere à virtude do autodomínio. Esta virtude, que, como se viu, desempenha papel central de metavirtude, na medida em que a ela e ao seu produto (o artifício do espectador imparcial) cabem a orientação e guia de todas as demais virtudes. Trata-se de um papel importante demais para Smith deixá-lo aos bárbaros, de maneira que ele deixa bem claro que a disciplina dos bárbaros não deve ser confundida com autodomínio, pois ela diria respeito a uma contenção decorrente da prudência, mas não se trata de uma contenção elaborada por um processo de refinamento e, logo, sofisticação social, mas sim de uma repressão mental que pode explodir a qualquer momento, por não ser internalizada pela imaginação do agente a perspectiva do outro.

Em tais ocasiões, com efeito, essas paixões são refreadas não tanto por um senso de sua inconveniência, como por prudentes considerações das más consequências que podem seguir de se indultá-las. Nesses casos, embora refreadas, as paixões nem sempre são subjugadas, e frequentemente permanecem à espreita no peito, com toda a sua fúria original. O homem cuja cólera é refreada pelo medo nem sempre a deixa de lado, mas apenas reserva sua satisfação para uma ocasião mais segura. Porém, o homem que, relatando a outro a ofensa que lhe infligiram, sente imediatamente a fúria de sua paixão esfriar e acalmar-se por simpatia com os sentimentos mais moderados de seu companheiro — o qual de imediato adota esses sentimentos mais moderados — e passa a ver essa ofensa, não nas cores negras e atrozes em que a contemplara originalmente, mas à luz branda e clara em que seu companheiro naturalmente a vê; assim, não apenas refreia, como ainda em certa medida subjuga sua ira. A paixão realmente se torna menor do que era antes, e menos capaz de aqular nele a violenta e sanguinária vingança que a princípio pensara realizar. (TMS, VI, *Conclusion of the Sixth Part*)

Em outras palavras, a virtude do autodomínio, por meio do senso de conveniência da ação fornecido pelo artifício do espectador imparcial, é aprimorado pela conquista da civilização, e, por outro lado, prejudicado pela barbárie, uma vez que neste estado os homens não teriam confiança e solidariedade suficientes para trocar experiências entre si e para poder imaginar, na expressão do outro com quem se convive, a expressão do espectador imparcial. O comportamento contido do selvagem, antes de autodomínio de suas ações, trata-se de mera prudência, uma vez que, tendo sido mais exposto a situações de perigo, tende a ver com medo quase tudo. Isso impossibilita ao selvagem que acalmasse suas paixões, e faz com que a paixão reprimida no peito vire uma represa de violência, pronta a explodir.

Todas as paixões refreadas pelo senso de conveniência são, em certo grau, moderadas e subjugadas por ele. Mas as que são refreadas apenas por considerações de prudência de qualquer espécie são, ao contrário, frequentemente inflamadas pela contenção, e algumas vezes (muito depois de sofrer a provocação, e quando ninguém mais pensa nisso) explodem de maneira absurda e inesperada, com dez vezes mais fúria e violência. (TMS, VI, *Conclusion of the Sixth Part*)

Assim, o espectador imparcial está intimamente atrelado ao ideal civilizatório de Smith. E em nenhum outro lugar de sua filosofia tal ideal é mais bem explicado do que em sua história conjectural. Como se viu, a história conjectural de Smith é toda desenhada para que, por fim, a sociedade humana atinja aquilo que, até então, seria o ápice do desenvolvimento social: a sociedade comercial. Uma das principais características deste tipo de sociedade é que as relações sociais se desenvolvem invariavelmente por relações de

troca. A readaptação que Smith faz do conceito de virtude o permite fazer com que, também invariavelmente, a avaliação moral de uma ação como virtuosa ou não virtuosa se dê com base na troca. A própria imaginação simpatética é uma troca interminável de vivências criativamente imaginadas. E, ao se pensar que todos na sociedade se valem da imaginação simpatética para conviver socialmente, a troca de papéis ganha uma proporção inimaginável, pois todos os seres humanos estariam inúmeras vezes ao longo de toda a sua vida trocando de papéis com todos aqueles que tiveram oportunidade de conviver.

O convívio social, para Smith, seria possibilitado por esta capacidade inata com a qual a natureza nos dotou de podermos constantemente trocar de papéis com o próximo. E, mais do que isso, nossa imaginação simpatética, que seria justamente essa capacidade de se colocar no lugar do outro, seria aprimorada à medida que maior, e mais diferentes, fosse o número de trocas que realizamos. A experiência social como um todo tende a ser mais bem desenvolvida e mais bem compreendida à proporção do maior número de vivências distintas que se tem. O desenvolvimento das línguas, para Smith, como se viu, conheceu um enorme salto qualitativo na medida em que as pessoas tiveram que tomar contato com línguas que não seriam seus idiomas nativos, de maneira que conseguiram identificar novas abstrações (conhecendo novos níveis “metafísicos”), que permitiram tornar a linguagem mais eficiente.

Também na filosofia moral de Smith se vê que há uma tendência a considerar aquele que troca mais experiências e vivências como um melhor avaliador moral. Isso se funda, especialmente, no uso smithiano da ideia de espectador imparcial e, conseqüentemente, desse constante diálogo entre o indivíduo agente e a internalização dos outros que o cercam. Uma pessoa que tem maiores vivências é capaz de construir com maior precisão qual seria a opinião do espectador imparcial, pois já se viu mais vezes colocado em situações em que a parcialidade de suas opiniões era desafiada por opiniões divergentes. Seu mecanismo imaginativo de criação virtual de um ambiente e autocolocação na ação do personagem-agente é mais apurado, e acaba tendo mais facilidade para encontrar o ponto de vista imparcial do espectador ideal.

Com este engenhoso artifício, Smith coloca em sintonia sua concepção filosófica da história, sua filosofia moral e sua política econômica defensora do livre comércio. A história conjectural tende a levar o ser humano a viver em uma sociedade em que a troca é a relação fundamental. A filosofia moral fornece uma concepção de virtude que se funda, sobretudo, no aparato da imaginação simpatética, que, por sua vez, se baseia primordialmente na troca de papéis entre espectador e agente. E a política econômica quer

deixar livre a atuação comercial para que o maior número de trocas possa ser realizado e, com elas, o maior número de vivências e de experiências sociais sejam trocadas.

Assim, retornando-se à pergunta acerca de até que ponto a crítica à filosofia liberal do indivíduo universal e a-histórico pode ser levantada contra a filosofia moral de Smith, a resposta seria que tal crítica poderia, na verdade, ser transferida ao critério racional (especulativo) universal e a-histórico que Smith pretende dar à sua história conjectural. Esta forma de história se baseia em um critério pretensamente universal, pois entende que pode submeter as mais diversas culturas a uma mesma finalidade, o desenvolvimento social pelos quatro estágios de sociedade até que, finalmente, possam alcançar o Olimpo da sociedade comercial. Como brincaria Walter Bagehot, ao comentar sua obra WN, Smith tinha se proposto “a imensa tarefa... de dizer como, sendo originalmente um selvagem, o ser humano chegou a ser um escocês” (MACINTYRE, 2010, p. 273). E se pretende a-histórico porque, embora faça uma construção teórica de como os acontecimentos deveriam ter se dado, é em grande medida insensível à maneira como eles de fato se deram. O lastro histórico de como as coisas efetivamente aconteceram não lhe pode ser aplicado, visto que tal história encontra-se em um plano normativo (deontológico) de como as coisas deveriam se dar, que pretende torná-la imune às circunstâncias históricas e sociais efetivamente encontradas. Assim, a pretensão deontológica universalista e a-historicizadora do indivíduo liberal é transferida, em Smith, para sua história conjectural, estando claramente ali presente.

A história conjectural de Smith remete a um tema que, dado sua lógica peculiar no sistema filosófico moral smithiano e sua importância para a presente pesquisa, ainda não foi adequadamente tratado até aqui: a virtude da justiça e o seu tratamento científico pela jurisprudência natural, que se baseará muito na história conjectural dos quatro estágios de desenvolvimento social, como se verá no próximo capítulo.

8 ADAM SMITH E A JUSTIÇA

8.1 Introdução

Como se disse no início desta segunda parte da pesquisa, há uma dificuldade básica na reconstrução do sistema filosófico de Smith: de um lado, um projeto ambiciosamente sistemático e abrangente; de outro, um *corpus* de obra fragmentário e assumidamente inacabado. Ao tratar de teoria da justiça e, principalmente, de jurisprudência natural, tal dificuldade é ainda potencializada.

O projeto filosófico de Smith tem uma pretensão bastante ambiciosa. Ele busca abranger, em seu sistema de conhecimento, um amplo leque de ciências e disciplinas, justamente por entender estarem intimamente relacionadas entre si. No entanto, boa parte desse ambicioso projeto restou inacabada. O tempo não permitiu que Smith tratasse de diversos assuntos cujo que ele julgava cruciais. E, em alguns outros assuntos, permitiu apenas um tratamento superficial, com esboços dos principais direcionamentos que a eles pretendia dar, sem lhes conceder, entretanto, o estudo detido que julgava necessário nestas matérias. Daí a dificuldade, já mencionada, de se tentar reconstruir uma estrutura filosófica que se pretende sistemática e completa, partindo de um *corpus* bastante fragmentário.

Tal dificuldade é ainda agravada pelo fato de que, em alguns temas, embora tenha preparado os direcionamentos que a eles pretendia dar, Smith não conseguiu deixar deles registros próprios, como aconteceu com suas aulas ministradas em retórica e belas letras e em jurisprudência natural. As anotações de tais aulas somente chegariam a conhecimento público mais de um século depois de sua morte e, ainda assim, deve ser considerado o fato de que tais anotações não foram escritas, publicadas ou mesmo autorizadas por Smith, de maneira que sua confiabilidade como fonte deve ser parcialmente relativizada.

A especial dificuldade para tratar da teoria da justiça e do desenvolvimento da jurisprudência natural em Smith deve-se a dois fatores interligados. O primeiro é que se trata de um tema pelo qual Smith tinha grande apreço. E o segundo, é que, como ele próprio admite, por falta de tempo hábil, não conseguiu tratá-lo da maneira específica e detalhada como desejava.

Em diversos momentos de sua obra, Smith diz que a jurisprudência natural é um ramo bastante importante da filosofia moral. Em certo momento, chega a afirmar que, apesar de sua importância crucial, a ela não tem sido dada a atenção merecida. A

importância dada por Smith à jurisprudência natural é tamanha que ele reserva o último parágrafo do TMS para fazer uma promessa. Promete que, em outro trabalho, se esforçará para “dar um relato dos princípios gerais das leis e do governo, e das diferentes revoluções pelas quais eles passaram em diferentes eras e períodos da sociedade” (TMS, VII.iv.37). Esta promessa, feita originalmente na primeira edição da obra, no ano de 1759, foi repetida em todas as edições subsequentes, ao longo das próximas três décadas. Até mesmo na minuciosa sexta e última edição da obra, de 1790, um ano antes de sua morte, Smith mantém a passagem, muito embora comunique, em apartado, que reconhece “que sua idade muito avançada” o deixava com “muito pouca expectativa” de completar “este grande trabalho”, o qual trinta anos antes ele “não tinha dúvidas de estar apto a executar” em sua inteireza (TMS, Advertisement, p. 3).

Somam-se, assim, duas dificuldades na reconstrução da teoria geral de justiça e do tratamento da jurisprudência natural de Smith. De um lado, Smith guardou, em seu sistema filosófico moral, grande importância ao estudo da jurisprudência natural; de outro, ele não teve tempo de se dedicar a um trabalho específico e detalhado sobre o tema. Juntas, estas duas dificuldades tornam árdua e perigosa a tarefa de se tentar reconstruir o que ele entendia por justiça e jurisprudência natural. Felizmente, entretanto, ao se estudar o *corpus* da obra smithiana como um todo é possível encontrar três balizas a servirem de guia nesta reconstrução.

A primeira balisa seria o próprio TMS. Nesta obra, embora não tenha adentrado em temas e termos específicos de jurisprudência natural — pelo contrário, os tenha evitado deliberadamente, como se verá —, Smith (i) reconhece que a jurisprudência natural é um ramo (*branch*) da filosofia moral e (ii) faz indicações importantes do que seria a sua teoria da justiça.

Considerar a jurisprudência natural como um ramo da filosofia moral não é, propriamente, nada que seja original. Em verdade, na época em que Smith escrevia, quase ninguém poderia pensar em uma autonomia da jurisprudência natural frente à filosofia moral. Mas, ainda assim, é uma informação que não deve ser dispensada, pois o simples fato de Smith manter esta tradição e tratar a jurisprudência natural como apenas um ramo da filosofia moral mostra até que ponto ele estava disposto a ir em sua reformulação da filosofia moral. Ou seja, por mais profundas que fossem as alterações que pretendia realizar na filosofia moral, a jurisprudência natural permaneceria sem autonomia científica frente a ela, constituindo dela senão um ramo. Um ramo importante e com suas peculiaridades, é verdade, mas ainda assim apenas um ramo.

Sendo um ramo da filosofia moral, a jurisprudência natural deve, assim, se enquadrar de maneira geral dentro de tal estrutura filosófica mais ampla, a saber, o sistema filosófico-moral. Aplica-se à jurisprudência natural, portanto, o que já foi visto a respeito dos mecanismos gerais (lógicos e morais), que, para Smith, guiam a ação e a avaliação da conduta humana. E se aplicam até o ponto em que seja encontrada uma diferença específica e relevante que mostre certa peculiaridade a ser considerada no ramo da jurisprudência natural.

Outra contribuição do TMS com relação a esta matéria é que, embora praticamente não sejam encontrados nesta obra termos clássicos (e tratados tecnicamente) da jurisprudência natural, é possível se vislumbrar uma correlação entre termos usados na obra e tais termos jurisprudenciais clássicos. Assim, é possível se estabelecer certa correlação lógica entre a estrutura filosófica moral de TMS e a estrutura da obra jurídica jamais escrita. Tal correlação, como se verá, será endossada pelas anotações das aulas de jurisprudência natural ministradas em Glasgow, aulas em que um dos objetivos de Smith será traduzir sua filosofia moral nos termos da jurisprudência clássica, operando nela, é claro, importantes modificações.

Assim, a segunda balisa a guiar a reconstrução da teoria da justiça e da jurisprudência natural de Smith seriam as duas séries de notas tomadas por alunos das aulas de jurisprudência ministradas por Smith. Uma dessa série de notas refere-se às aulas ministradas entre os anos de 1762-1763 (aqui referida como LJ[A]) e, a outra, às aulas ministradas no ano de 1762 (LJ[B]).

Tais anotações têm uma enorme vantagem e uma grande desvantagem para o pesquisador. A vantagem é que elas tratam especificamente sobre o tema da jurisprudência natural no pensamento de Smith. A desvantagem, por outro lado, é que tais notas não foram escritas, revisadas ou mesmo autorizadas por Smith, sendo encontradas, como já visto, apenas muito tempo após sua morte. Além de muitas vezes transparecer em sua redação certa confusão, típica de anotações realizadas a tempo real, não é possível de ser verificada a própria fidedignidade das ideias ali expressas. Fica difícil, dessa forma, atribuir descuidada e automaticamente a Smith tudo o que ali está escrito, até porque, por maior que fosse a boa vontade dos alunos de Smith, alguns erros de interpretação podem ter ali se perpetuado.

Entretanto, apesar desta necessária relativização, não há como se ignorar a pesquisa de material tão valioso. O que a presente pesquisa pretende fazer, a exemplo do que fazem os melhores comentadores de Smith, é analisar as anotações das aulas, sempre as

comparando com as obras escritas, publicadas e revisadas por Smith, a fim de lhes aumentar a credibilidade.

Por fim, o terceiro guia para a construção de uma jurisprudência natural smithiana seria a obra *WN*. Nela, de fato, é tratado o modo de atuação adequado do governo que, muitas vezes, se refere à maneira como as leis o devem reger. Tanto é assim que alguns comentadores que não atentaram à Advertência (*Advertisement*) da sexta edição do TMS chegam a pensar que a promessa feita no último capítulo da obra teria sido cumprida com a publicação, no ano de 1776, de *WN*. Como prova de que essa visão se trata de um equívoco, basta analisar não só o já mencionado *Advertisement* da sexta edição de TMS como o fato de que, em todas as seis edições, a publicação de uma obra dedicada ao estudo da jurisprudência natural permanece como uma promessa a ser cumprida, o que muito provavelmente não ocorreria caso Smith entendesse que *WN* teria cumprido tal tarefa, pois, com suas revisões sempre bastante minuciosas, faria com que a partir de março de 1776 passasse o último parágrafo a referir-se ao tema já tratado na outra obra.

Mas, de qualquer forma, a confusão é útil para se ver como, realmente, em alguns momentos, a *WN* toca em alguns objetivos fundamentais do estudo da jurisprudência natural tal como concebida por Smith, embora ali não se encontre um estudo sistemático e específico deste tema.

Aqui, entretanto, se deve fazer uma ressalva. Conforme se verá ao longo do desenvolvimento deste capítulo e, principalmente, em sua conclusão, um dos objetivos fundamentais de Smith era separar a justiça das demais virtudes morais. Enquanto a primeira, com suas regras precisas e determinadas, seria exigível pela força, as demais, com suas regras vagas e imprecisas, seriam desejáveis, mas não exigíveis. É importante que se entenda que, por mais que algumas dicas a respeito da teoria da justiça de Adam Smith possam ser encontradas em *WN*, a lógica moral a que esta obra está submetida, como se verá no fim deste capítulo, é a da desejabilidade, e não a da exigibilidade. Assim, é preciso que se deixe claro que *WN* se trata de uma obra que traz informações importantes sobre a teoria da justiça, e mesmo informações para entender a história e os objetivos fundamentais da jurisprudência natural, mas que não as tem como principal objeto de estudo.

Mas quais seriam, então, os objetivos fundamentais da jurisprudência natural como pensada por Smith?

O mesmo último parágrafo em que Smith faz sua promessa não cumprida já nos indica qual seria o objetivo principal da jurisprudência natural. Para Smith, era necessário

“o estabelecimento de um sistema que poderia ser propriamente chamado de jurisprudência natural, ou uma teoria de princípios gerais, que deveria transpassar e ser a fundação de todas as leis de todas as nações”.^{91, 92}

Ou seja, pode-se claramente ver que Smith pretende dar um tratamento universalista a certas normas fundamentais. E “fundamentais”, aqui, no sentido forte, de serem elas próprias os alicerces sob os quais as nações deveriam ser fundadas e os trilhos sobre os quais elas deveriam necessariamente perpassar.

Correlata a essa pretensão de universalidade há uma preocupação em se ater apenas àqueles princípios gerais que sejam efetivamente fundamentais para a constituição e manutenção de todas as nações. Com isto, espera-se que tais princípios tenham um escopo bastante limitado, restrito a aspectos que, segundo Smith, seriam justamente aqueles sem os quais uma nação não poderia ser fundada ou perdurar. Esta tentativa de limitar, de restringir as leis fundamentais a serem estudadas pela jurisprudência natural é um dos objetivos principais, se não o principal, do TMS. Tanto é assim que a conclusão do livro, em seu eloquente último parágrafo, refere-se justamente à busca de Smith de completar esta empreitada. Para Smith, o TMS havia lançado os alicerces sobre os quais se poderia construir um sistema restrito, específico e preciso de jurisprudência natural, mas ainda não havia promovido propriamente sua construção. Isto seria trabalho para a obra posterior, prometida no último parágrafo.

Segundo Smith, a construção de tal sistema jamais fora adequadamente realizada na história do pensamento. Smith critica que em nenhum dos pensadores antigos possa ser encontrada uma enumeração particular destas regras fundamentais de justiça. Mais particularmente, ele critica Cícero, em seus “Ofícios”, e Aristóteles, em sua “Ética”, por terem tratado a justiça indiscriminadamente da mesma forma geral que trataram as demais virtudes. Crítica também Platão por não se encontrar em suas “Leis” algo semelhante a uma enumeração das regras de, em seus termos, “equidade natural” (*natural equity*). O único dos filósofos que merece algo semelhante a um elogio de Smith é Grócio, que, segundo ele, “parece ter sido o primeiro que tentou dar ao mundo qualquer coisa semelhante a um sistema desses princípios que devem perpassar e ser a fundação de todas as leis de todas as nações”. Entretanto, apesar de afirmar que seu tratado “De iure belli ac

⁹¹ “establishing a system of what might properly be called natural jurisprudence, or a theory of the general principles which ought to run through and be the foundation of the laws of all nations”.

⁹² Também nas *LJ(B)* 1 encontra-se uma definição de jurisprudência muito semelhante: “Jurisprudence is that science which inquires into the general principles which ought to be the foundation of the laws of all nations.”

pacis” talvez fosse, naqueles dias, o mais completo trabalho já realizado sobre o tema, não deixa de apontar que isso ocorre “apesar de todas suas imperfeições”.

Ganha importância, então, a promessa de Smith acerca de um futuro estudo tratando da jurisprudência natural. Aí podemos ver que Smith pretendia fazer algo que, embora iniciado por Grócio, jamais fora completamente realizado. Sua promessa surge não só com a intenção de corrigir as imperfeições apresentadas pelo tratado de Grócio, mas também de superar finalmente a maneira genérica e indiscriminada como os antigos (Platão, Aristóteles e Cícero, por exemplo) trataram a justiça, confundindo a sua lógica de funcionamento com a das demais virtudes.

Com a promessa feita no último parágrafo de TMS, vê-se que um dos principais objetivos de Smith ao escrever tal obra foi justamente preparar o terreno para que a justiça — com suas regras limitadas, mas fundacionais de todas as nações — fosse tratada em apartado das demais virtudes. Em certa medida, o TMS pode ser encarado como uma primeira parte de um projeto que, por fim, pretendia não só apartar a virtude da justiça das demais virtudes morais, mas ainda enumerar específica e pormenorizadamente cada uma das limitadas regras que deveriam ser tratadas como regras de justiça. E tais regras, uma vez estabelecidas, deveriam ser aplicadas em “todas as leis de todas as nações”.

Portanto, um caminho adequado para se iniciar o estudo da jurisprudência natural de Smith é entender o que ele permitiu que fosse abarcado pelo seleto conjunto de regras que compõem sua concepção de justiça. Ou seja, comecemos por sua teoria da justiça. Esta, felizmente, encontra direcionamentos importantíssimos no próprio TMS.

8.2 A teoria da justiça de Smith: a justiça como virtude negativa

Dentro da filosofia moral de Smith, a teoria da justiça é construída, basicamente, por contraste com a teoria das demais virtudes. É bem verdade que, antes de serem encontradas essas diferenças específicas entre justiça e demais virtudes, todas são erguidas tendo como estrutura os sentimentos morais defendidos por Smith. Para tanto, é fundamental o papel da imaginação, especialmente com o exercício da simpatia (imaginação simpatética), ao se colocar no lugar do outro e avaliar a situação sob o seu ponto de vista. Como já dito, tal colocar-se “sobre os pés” de outrem não se trata de uma correspondência absoluta, pois ainda é resguardado um espaçamento em que seja possível a crítica da ação tomada. Tal crítica, entretanto, ao invés de ser racional, é uma crítica meramente sentimental.

Portanto, no desempenho dos sentimentos morais, os possíveis sucessos ou insucessos no exercício das virtudes provocam reações dos espectadores, sejam eles espectadores reais ou hipotéticos (espectador universal ou imparcial). No caso dos sucessos no exercício de tais virtudes, geralmente é provocado no espectador o sentimento de mérito, de merecimento, podendo ser acompanhado pelos sentimentos de gratidão e recompensa. Já quando há falha no atendimento de uma virtude, o espectador tende a sentir demérito pelo agente, o que provoca muitas vezes o sentimento de desagrado ou desaprovação. Mas é possível que este sentimento de demérito seja ainda mais forte, convolvendo-se em uma nova espécie de sentimento moral: o ressentimento e a consequente busca por punição.

Este é precisamente o ponto em que Smith procura encontrar a diferença significativa entre a justiça e as demais virtudes. Para ele, enquanto a não observância das demais virtudes provocaria tão somente um sentimento genérico de desaprovação ou desagrado, as violações da virtude da justiça provocariam um sentimento moral negativo bem mais forte, mais agudo e potente: o ressentimento.

Isto porque, segundo ele, ao ser violada uma regra de justiça o espectador consegue inferir prontamente um prejuízo (*injury*) a vítimas determinadas. Quando ocorre uma injustiça é possível que o espectador note, nas palavras de Smith, “um dano real e positivo contra algumas pessoas em particular”.⁹³ Assim, a percepção de tal dano faz com que o sentimento moral do espectador, se estiver corretamente ajustado, se mova do simples desapontamento ou desaprovação para uma postura mais repreensiva, indo em direção ao ressentimento (*resentment*) e chegando até mesmo a dar suporte à punição (*punishment*).

A punição, para Smith, seria a “violência empregada” contra os violadores da justiça “para vingar o dano causado”. A caracterização feita por Smith deste dano causado é bastante importante para se determinar que tipo de dano pode ser, adequadamente, considerado, pelo espectador, digno de ressentimento ou punição.

Para que o dano que gera o sentimento de punição do espectador seja moralmente adequado é importante, entretanto, que ele possua essas três características: (i) seja real, (ii) seja positivo e (iii) seja perpetrado contra pessoas em particular.

Como se vê, trata-se de uma caracterização bastante restritiva do tipo de dano passível de gerar punição. Smith deliberadamente esforça-se no sentido de restringir o tipo de dano passível de gerar, adequadamente, o sentimento de punição. E o resultado de tal esforço restritivo será peça fundamental para que Smith consiga restringir, também, o

⁹³ “*real and positive hurt to some particular persons*”

escopo de atuação da justiça e delimitar as regras que a constituem, ao ponto de acreditar poder enumerá-las.

E, para conformar esta restrição, Smith toma como base a comparação entre justiça, de um lado, e beneficência (ou caridade), de outro. De uma forma geral, pode-se dizer que Smith toma a beneficência como um parâmetro, um padrão que seria representativo de todas as demais virtudes, para contrapor-las à justiça.

Na parte II do TMS, Smith pretende analisar o mérito e demérito das ações, ou, em suas próprias palavras, os objetos de recompensa ou punição. A seção II desta segunda parte leva o título de “Da justiça e beneficência” (“Of Justice and Beneficence”), e é nela que Smith realiza esta comparação. Tanto é assim que o capítulo I desta seção chama-se, propriamente, “Comparação daquelas duas virtudes” (“Comparison of Those Two Virtues”).

Smith inicia esse capítulo dizendo que ações de tendência benéfica, devidas a motivos adequados, parecem, por si só, serem dignas de recompensa. Isto porque são objetos de gratidão, ou, em outras palavras, despertam no espectador o sentimento simpatético da gratidão. Por outro lado, ações de tendências danosas parecem merecer, por si só, punição. Isto porque tais ações seriam objeto de ressentimento, ou, em outras palavras, despertam no espectador o sentimento simpatético de ressentimento.

Pela maneira absolutamente paralela como se encontram redigidos estes dois primeiros parágrafos, já é possível se antecipar a contraposição, praticamente simétrica, que Smith pretende fazer entre as ações de tendência benéfica e as ações de tendência danosa.⁹⁴

Prosseguindo sua análise daquelas duas virtudes (justiça e beneficência), Smith cria, então, uma distinção clara entre elas. Para ele, a beneficência é sempre um ato livre (“livre” aqui no sentido de “espontâneo”), não podendo ser exigido pelo uso da força. Ser beneficente, como de resto ser virtuoso (com exceção de ser justo), seria algo que estaria no campo discricionário individual do agente. Alguém que faça uma caridade, um gesto de coragem ou qualquer outra ação virtuosa deve ser meritariamente reconhecido por isso. Mas, caso a mesma pessoa, ainda que tenha todas as condições para fazer uma ação virtuosa, deixe de fazê-lo, ela jamais poderá ser, apenas por isso, objeto de ressentimento, e

⁹⁴ “Actions of a beneficent tendency, which proceed from proper motives, seem alone to require reward; because such alone are the approved objects of gratitude, or excite the sympathetic gratitude of the spectator. Actions of a hurtful tendency, which proceed from improper motives, seem alone to deserve punishment; because such alone are the approved objects of resentment, or excite the sympathetic resentment of the spectator”. (TMS, II.ii.1.1-2)

nem, conseqüentemente, de adequada punição moral. Em outras palavras, a omissão de se fazer um ato beneficente não deve expor o agente ao sentimento de ressentimento do espectador, não lhe sendo moralmente adequada, portanto, a punição.

A justificativa para que não seja aplicável punição à omissão em realizar um ato beneficente é que tal ato, em verdade, não causaria um dano real, positivo e contra pessoas determinadas. É possível, sim, que tal omissão seja objeto de desagrado e até de desaprovação, mas jamais de ressentimento ou de punição. O espectador pode não ficar satisfeito ao ver um indivíduo muito rico gastando sua fortuna com quinquilharias supérfluas, ao invés de ajudar pessoas carentes a sobreviver. Tal atitude pode gerar, e normalmente gera, no espectador o sentimento moral de desagrado ou desaprovação. Mas há aqui, para Smith, uma clara distinção entre o espectador desaprovar ou se sentir desagradado com uma ação virtuosa não tomada e o mesmo espectador sentir ressentimento ou desejar punição contra aquele que não foi caridoso, beneficente, ou, de forma geral, virtuoso.

Assim, por exemplo, um homem que, podendo fazê-lo, não ajudasse outro que, no passado, lhe havia feito algo digno de gratidão, jamais encontrará no espectador imparcial um sentimento de compartilhamento (*fellow-feeling*), sendo a sua atitude desagradável e mesmo desaprovável. Mas daí a se dizer que sua atitude mereceria punição seria um exagero com o qual a “humanidade não iria à frente”.⁹⁵ Smith chega a dizer que, aos olhos do espectador imparcial, embora ele realmente espere que a atitude anterior de beneficência seja ao menos recompensada, punir-se a simples falta de recompensa, isto é, punir a simples omissão de outro ato beneficente, em contrapartida, seria ainda mais reprovável do que a omissão em si.

Pode-se ver de forma mais clara, agora, como o critério diferencial apontado entre, de um lado, aquelas atitudes que são adequadamente dignas de punição, e, de outro, aquelas que podem meramente ser consideradas dignas de desagrado e desaprovação, é a realização de um dano, e este dano deve ser positivo, real e contra pessoas determinadas.

No exemplo dado acima, embora o agente tenha ocasionado um dano contra pessoas determinadas (a pessoa que antes fora beneficente para com ele), e o dano possa até mesmo ser real (aqui, embora não haja uma explicação clara para este termo, Smith parece querer usá-lo para contrapô-lo ao dano potencial, de maneira que, no exemplo, o dano pode ser real, como o anterior beneficente morrer de fome), não houve dano positivo.

⁹⁵ “it cannot, however, provoke any resentment which mankind will go along with”. (TMS, II.ii.1.3)

Na realidade, a característica mais importante do dano capaz de provocar o ressentimento e a punição é exatamente esta: tratar-se de um dano positivo.

E é justamente a positividade do dano que torna possível a Smith distinguir entre justiça e as demais virtudes, contrapondo-as de forma simétrica dentro de seu sistema de filosofia moral.

Os atos em que alguém poderia ter sido beneficente e não o foi são passíveis de gerar sentimentos de desagrado e desaprovação, mas não de punição, porque a possibilidade de atuar virtuosamente (de forma caridosa, corajosa, temperante, etc.) estaria no campo discricionário de escolha voluntária do agente. Mas, quando a ação tem como resultado a provocação ou sua tentativa de um dano positivo, já não há mais agora discricionariedade moral segundo a qual o agente se possa pautar. A regra de “não causar dano positivo”, ao contrário das regras morais das demais virtudes, não deixa espaço de decisão, moralmente adequada, ao agente. Ela simplesmente deve ser cumprida. E, se não o for, daí o espectador imparcial poderá, com toda propriedade moral, se ressentir moralmente com o agente e a ele buscar aplicar uma punição.

Grosso modo, a virtude da justiça para Smith consistiria justamente no estrito cumprimento da regra de “não causar dano positivo” a outrem. Justamente por isso, haveria uma distinção categórica clara entre a justiça e as demais virtudes: a primeira é exigível, isto é, o respeito a ela pode e deve ser cobrado pela força coercitiva.

O cumprimento ou não dos ditames desta virtude não estaria no campo de discricionariedade do agente, podendo lhe ser exigido pela coerção. Assim, ao presenciar um ato de injustiça (no sentido estrito de violação às regras de justiça, ou, melhor, um ato tendente a causar um dano positivo), o espectador imparcial aprovaria o sentimento moral de ressentimento e, conseqüentemente, a punição ao agente infrator. Em casos de violação de regras de justiça, seria possível não só ao agredido reagir (o que não seria possível no exemplo anterior, visto que aquele benfeitor que não foi posteriormente ajudado não poderia retirar à força a ajuda que necessitava), como também seria possível — e adequada — a intervenção de terceiros que presenciassem o ato violador, com a intenção de impedi-lo ou mesmo puni-lo.

E o motivo da adequação de tal ressentimento seria, justamente, a existência de um dano real e, principalmente, positivo. Haveria, assim, uma característica fundamental da adequação do sentimento moral de ressentimento e conseqüente adequação da punição. Para Smith, este sentimento moral de ressentimento “parece nos ter sido dado pela natureza

para a defesa, e somente para a defesa”.⁹⁶ O ressentimento seria “a salvaguarda da justiça e a segurança do inocente”. Ele se desdobraria em duas possibilidades de atuação, repelir o ato de injustiça que está para ser praticado, e punir, de maneira vingativa, aquele ato de injustiça que já foi perpetrado.

Smith atrela, assim, exclusivamente à defesa a dotação pela natureza do sentimento moral de punição na natureza moral humana. Ou seja, somente com a finalidade de defesa os sentimentos morais do espectador universal seriam provocados a considerar adequada a punição dos causadores de dano.

Então, retomando os passos que Smith deu até agora vemos que (i) em primeiro lugar, ele limita ao campo de atuação da justiça às ações que são tidas propriamente como objeto de ressentimento e punição; (ii) depois, ele diz que apenas as ações que tendam a perpetrar danos positivos, reais e contra pessoas determinadas são objeto de ressentimento e punição; e, (iii) agora, ele realiza um vínculo exclusivista entre punição e defesa, determinando que as regras de justiça, portanto, somente se aplicam à defesa.

Como se vê do quadro acima, Smith está dando importantes e subsequentes passos no sentido de restringir, cada vez mais, o escopo de atuação abrangido pela virtude da justiça, e das espécies de comportamento que poderiam ser objeto de suas regras de justiça.

Mas, do último passo dado, surge uma questão: a que exatamente estaria Smith se referindo ao dizer que as regras de justiça nos foram dotadas pela natureza exclusivamente para defesa? Em termos mais simples, as regras de justiça existiriam para a defesa de quê?

A resposta direta a esta pergunta é que Smith, ao falar em defesa e a ela exclusivamente atrelar a punição, está se referindo à defesa do quadro de relações sociais e jurídicas previamente estabelecidas. Ou seja, somente as relações sociais previamente estáveis, já consideradas como situações estabelecidas, estariam aptas a ter qualquer ataque contra elas protegido pelas regras de justiça, e pela punição com elas compatíveis. A justificação das estruturas sociais seria, então, naturalizada. Tal como dadas, as relações sociais eram tomadas como um quadro a ser preservado e defendido. Não se questionaria a justiça ou injustiça (no sentido estrito smithiano) dessas relações. Elas seriam um fato dado — como na física a atração gravitacional era um fato dado —, e não uma construção social

⁹⁶ “*Resentment seems to have been given us by nature for defence, and for defence only. It is the safeguard of justice and the security of innocence. It prompts us to beat off the mischief which is attempted to be done to us, and to retaliate that which is already done; that the offender may be made to repent of his injustice, and that others, through fear of the like punishment, may be terrified from being guilty of the like offence. It must be reserved therefore for these purposes, nor can the spectator ever go along with it when it is exerted for any other. But the mere want of the beneficent virtues, though it may disappoint us of the good which might reasonably be expected, neither does, nor attempts to do, any mischief from which we can have occasion to defend ourselves.*” (TMS, II.ii.1.4)

decorrente de relações anteriores, passíveis de avaliações, críticas e correções. A justificação das estruturas sociais se tornaria então interna a elas mesmas, sendo que o padrão pelo qual deveriam ser julgadas será tão somente aquele já estabelecido previa e internamente em tais estruturas.⁹⁷ Para a preservação deste quadro de relações sociais prévias e estáveis, valeria até mesmo o emprego da força coercitiva. A exigibilidade das regras de justiça se aplicaria à defesa das estruturas sociais já dadas. E exclusivamente a esta defesa.

A própria maneira como Smith delimita as características do dano que ensejaria punição adequada (ou seja, que estaria sujeito às regras de justiça) leva à necessidade dessa conclusão. Se a chave para se entender a distinção de Smith entre a justiça e as demais virtudes (inclusive a beneficência) seria justamente se averiguar a tendência a ser causado um “dano positivo, real e contra pessoas determinadas”, devemos ver o que se entende por um dano assim.

O dano deve ser real, isto é, não pode ser potencial, não pode ser virtual. Por exemplo, aquele que possui uma fortuna e deixa de doar parte dela para a educação de crianças carentes certamente está ocasionando um dano a essas crianças, ao dificultar seu futuro, ou, ao menos, ao não contribuir para ajudá-las. Entretanto, tal dano é meramente potencial, pois: (i) em primeiro lugar, pelas relações sociais já dadas, não havia nenhuma garantia a essas crianças de que teriam uma educação de qualidade, e, mais do que isso, de que tal educação de qualidade seria garantida pela beneficência de alguma pessoa rica; e (ii) nada garante que, mesmo que a caridade houvesse sido feita e que as crianças tivessem, efetivamente, uma educação de melhor qualidade, necessariamente um bem estaria sendo feito, pois tais crianças poderiam, por exemplo, não aproveitar a oportunidade que lhes foi dada.

Além de real, o dano tem que ser contra pessoas determinadas. Ao restringir assim o dano a ser evitado, Smith parece querer escapar de uma interpretação ampliativa, que encarasse determinado dano como tendo sido realizado em prejuízo da sociedade como um todo, de toda uma nação ou mesmo de um grupo indeterminável de indivíduos, não identificáveis. Arriscando aqui uma anacronia, poderia ser feita uma analogia com a nomenclatura de hoje na tutela dos direitos difusos, coletivos e individuais homogêneos. Para ser passível de proteção pela justiça, o dano deveria ser direcionado contra direitos que teriam titulares determinados, e, talvez, determináveis. Assim, estariam abrangidos

⁹⁷ A exemplo do que Burke e, mais tarde, Blackstone fizeram em sua obra. Para ver a contraposição entre a obra destes pensadores (especialmente Blackstone) e a de Stair, ver (MACINTYRE, 2010, p. 247-249).

pela expressão “contra pessoas determinadas” os direitos individuais, fossem homogêneos ou não, e os direitos coletivos⁹⁸ (aqui, certamente estariam abrangidos os que têm titulares determinados, e, já de maneira mais polêmica, talvez aqueles que têm titulares determináveis). O ponto principal desta analogia — friso, anacrônica — é que os direitos difusos, justamente por se caracterizarem pela indeterminação de seus titulares, não estariam abrangidos pelas regras de justiça.

Enfim, deixando de lado analogias anacrônicas, passemos então à principal característica do dano digno de punição: ele deve ser positivo. Enquanto “real” claramente se contrapõe a “potencial”, e “contra pessoas determinadas” contrasta com “contra pessoas indeterminadas (ou indetermináveis)”, é mais difícil encontrar um termo antípoda a um dano que seja “positivo”. A resposta óbvia, que seria um dano negativo, não faria muito sentido. Afinal de contas, o que seria um dano negativo?

Descartada a ideia de dano negativo como antípoda de “dano positivo”, outra possibilidade seria dizer que o dano deve ser comissivo, contrapondo-se, portanto, a ele o termo “dano omissivo”. Aqui, sim, com certeza se chegou mais perto da intenção de Smith no uso de tal termo (embora ainda não seja o significado perfeito). Com efeito, uma das intenções de Smith ao definir o dano como positivo é retirar do campo de abrangência da justiça ações — ou, melhor dizendo, inações — consistentes na omissão de se fazer algo virtuoso que, embora aprovável e meritório, não seria exigível. Assim, o comportamento omissivo, embora tendente a causar um dano, não poderia, em princípio, ser tido como exigível de não ser realizado. Isto é, não seria exigível, como regra geral, que alguém tivesse que agir para que um dano não fosse causado. A regra geral seria que ninguém deveria causar dano (positivo) a outrem, e não que todos deveriam evitar que danos fossem causados a outrem.

A imperfeição deste significado, entretanto, é que o próprio Smith deixa espaço para que atos omissivos possam causar dano positivo. Ao falar da justiça, como a seguir veremos, como sendo meramente a virtude de “permanecer sentados, com os braços cruzados”, ele usa alguns termos — como “na maior parte dos casos” e “frequentemente” — que mostram que o sentido exato do dano positivo não é ser ele causado por uma conduta comissiva. Ao menos não sempre.

⁹⁸ Note-se que, aqui, estou me retendo exclusivamente à característica do dano de ser direcionado “contra pessoas determinadas”. Certamente, ao se incluírem os outros dois critérios do dano (real e positivo), muito do que entendemos ser hoje direitos coletivos (e até mesmo muitos dos direitos individuais) não seriam reconhecidos por Smith como dignos de exigibilidade, ou seja, não seriam direitos por não estarem abarcados pelas regras de justiça.

Assim, apurando um pouco mais o significado de dano positivo, só se pode chegar a uma conclusão: é aquele dano que tende a ferir o quadro previamente estabelecido de relações sociais e jurídicas. Qualquer ato que tenha como tendência um dano contra este quadro dado é considerado um dano positivo. Normalmente, bastará a omissão, o comportamento omissivo do agente, para se abster de violar este quadro. Mas o próprio Smith pondera que isto se dá “na maior parte dos casos”; logo, há casos em que é possível causar dano positivo por omissão. Talvez Smith esteja pensando, por exemplo, no que hoje chamaríamos de “crimes comissivos por omissão”. Ou talvez naquelas participações em crimes cuja conduta do partícipe seja meramente permanecer inerte. Como ele não esclarece em quais condutas omissivas injustas estava pensando, fica difícil advinhá-las. Mas esta questão não é tão importante. O mais importante é que Smith não caracteriza o dano positivo com relação ao tipo de conduta que o agente toma. É verdade que, em regra, uma ação injusta terá conduta comissiva, mas, em alguns raros casos, ela pode ser omissiva.

Mas se não é com base nas características da ação (comissiva ou omissiva) do agente que Smith identifica o dano positivo, então ele o faz com base em quê? Precisamente no objeto, por assim dizer, contra o qual o dano será perpetrado. Em outras palavras, Smith encara o quadro das relações sociais previamente estabelecidas como um quadro estabelecido objetivamente e que deve ser preservado. Um dano contra um quadro estável como este seria um dano positivo, pois estaria atentando contra relações positivamente estabelecidas e esperadas. Assim, um dano positivo seria um dano que se direciona contra uma situação positivamente dada, previamente estabelecida e objetivamente verificável. Logo, o dano positivo seria aquele que atentasse contra as relações sociais previamente estabelecidas e estabilizadas.

Ou seja, sem ferir a lógica interna das estruturas sociais dadas, criar ou deixar de criar novas relações sociais e jurídicas não seria algo exigível ou evitável pela força. Tais novas relações poderiam ser feitas por ações aprováveis ou reprováveis, e poderiam ter resultados proveitosos ou danosos para a sociedade, mas, desde que não firam a lógica interna das estruturas sociais e jurídicas dadas, não seriam objeto de regras de justiça.

Chega-se, então, a um aspecto fundamental da teoria da justiça smithiana: a justiça como uma virtude negativa. A justiça seria, portanto, definida essencialmente com base em uma negativa: não causar dano a outrem. E este dano, como vimos, deve ser um dano que atente contra a ordem social e jurídica previamente estabelecida. Assim, simplesmente nos abstendo de interferir em tal ordem social e jurídica seremos considerados justos. Podemos não ser considerados caridosos, corajosos, temperantes ou virtuosos em qualquer outro

sentido, mas, pelo simples fato de não interferir, seremos justo.

Há uma curta e fundamental passagem de TMS, constantemente citada, que demonstra perfeitamente o que se quer dizer ao afirmar que a justiça é uma “virtude negativa”:

A justiça é, meramente, na maior parte dos casos, nada além que uma virtude negativa, e somente nos impede de machucar nosso vizinho. O homem que, com dificuldade, se abstém de violar seja uma pessoa, seja o estado, seja a reputação de seu vizinho, tem certamente muito pouco mérito positivo. Ele preenche, contudo, todas as regras do que é peculiarmente chamado de justiça, e faz tudo o que seus iguais podem forçá-lo a fazer, ou o que eles podem puni-lo por não fazer. Nós podemos frequentemente preencher todas as regras da justiça apenas permanecendo sentados e com os braços cruzados.⁹⁹

Alguns pontos importantes podem ser retirados dessa passagem. Em primeiro lugar, vemos que Smith pretende fazer uma clara distinção entre o “fazer o bem”, objeto das demais virtudes, e o “não fazer o mal” (ou ao menos o mal positivo, direto e contra pessoas determinadas), objeto particular da justiça. Embora o “fazer o bem” seja mais meritório, digno de júbilo e reconhecimento, ele não pode ser exigido de forma obrigatória, não espontânea, isto é, pelo uso da força. Por outro lado, não fazer o tipo específico de mal, que consistiria em um “dano positivo, real e contra pessoas determinadas”, seria uma mera proteção das pessoas umas com as outras — neste sentido, uma defesa. E quem agir de acordo com as regras de não fazer este dano específico, embora, por um lado, não tenha um comportamento meritório ou digno de recompensa, por outro lado, estaria isento de qualquer espécie de violência que as outras pessoas ou o Estado pudessem, de forma moralmente adequada, a ele infringir.

Esta fundamental definição de justiça é, sobretudo, conservadora. Conservadora das relações sociais já estabelecidas. Ou seja, aqui, em verdade, Smith está diferenciando o atentado contra as situações sociais já estabelecidas e o atentado, omissivo, contra mudanças, ainda que socialmente proveitosas, a tais relações já estabilizadas. Uma coisa é não contribuir para o bem da sociedade ou do próximo, outra é prejudicar aquilo já estabelecido, isto é, ameaçar ou danificar as relações sociais já estabelecidas e as posições

⁹⁹ “*Mere justice is, upon most occasions, but a negative virtue, and only hinders us from hurting our neighbour. The man who barely abstains from violating either the person, or the estate, or the reputation of his neighbours, has surely very little positive merit. He fulfils, however, all the rules of what is peculiarly called justice, and does every thing which his equals can with propriety force him to do, or which they can punish him for not doing. We may often fulfil all the rules of justice by sitting still and doing nothing.*”. (TMS, II.ii.1.9)

jurídicas por ela geradas.

8.3 A origem e a exigibilidade da justiça como “matéria de fato” (ontológica)

Já se viu que, para Smith, o critério distintivo entre a justiça e as demais virtudes é que a primeira é exigível pela força, seja uma força impeditiva da consumação do ato de injusto, seja uma força vingativa do ato já perpetrado, até como forma de prevenção de novos atos injustos.

Mas o que ainda não recebeu particular atenção é de onde vem tal exigibilidade. Ou seja, de onde a justiça retira esse seu poder coercitivo. Para Smith, a justiça seria exigível pela força porque a adequação do sentimento de punição nos foi dotada pela natureza para a “defesa dos inocentes”, inocentes aqui entendidos como aqueles que estão em prévias e estáveis relações sociais e jurídicas.

O ponto a ser destacado, e de fundamental importância, é que a justiça não é exigível porque suas regras são mais claras e precisas, porque elas são mais fundamentais para a constituição e fundação da sociedade, ou por qualquer outra razão. Todas estas razões efetivamente seriam existentes, segundo Smith, mas a nenhuma delas se deveria a exigibilidade da justiça. Para ele, a resposta seria bem mais simples: a justiça seria uma virtude exigível à força porque, e somente porque, nossa natureza moral humana, com seus sentimentos morais, concorda e compartilha dos sentimentos morais daqueles que a exigem pela força.

De fato, Smith afirma o caráter fundamental que as regras de justiça, e somente tais regras, possuem na constituição e manutenção da sociedade. Para Smith, seria plenamente possível que uma sociedade existisse na ausência da prática das demais virtudes morais, dentre elas a beneficência. Talvez não fosse a melhor sociedade para se viver, mas, ainda assim, a convivência social seria possível. A vida em sociedade não estaria comprometida pela ausência de qualquer outra virtude, que não a da justiça.

Neste sentido, ele diz que nenhuma sociedade poderia “subsistir entre aqueles que estão o tempo todo prontos para machucar ou injuriar uns aos outros”. Tais regras de justiça seriam, portanto, essenciais à fundação e à manutenção de uma sociedade. Elas seriam “o principal sustentáculo” da vida em sociedade. Ao se remover a justiça, sustenta Smith, “a imensa fábrica da sociedade humana sucumbirá em átomos em um segundo” (TMS, II.ii.3.3-4).

Aqui, entretanto, é necessário se fazer uma observação sobre a teoria da justiça de

Smith. Trata-se de uma observação sutil, mas importantíssima. E, talvez por sua sutileza, muitas vezes ela não tem sido notada. Entretanto, ela é fundamental e o próprio Adam Smith parecia particularmente cuidadoso em remarcá-la.

A observação é a seguinte: uma coisa é a fundação e a manutenção de uma sociedade somente ser possível por existirem as regras de justiça e estas serem, em algum grau, respeitadas. Outra, totalmente diferente, é identificar as origens e a exigibilidade da justiça em termos de sua utilidade. A primeira afirmação é prontamente endossada por Smith. A segunda, entretanto, é rejeitada por ele, de forma cabal. Ele considera que as teorias que identificam o aspecto absolutamente útil das regras de justiça (que permitem a convivência em sociedade) com a origem e exigibilidade desta virtude estão enganadas. Em outras palavras, não é a utilidade social da justiça que faz com que ela exista, nem sequer que faz com que ela seja exigível. Uma teoria da justiça que diga isto, para Smith, está equivocada.

Aqui, Smith se refere claramente à teoria da justiça de Hume. Não há dúvidas de que boa parte da filosofia moral de Smith, e de suas ideias como um todo, deve-se à forte influência de Hume. Já vimos que a concepção de Hume de imaginação foi fundamental na estruturação do sistema filosófico de Smith. Também a respeito do princípio da simpatia muitas das ideias eram compartilhadas pelos dois filósofos. Mas, com relação especificamente à teoria da justiça, aqui se encontra um ponto de divergência fundamental.¹⁰⁰ E que Smith fez questão de deixar bem claro.

¹⁰⁰ Há uma importante referência feita por Smith, logo após fixar o critério distintivo entre a justiça e as demais virtudes. Para ele, houve um autor recente, “de grande e original gênio”, que insistiu particularmente neste critério distintivo. Embora Smith não cite o nome do autor admirado, e haja certa polêmica a respeito de quem seria este autor, há fortes indícios para se pensar que tal autor seria Henry Home, mais conhecido como Lord Kames, cuja teoria moral já foi objeto de estudo da presente pesquisa em sua primeira parte. Efetivamente, como visto na primeira parte (verificar se isto foi visto mesmo na primeira parte), em seus “Ensaio Sobre os Princípios da Moralidade e da Religião Natural” (“*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*”) de 1751, Kames havia insistido exatamente nesta distinção, na Parte I, Ensaio II, intitulado “Da Fundação e Princípios da Lei da Natureza” (“*Of the Foundation and Principles of the Law of Nature*”), especialmente nos capítulos 3 e 4.

A polêmica deve-se ao fato de alguns comentadores, entre eles Eckstein (i.290, verificar essa referência), acreditarem que a referência elogiosa seria endereçada a Hume. Mas é preciso notar que Smith dificilmente estaria se referindo aqui a Hume, pois a distinção humeana entre justiça e benevolência é bastante distinta daquela acima esboçada. Hume, ao contrário de Smith e de Lord Kames, não fixa tal distinção no aspecto restritivo e exigível do respeito às regras de justiça, o que não ocorreria com as demais virtudes. Para se ver melhor isso, deve-se analisar as Investigações Acerca dos Princípios da Moral (“*Enquiry concerning the Principles of Morals*”), também de 1751, (II-III e apêndice iii), bem como o Tratado da Natureza Humana (“*Treatise of Human Nature*”) (III, ii.1-2 e 6 e iii.1), este publicado em 1740. (ver se da pra desenvolver isso melhor). Já Lord Kames, além de restringir a estrita obrigação às regras de justiça como uma “virtude primária” (primary virtue), chega a dizer claramente que a justiça “é considerada como menos livre do que a generosidade” (“is considered as less free than generosity”) (p. 71). Assim, a melhor interpretação parece ser, realmente, que a referência se direcione a Lord Kames. E do que se poderia inferir que, particularmente no que refere a sua teoria da justiça, Smith entendia-se mais em débito com Lord Kames do que com Hume.

Para Smith, uma teoria que diga que a origem da justiça está em sua utilidade confunde causa eficiente com causa final.¹⁰¹ Ou seja, as regras de justiça, que nos foram dotadas pela natureza, seriam causa eficiente da sociedade, na medida em que esta apenas existiria por conta daquelas. Mas dizer que as regras de justiça existem tendo como causa final a fundação e manutenção da sociedade seria um erro. A existência das regras de justiça deve-se a elas refletirem a existência na natureza humana de uma responsabilização moral, que dá espaço para o surgimento dos sentimentos morais de ressentimento e punição. A existência da justiça, assim, se deve apenas ao sentimento moral de ressentimento, e sua exigibilidade, tão somente ao sentimento moral decorrente de punição apropriada pelo dano causado. E, mesmo que o dano seja causado contra outrem, é apenas a tais sentimentos morais, compartilhados por meio da imaginação simpatética, que se devem a existência e a exigibilidade da justiça.

Não estaria tal senso de responsabilização moral a serviço do interesse geral da sociedade, por sua utilidade para nossa convivência social. Tal senso simplesmente nos teria sido dotado pela natureza e existiria em nossa natureza moral humana, por si só. Sentirmos que há um dano passível de punição sendo cometido naturalmente nos despertaria tal sentimento, sem que levássemos em conta em que medida a preservação da convivência social dependeria da punição de tal dano. O fato, em certa medida aleatório, de tal sentimento gerar a possibilidade da convivência em sociedade é quase uma coincidência feliz, mas a origem de tal sentimento não está nesta sua utilidade pública, mas tão somente na percepção do dano adequadamente punível.

8.4 A segurança jurídica: clareza e precisão das regras de justiça

As regras de justiça, para Smith, são claras, precisas e determinadas, quando comparadas às regras das demais virtudes. E este é um aspecto fundamental de sua teoria da justiça.

De fato haveria, para Smith, um binômio no qual, de um lado, estaria a clareza das regras de justiça exigíveis e, de outro, a necessidade de segurança jurídica para a aplicação de punições. Assim, seria uma importante nota distintiva da justiça, frente às demais virtudes, o fato de suas regras somente serem requeridas para lidar com situações muito

¹⁰¹ Não deixa de ser interessante como Smith, para combater a teoria da justiça de Hume, vale-se de conceitos da teoria da causalidade aristotélica, apesar de estar, com relação a Hume, se afastando ainda mais do que aquele das ideias de Aristóteles.

peculiares, em que possam ser indicados, com precisão peculiar e específica, os requerimentos necessários para que possa ser aplicada a justiça, como um corpo de “normas gerais”. Corpo de regras este cuja operacionalidade admite muito poucas exceções e modificações. Em contraste, as “normas gerais” das demais virtudes necessariamente “admitem diversas exceções, e requerem tantas modificações” quantas necessárias, tornando impossível que a conduta moral seja regulada por tais normas (TMS, III.vi.9-10).

De alguma forma, Smith parece querer vincular a exigibilidade da justiça à sua clareza e precisão. Mas este ponto deve ser entendido cuidadosamente. De fato, Smith parece ver um vínculo entre a determinação e a previsibilidade das regras de justiça, de um lado, e o fato de a natureza moral humana encará-las como exigíveis, de outro. Note-se bem, entretanto, que não é que deontologicamente o ser humano encare a justiça como exigível apenas porque suas regras são claras, precisas e, portanto, previsíveis. Já vimos que a filosofia moral de Smith, com seu sentimentalismo moral, não deixaria tal espaço ao campo deontológico. Permanece a justiça sendo uma “questão de fato”, como ele dizia. Seria um fato dado que, ao se examinar cientificamente a natureza moral humana, as regras de justiça sejam encaradas como adequadamente exigíveis.

Guardado isto, Smith parece querer dizer que o mecanismo que engendra tal sentimento na natureza humana está ligado à previsibilidade e clareza das regras de justiça. Em outras palavras, a natureza moral humana reconheceria a exigibilidade e o emprego da força na preservação das regras de justiça, ao ver que sua obrigatoriedade era previsível e facilmente determinada pelo agente violador. Não é que, deontologicamente, já que as regras de justiça são previsíveis e facilmente identificáveis, as pessoas deveriam exigir sua observância e punir sua punição violação. Trata-se, sim, que, como são previsíveis e facilmente identificáveis, as pessoas exigem, “de fato”, pelos sentimentos morais de sua natureza humana (de forma ontológica), a observância das regras de justiça e a punição de sua violação. Novamente a diferença parece ser sutil, mas ela permanece fundamental.

Para Smith, a exigibilidade das regras de justiça e a inexigibilidade das regras das demais virtudes não são alcançadas por um cálculo racional, ou, como ele preferia dizer, não se trata de “matéria de direito”. Para ele, não é porque as regras de justiça são claras, determinadas e precisas que elas devem ser exigidas. Em outras palavras, não é porque elas possibilitam ao agente maior grau de previsibilidade que se pode chegar à conclusão racional (ou deontológica, se se preferir) de que delas se deve exigir maior grau de observação. Na verdade, a matéria continua, para Smith, fática. Para Smith, as regras de justiça podem ser exigidas pela força — isto é uma “matéria de fato” conhecida pela

perscrutação de nossos sentimentos morais. As engrenagens que fazem, dentro de nossa natureza moral, com que tais regras possam ser exigíveis envolvem a determinação e a clareza de tais regras, mas isso de maneira ontológica e não deontológica. Da mesma forma, também não é por sua vagueza, imprecisão e indeterminação que os princípios das demais virtudes não seriam exigíveis pela força. Trata-se de uma “matéria de fato” que nossa natureza moral não permite o uso da força para alcançar os mandamentos das demais virtudes. O porquê nossa natureza moral, ontologicamente, funciona assim, provavelmente, aí sim, envolveria a imprecisão e indeterminação de tais regras.

Outra questão a ser levantada é: por que razão as regras de justiça são mais claras, precisas e determinadas que as das demais virtudes? Em outras palavras, qual a diferença entre o objeto da virtude da justiça que torna suas regras passíveis de serem mais previsíveis?

Como já se viu, Smith identifica na natureza humana dois níveis categóricos de sentimentos morais negativos: de um lado, a desaprovação e o desagrado, e, de outro, o ressentimento e a punição. Seriam objetos da virtude da justiça apenas as ações que despertassem esta segunda categoria de sentimentos morais. Os sentimentos do ressentimento e da punição julgariam adequado o uso da força (preventiva ou vingativa) para preservar a observância ou punir a inobservância das regras de justiça. E tais sentimentos, de acordo com o exame da natureza moral humana, somente viriam à tona quando fosse realizada uma ação tendente a causar um dano “positivo, real e contra pessoas determinadas”. Já se viu em que consistem tais características do dano e como elas, necessariamente, levam à conclusão de que tal dano somente existirá quando a ação for tendente a violar as relações sociais e jurídicas prévia e estavelmente desenhadas dentro do quadro social vigente.

Assim, feito todo este quadro novamente podemos avançar na pergunta de por que as regras de justiça conseguem atingir um grau maior de precisão, de clareza, de determinação, enfim, de previsibilidade. Como se viu nos capítulos passados, a filosofia moral de Smith pretendeu aplicar o método das ciências naturais, especialmente o método newtoniano, às questões morais. Para tanto, porém, era preciso que, assim como as ciências naturais contam com um padrão externo objetivo a ser refletido — um mundo externo objetivo dos fenômenos naturais —, também a filosofia moral contasse com esse padrão externo objetivo a ser espelhado, isto é, um referencial externo que servisse de base de experimentações e verificações, a fim de se averiguar a correção das conclusões científicas alcançadas.

O parâmetro básico que Smith encontrou para que a filosofia moral fosse uma ciência, no sentido teórico em que Smith a pretendia, é o exame da natureza humana, e dos sentimentos morais com que tal natureza nos dotou. Assim, as regras da moralidade, em geral, ou seja, tanto as decorrentes da justiça como as decorrentes das demais virtudes, devem ser examinadas, verificadas e aceitas ou descartadas de acordo com seu espelhamento ou não de tais sentimentos morais na natureza humana. Aquelas que espelharem perfeitamente os sentimentos morais devem ser tidas como adequadas, isto é, devem ser tidas como racional e cientificamente verificadas, por espelharem (daí a ciência moral *especulativa*) nossa verdadeira natureza moral. Isto, portanto, vale para a identificação racional das regras de filosofia moral em geral.

No caso específico das regras de justiça, entretanto, Smith acredita ter encontrado uma peculiaridade. A princípio, também nas regras de justiça (até por serem tais regras apenas um ramo de sua filosofia moral), o método de Smith é o mesmo, isto é, buscar na natureza humana os sentimentos morais que regem a ação. E ao examinar, em nossa natureza moral, o que faz com que determinadas regras de comportamento sejam consideradas decorrentes da virtude da justiça, em contraste com as decorrentes das demais virtudes, ele encontra a tendência a causar um dano positivo, real e contra pessoas determinadas, como já se viu. O sentimento moral de ressentimento e de aplicação de punição somente seria moralmente adequado se voltado contra os causadores desse tipo de dano. Assim, Smith limita o espectro de atuação das regras de justiça à causação de um dano, resumidamente, positivo. Ocorre que, ao se esmiuçar em que consistiria tal dano para Smith, chegou-se à necessária conclusão de que tal dano seria aquele, e somente aquele, que atentasse contra uma situação social estável, contra um quadro de relações sociais e jurídicas estabilizadas e com expectativa de não serem frustradas. Somente o dano positivo contra um quadro social e jurídico previamente estabelecido pode despertar tais sentimentos morais.

E aqui está a chave para se entender a maior precisão e determinação das regras de justiça. Nelas, haveria duas possibilidades subsequentes de verificação externa: (i) primeiramente, a natureza humana e seus sentimentos morais e (ii) em um segundo momento, as relações sociais já estabelecidas. Já nas regras das demais virtudes, por não haver possibilidade de se tomar como parâmetro as relações sociais já estabelecidas (já que tais outras virtudes consistem justamente em querer modificar as relações estabelecidas para melhor), só haveria o critério da natureza humana (daí a maior imprecisão de suas regras).

Assim, no caso das regras de justiça, o primeiro parâmetro externo a ser espelhado pela ciência moral — a natureza moral humana — indica e aponta para um segundo parâmetro também externo e objetivo, que pode e deve ser usado, conjuntamente, para se verificar, discriminar e aceitar ou rejeitar o que seriam as regras de justiça: as relações sociais estabilizadas e com expectativa de serem preservadas. Seria a nossa própria natureza humana, de acordo com os sentimentos com os quais ela foi naturalmente dotada, que aponta para a necessidade de averiguação objetiva da tendência de uma ação a causar danos contra as relações sociais estabilizadas. Assim, é o próprio primeiro parâmetro de objetividade e verificação que aponta para esse segundo parâmetro.

Isto não acontece no caso das demais virtudes, pois, ali, não se pretenderia refletir uma ordem de relações sociais já estabilizadas. Pretende-se, sim, refletir a natureza moral humana e seus sentimentos morais, e até esse ponto a filosofia moral pode ser científica examinando os objetos das demais virtudes. Mas, ao se analisar a natureza humana no que tange às demais virtudes, ela apontaria justamente para uma mudança, uma modificação nas relações sociais estabilizadas. Uma mudança que não pode ser exigível pela força, e que, exatamente por isso, é digna de honra e recompensa.

O quadro seria o seguinte: (i) quem é virtuoso com relação às demais virtudes — que não a justiça —, é digno de honra e recompensa, pois faz mais do que lhe era exigível; (ii) quem simplesmente não é virtuoso com relação às demais virtudes — que não a justiça —, mas, por outro lado, não desrespeita por sua vez as regras de justiça, não é digno de honra e recompensa, mas também não é passível de ser punido, pois faz o que lhe é exigível, mas somente o que lhe é exigível; e (iii) quem não respeita as regras de justiça, não sendo virtuoso com relação a elas, é passível de punição, por não fazer sequer o que lhe era coercitivamente exigível.

Pois bem, como se vê do quadro acima, para Smith aquele que é virtuoso em relação a outras virtudes que não a justiça é digno de honra e recompensa, por fazer mais do que dele lhe era exigível. Manter a segurança das relações sociais estabilizadas é aquilo que lhe seria coercitivamente exigível. Se uma pessoa virtuosa, além de manter tais relações intactas, sacrifica-se no sentido de fazer um bem maior a outrem ou à sociedade, esta pessoa é benéfica, corajosa, generosa, etc. Ao fazer esse bem maior do que lhe seria exigível ela está, em verdade, alterando a situação social estabilizada (por exemplo, um rico que sai distribuindo dinheiro a pessoas carentes). Desta maneira, não há como se tomar um quadro de relações sociais estáveis e prévias como parâmetro a ser espelhado pelas regras das demais virtudes. Somente é possível isso com a virtude da justiça.

Logo, ao se falar de virtudes em geral, que não a justiça, há um único parâmetro de espelhamento: o reflexo na filosofia moral dos sentimentos morais de nossa natureza humana. Já ao se falar da virtude da justiça, é justamente o primeiro parâmetro, isto é, o espelhamento na filosofia moral dos sentimentos morais de nossa natureza humana (comum a todas as virtudes), que aponta para um segundo parâmetro, mais preciso e determinado: o quadro estável de relações sociais e jurídicas encontradas na sociedade. Por somente o dano positivo contra este quadro ser passível de ressentimento e punição (logo, para Smith, somente tal dano ser passível de aplicação das regras de justiça), o reconhecimento da natureza moral humana (e o espelhamento de tal natureza na filosofia moral) remete, necessária e automaticamente, para este segundo parâmetro objetivo a ser espelhado.

Em suma, as regras de justiça, além de possuírem o parâmetro objetivo de nossa natureza moral para refletir em sua ciência, devem ainda espelhar, como consequência deste primeiro referencial objetivo, um segundo referencial, mais preciso e claro: o quadro de relações sociais estabilizadas na sociedade.

Assim, as regras de justiça contariam com um duplo filtro de verificação de objetividade. E, logo, com uma dupla ordem externa a que devem refletir. Desta maneira, possuiriam as regras de justiça critérios bem mais objetivo de cientificidade. Não estariam restritas à simples auscultação de nossa natureza moral, como as demais regras de moralidade. Elas podem ser verificadas, aceitas e descartadas tomando-se o parâmetro objetivo das relações sociais estáveis. E isto conferiria a elas o grau de precisão, determinação e, sobretudo, segurança, que Smith pretende lhes atribuir.

Smith, então, deixa bem claro que, por um lado, as regras de justiça possuem um alto grau de clareza e determinação, precisão esta que é, ao mesmo tempo, possível e necessária; e, por outro lado, com relação às regras das demais virtudes, há uma impossibilidade de se alcançar um grau de clareza e determinação comparável às regras de justiça, pela própria natureza de seu objeto.

Assim, haveria, para Smith, duas possíveis incorreções em que os filósofos teriam incorrido ao longo da história. A primeira, como vimos no começo deste capítulo, atribuída aos pensadores antigos no fim de TMS, nomeadamente a Platão, Aristóteles e Cícero, seria tratar as regras de justiça da forma imprecisa e vaga com que são tratadas as regras das demais virtudes morais. Assim, jamais conseguiram enumerar e delimitar as regras de justiça e especificar seu conteúdo, por as tratarem com a mesma generalidade que as demais regras de moralidade.

Uma segunda incorreção dos filósofos, contra a qual Smith é mais incisivo e ácido, seria fazer precisamente o contrário: tratar as regras das demais virtudes morais com um grau de determinação e precisão próprio das regras de justiça, e inadequado ao tratamento destas demais virtudes.

Smith identifica este segundo tipo de incorreção com uma nova disciplina ética surgida nos dois últimos séculos: o casuísmo.

O casuísmo é uma disciplina ética que tomou forma com o Decreto de Trento. Basicamente, o casuísmo consistiria na “aplicação dos princípios morais a decisões particulares”, especialmente naqueles casos de conflito de consciência, onde alguns princípios morais pareciam conflitar com outros (KENNY, 2010, p. 686).

Em um sentido mais amplo, poderia ser considerado exercício da casuística qualquer aconselhamento pericial dado para a resolução de um dilema moral particular.¹⁰² Mas, quando os contemporâneos se referem ao casuísmo, eles normalmente têm em mente um significado bem mais preciso para esta prática, referindo-se aos livros e manuais, produzidos em abundância nos séculos XVI e XVII, que lidavam não com situações reais de decisão, mas com casos imaginários, como guias para confessores em sua relação com os penitentes e devotos.

Os manuais casuístas foram escritos por teólogos das mais diferentes ordens, mas eles se tornaram particularmente associados à ordem jesuíta. Os jesuítas mantinham um sistema de treinamento acadêmico oficial que tinha como base a doutrina de Tomas de Aquino. Mas, para aqueles que não tinham pretensões acadêmicas, o estudo da moral era feito através da análise de “casos de consciência” e leitura de manuais casuístas. Os jesuítas eram muito solicitados como confessores, em especial de grandes líderes políticos. Tanto é assim que, em 1602, o chefe da ordem se sentiu compelido a escrever uma instrução especial intitulada “Da confissão dos Príncipes”. Por este simples fato pode-se ver que a influência do casuísmo ia muito além da influência acadêmica na disciplina ética, atingindo forte influência política (KENNY, 2010, p. 686).

Ao tratar do casuísmo, Smith se direciona a:

todos os casuístas da Idade Média e recente Igreja Cristã, bem como todos os que neste século [século XVIII] e no precedente [século XVII], tratando da chamada jurisprudência natural, não se contentando em caracterizar desta maneira geral o teor da conduta que nos seria

¹⁰² Kenny dá os exemplos do aconselhamento dado por um grupo de teólogos para Charles V, a respeito dos novos assuntos relativos à América ou os conselhos dados a Charles I pelo Arcebispo Laud sobre a legalidade do impeachment do Conde de Strafford.

recomendável, esforçaram-se por estabelecer regras exatas e precisas para a direção de toda a circunstância de nosso comportamento. (TMS, VII.iii.4.7)

Assim, o principal erro dos casuístas seria aplicar a rigorosidade e precisão possível e necessária nas regras de justiça às virtudes morais indefinidamente, tendo como resultado tentar dar um direcionamento específico e determinado a todo o agir humano.

Entretanto, Smith mais adiante mostra que o problema dos casuístas não se resumiria apenas no inadequado alargamento de busca por regras precisas onde elas não poderiam ser encontradas. Havia outro problema, que não estava tão ligado à escolha do objeto de tais regras, mas mais propriamente ao método casuísta. Ele diz que “uma vez que a justiça é a única virtude de que se pode propriamente dar tais regras, não admira que a atenção [...] [dos casuístas] tenha recaído sobre essa virtude. Tratam-na, porém, de modo bastante diverso” (TMS, VII.iii.4.7).

Ou seja, basicamente os casuístas incorreriam, segundo Smith, em dois erros: (i) o primeiro seria tentar atribuir às normas de moralidade em geral a precisão, clareza e determinação que seriam próprias das regras de justiça; e (ii) o segundo seria, mesmo quando tratam das regras de justiça, isto é, objetos próprios da busca por tal precisão, clareza e determinação, eles a tratarem de modo inadequado.

O primeiro erro parece já estar claro. Para Smith, na filosofia moral deveriam estar, de um lado, as regras morais da justiça, que são passíveis de um tratamento preciso e acurado; de outro, as demais regras morais, que são imprecisas, vagas e indeterminadas. Ele chega a comparar as regras da justiça às regras da gramática (precisas, determinadas, claras e exigíveis) e as normas das demais virtudes, às regras de composição, em busca do sublime e do elegante (vagas, indeterminadas, ambíguas, mas desejáveis). Smith tem grande preocupação em tentar demonstrar que, enquanto as regras da justiça são objeto adequado a um tratamento pormenorizado, por serem regras precisas, as regras das demais virtudes, por sua vez, não são objeto adequado a tal tratamento, sendo um erro tratá-las de maneira específica e pretensamente exaustiva. Smith busca, com isso, estabelecer limites exatos entre Ética e Jurisprudência e, por isso, vê a casuística como uma zona cinzenta indesejável, que só faz com que as questões morais fiquem mais confusas e inseguras, ao tentar tratar como exigíveis situações que não comportam tal exigibilidade.

Já o segundo erro é mais sutil e deve ser examinado mais de perto. Para Smith, mesmo ao tratar de regras de justiça, ou seja, de regras que permitiriam uma definição clara e precisa, os casuístas cometem um erro metodológico. Para ele, o erro de tais autores,

ao escreverem sobre os princípios da jurisprudência, seria que eles “examinam menos o que se poderia, com propriedade, exigir pela força, e mais o que o devedor julga-se obrigado a cumprir, em razão do mais sagrado e escrupuloso respeito às regras gerais da justiça, e do mais consciencioso horror a fazer o mal a seu próximo ou a violar a integridade de seu próprio caráter” (TMS, VII.iii.4.8). Assim, o erro dos casuístas, mesmo quando escolhem as regras da virtude da justiça para buscar dar-lhes um tratamento adequado, seria apelar para a consciência individual do agente, que se veria impelido a agir ou não agir de determinada forma com base nas decisões escrupulosas, que eram racionalmente testadas à exaustão.

O problema da casuística seria, para Smith, a sua finalidade, abertamente divergente da finalidade de jurisprudência natural. “A finalidade da jurisprudência é prescrever regras para as decisões de árbitros e juízes. A finalidade da casuística é prescrever regras para a conduta de um bom homem” (TMS, VII.iii.4.8). A casuística, assim, não respeitaria a característica que a teoria da justiça de Smith atribuiu a tal virtude: sua negatividade. A casuística busca fazer com que o agente tenha o mais virtuoso comportamento, inclusive quando trata das regras de justiça. Entretanto, para Smith, as regras de justiça não diriam respeito à busca de um comportamento virtuoso em sentido amplo, mas apenas à abstenção de realizar um dano positivo.

Smith dá o exemplo de um homem bom que se julga, de acordo com sua consciência, obrigado a realizar muitas ações que, entretanto, caso ele não as realize, não poderiam ser de maneira moral dele extorquidas ou exigidas pela força. A casuística estaria preocupada em todo o bem que este homem deveria, pelos imperativos de sua consciência, promover. A jurisprudência, por sua vez, estaria preocupada com ele apenas negativamente, isto é, caso ele se abstenha de causar dano positivo a outrem, será indiferente sua ação mais ou menos benéfica com relação à justiça, especificamente considerada (TMS, VII.iii.4.8).

O problema, assim, seriam as duas finalidades distintas que as duas disciplinas possuiriam. A casuística querendo examinar os recônditos da consciência do agente para entender até onde ele próprio se sentiria obrigado a ser virtuoso, em sentido amplo, e a jurisprudência natural querendo apenas saber até que ponto a natureza moral humana permitiria que tal ação fosse exigível do agente.

O problema metodológico dos casuístas, assim, seria sempre ter como norte estabelecer regras claras e precisas para que uma pessoa seja o mais virtuosa possível, de acordo com os imperativos de sua consciência. Quando tais regras são buscadas nas normas de outras virtudes morais que não a justiça, procura-se no lugar errado, pois dali só

poderiam, para Smith, sair regras vagas e indeterminadas. Quando, por sua vez, elas são buscadas nas regras de justiça, procura-se da maneira errada, pois, ali, para Smith, deveriam se restringir a ver de que maneira um espectador imparcial aceitaria como coercitivamente exigível determinada conduta, e não de que maneira um agente virtuoso, preocupado com os mandamentos de sua consciência, deveria agir.

Note-se que o casuísmo, no que mais desagrade a Smith, é justamente ao negar o aspecto ontológico da virtude da justiça. O casuísmo não está apenas interessado em saber como a natureza humana moral entenderia adequado que o agente se comportasse para que não fosse punido (campo ontológico), mas como esse agente deveria se comportar para que suas atitudes fossem o mais virtuosas possível. Com isso, o casuísmo coloca no horizonte da justiça um aspecto deontológico, ou, “de direito”, que não faria parte do campo de atuação da jurisprudência natural. Não caberia à jurisprudência natural saber como deveria ser a melhor forma de alguém se comportar, mas somente como a natureza humana não admite que alguém se comporte. O aspecto deontológico do casuísmo, mais do que o tratamento preciso de virtudes que não o admitem, parece ser o que mais incomoda Smith:

De modo geral, pode-se dizer que as obras dos casuístas em vão tentaram orientar, por meio de regras precisas, o que apenas o sentimento e a emoção podem julgar. Como é possível determinar por intermédio de regras o ponto exato em que, em cada caso, um delicado senso de justiça começa a coincidir com uma frívola e fraca escrupulosidade de consciência? Quando o segredo e a reserva começam a transformar-se em dissimulação? Até que ponto se pode ir com uma ironia agradável e em que momento exato começa a degenerar em uma detestável mentira? Qual se pode considerar o pico gracioso e agradável da liberdade e do sossego no modo de agir, e quando começa a transformar-se em licenciosidade negligente e impensada? No que diz respeito a todas essas questões, o que num caso seria bom talvez não fosse em outro, e o que constitui a conveniência e a felicidade de comportamento varia em cada caso, conforme a menor mudança de situação. Por isso, os livros de casuística são em geral tão inúteis quanto enfadonhos. (TMS, VII.iii.4.33)

Outro aspecto importante da crítica de Smith à casuística é a amplitude que ele confere ao termo. Para Smith, como se viu, seriam casuístas “todos os casuístas da Idade Média e recente Igreja Cristã, bem como todos os que neste século [século XVIII] e no precedente [século XVII] [...] esforçaram-se por estabelecer regras exatas e precisas para a direção de toda a circunstância de nosso comportamento.” (TMS, VII.iii.4.7).

Ao incluir entre os casuístas os pensadores dos séculos XVII e XVIII que tratam a jurisprudência natural de forma, por assim dizer, deontológica, isto é, como “matéria de

direito” e não “matéria de fato” a ser examinada nos sentimentos morais humanos, sua crítica fica muito ampla, e abarca pensadores que jamais poderíamos pensar serem tratados como casuístas. Mas Smith coloca todos sob a mesma crítica, sendo que as inúmeras propostas de tratar a justiça sob um viés deontológico divergem muito entre a multidão de autores abarcados por esse amplo leque. Em um momento do TMS Smith chega a citar alguns nomes que ele inclui entre os casuístas, e a lista causa espanto pela inclusão de certos pensadores que jamais poderiam ser considerados casuístas — a não ser neste sentido bastante amplo emprestado por Smith. Ele cita os nomes de Cícero, Puffendorf, Barbeyrac, Santo Agostinho, La Placette, e até mesmo de Hutcheson (embora, com relação a este, diga que ele “na maioria dos casos, de modo algum era um casuísta indefinido”) (TMS, VII.iii.4.11). Os nomes que mais causam espanto são os nomes de jurisprudencialistas modernos, como Puffendorf, Barbeyrac e Hutcheson. Também é surpreendente a menção a Cícero, que escreveu mais de mil anos antes de a disciplina ética do casuísmo vir a existir. Enfim, como se vê, sob o rótulo de “casuístas” Smith coloca boa parte da história da filosofia.

Com isso, ao abarcar pensadores tão diversos sob o mesmo leque do casuísmo, Smith alcança um movimento retórico muito poderoso: contrapõe, a todos eles, certas características criticáveis do casuísmo (estritamente entendido), como se tais características também fossem oponíveis a todos .

Por exemplo, Smith em diversos momentos menciona, com viés crítico, como o casuísmo se aproxima da piedade e da religiosidade. O casuísmo, assim, apelaria para a consciência religiosa do agente, que, penitente e devoto, teria horror a violar as regras sagradas. Trata-se de uma motivação religiosa que pode ou não estar presente no cumprimento das regras de justiça e da moralidade em geral e que realmente se encontrava presente ao se pensar em autores que, efetivamente, faziam parte do casuísmo. Mas ampliar tal crítica indistintamente a todos os pensadores que Smith colocou sob o manto de casuístas certamente seria uma injustiça com a maioria.

Disse-se acima que os casuístas enxergavam a virtude da justiça através de um viés deontológico. Mas o aspecto deontológico que os casuístas (considerados em sentido estrito) enxergavam na justiça era muito diverso do aspecto deontológico que pensadores da tradição aristotélica, por exemplo, viam na justiça. Na tradição aristotélica, as balizas de direcionamento do comportamento seriam dadas pela causa final para a qual existe uma instituição. Assim, no caso da justiça, a sua causa final seria possibilitar o bem viver em sociedade, e, de acordo com isso, as ações deveriam ser avaliadas como contribuindo ou

não para tal fim. Já no casuísmo (estrito), a deontologia se refere a um aspecto mais individualista, de matriz até religiosa e piedosa, recorrendo à consciência individual do agente para admoestá-lo a ser o mais virtuoso possível, sob pena, muitas vezes, de ameaças religiosas, como o inferno.

Como se pode ver pelo início da passagem citada, o entendimento das regras morais em geral como um objeto impróprio a um estudo moral preciso se relaciona ao pressuposto smithiano de que a moral se baseia em sentimentos e emoções e não na razão, sendo que aqui a razão já é entendida em seu sentido reduzido com o nascimento da modernidade, como limitada à razão especulativa.

Aparentemente, para Smith, os erros metodológicos dos casuístas seriam de duas ordens: a primeira, com relação ao objeto, e a segunda, com relação ao meio pelo qual pretendem apreender este objeto. No que tange ao objeto, Smith parece considerar um grande erro o fato de eles tentarem criar regras específicas e acuradas sobre virtudes cuja própria natureza não permitiria um tratamento com esta determinação. No que tange ao meio de apreensão do objeto, Smith parece querer criticar a teoria racionalista da ação moral, em contraposição à sua teoria sentimentalista.

Assim, já podemos destacar um aspecto bastante importante dessa crítica de Smith com relação à casuística: ela se dirige não só àqueles que confessadamente fazem uma investigação casuística das questões morais, mas também, e talvez principalmente, àqueles que, ao pretenderem fazer jurisprudência natural, estão na verdade fazendo casuística. Parece ser bem claro que, para Adam Smith, o critério distintivo entre casuístas e pensadores da jurisprudência natural é a metodologia adotada, e não qualquer critério cronológico ou ainda o fato de um determinado pensador declarar estar fazendo jurisprudência natural. De acordo com isso, Smith permite-se colocar na vala comum dos casuístas muitos dos pensadores conhecidos como jusnaturalistas (segundo Smith, a maioria!).

Ainda que essa diferença seja real e essencial, ainda que estas duas ciências proponham finalidades bastante distintas, a uniformidade dos assuntos tornou-as tão semelhantes, que a maioria dos autores cuja intenção manifesta era tratar da jurisprudência demonstrou as diferentes questões que examinam ora conforme os princípios de sua ciência, ora conforme os princípios da casuística, sem distingui-los, e talvez sem se dar conta de quando faziam uma coisa ou quando faziam outra. (TMS, VII.iii.4.15)

Para não caírem no erro metodológico dos casuístas, os pensadores da

jurisprudência natural deveriam se manter focados em analisar como “a pessoa a quem a obrigação é devida julga seu direito exigir pela força; o que todo espectador imparcial aprovaria tal pessoa exigir, ou o que um juiz ou árbitro, a quem o caso fosse submetido, e que empreendesse fazer-lhe justiça, deveria obrigar ao outro sofrer ou cumprir” (TMS, VII.iii.4.7) (TMS, VII.iii.4.8). Devem assim se afastar do exame de como o agente deveria se julgar obrigado a cumprir ou a sofrer determinadas privações. Vemos aqui bastante presente o caráter da justiça como uma virtude negativa, isto é, como uma virtude cuja satisfação, na maioria dos casos, é atendida por uma mera abstenção de causar dano, um comportamento passivo inerte que tem como única preocupação não injuriar. Smith chega a dizer que, normalmente, para termos um comportamento justo, basta que nos mantenhamos de braços cruzados.

A mera justiça é, na maior parte das ocasiões, apenas uma virtude negativa, pois apenas nos impede de ferir nosso vizinho. O homem que tão somente se abstém de violar a pessoa, a propriedade ou a reputação de seus vizinhos certamente tem muito pouco de mérito positivo. Cumpre, no entanto, todas as regras do que é peculiarmente chamado justiça, e faz tudo o que seus iguais podem com conveniência forçá-lo a fazer, ou o que podem punir por não fazer. Frequentemente, podemos cumprir todas as regras da justiça sentando-nos, quietos e sem fazer nada. (TMS, VII.iii.4.7)

Em outros termos, para Smith a confusão dos casuístas seria tratar como exigível aquilo que faz com que um homem seja bom. Ou seja, é tratar como exigível aquilo que, embora seja digno de louvor, justamente por ser mais desejável do que um comportamento apenas justo (em sentido estrito), não é necessário ao adequado cumprimento das regras de justiça.

Por observarmos todas as regras da jurisprudência, por supormo-las tão perfeitas, nada mais mereceríamos, senão não estarmos sujeitos a punições externas. Por observarmos as regras da casuística, por supormo-las tais como deveriam ser, teríamos direito a considerável louvor, em razão da exata e escrupulosa delicadeza de nosso comportamento. (TMS, VII.iii.4.8)

Uma última palavra sobre a casuística, antes de passarmos adiante. Ao tratar do exemplo de um viajante que se obriga perante um bandoleiro, Smith dá uma boa pista dos autores com os quais pretende debater ao buscar a exclusão da casuística da filosofia moral, o que será útil na presente pesquisa, especialmente ao tentar se mostrar o empostamento da

filosofia smithiana no debate acerca da jurisprudência natural. Smith diz que, se tratarmos a questão como “mera questão de jurisprudência, a decisão não pode admitir dúvida” (TMS, VII.iii.4.10), pois nada é devido por essa promessa sob coação. Entretanto, os casuístas, ao tratarem da questão em outros termos, acabam por se confundir e se dividir. É então que ele nos entrega alguns nomes contra os quais parece estar escrevendo.

No entanto, talvez se possa indagar, com mais razão, se nesse caso não se deve algum respeito à própria dignidade e honra, à inviolável santidade do caráter que faz reverenciar a lei da verdade, e abominar tudo o que se aproxima de traição e falsidade.

Passando agora à Ética, vê-se que Smith tenta reconstruir o tratamento dado às questões morais pelos filósofos antigos. Para ele, os antigos moralistas, entre os quais cita Cícero e Aristóteles, “contentaram-se em descrever de modo geral os diferentes vícios e virtudes”, “mas não se dispuseram a estabelecer muitas regras precisas que continuassem em vigência, de modo inatacável, em todos os casos particulares” (TMS, VII.iii.4.5). Em outras palavras, para Smith, os antigos moralistas se contentaram em tratar as regras morais de forma imprecisa ou vaga, não adentrando no campo de especificidade permitido somente na criação de regras morais de justiça.

A ciência que consiste em tratar desse modo as regras da moralidade chama-se, com propriedade, Ética — ciência que, embora como crítica não permita a mais estrita precisão, é, contudo, bastante útil e agradável. Dentre todas as outras ciências, é a mais suscetível dos embelezamentos da eloquência e, por meio destes, de conferir, se isso é possível, uma nova importância às menores regras do dever. Assim revestidos e adornados, seus preceitos são capazes de produzir sobre a flexibilidade da juventude as mais nobres e duradouras impressões; e, na medida em que coincidem com a magnanimidade natural dessa generosa idade, são capazes, ao menos por algum período, de inspirar as mais heróicas resoluções, tendendo, pois, a estabelecer e confirmar os melhores e mais úteis hábitos de que é suscetível o espírito humano. Tudo o que se possa fazer, por preceito e exortação, para nos estimular à prática da virtude, essa ciência o faz e dessa maneira o transmite. (TMS, VII.iii.4.6)

As virtudes eram então tratadas apenas dentro da ciência da Ética, ciência esta que Smith considera bastante “útil e agradável”, embora fique claro que não tenha a mesma utilidade da jurisprudência, uma vez que aquela adentra nas minúcias das regras de justiça.

Com relação à Ética, Smith parece querer lhe conferir um caráter educativo. E esse caráter parece estar ligado a uma certa apropriação estética do discurso moral, não descartando a possibilidade de essa ciência, com sua função educativa, ser suscetível de influência pela oratória, o que nem sempre é para ele uma mácula, pelo contrário, tais

adornos parecem mesmo serem desejáveis.

Mas a justiça deveria ser estudada mais atenta e pormenorizadamente, pois o próprio objeto da justiça, suas regras precisas, não só permitiam, como exigiam tal tratamento. Ao serem vistas indiscriminadamente as regras gerais de moralidade e as regras de justiça, perdia-se a oportunidade de se dar um tratamento adequado às regras de justiça, descendo-se a seus detalhes, e, inclusive, formulando-se uma lista de suas regras. A referência à possibilidade de uma lista de regras é interessante, é pode levar futuras pesquisas a avaliar a importância da filosofia de Smith na influência do processo codificador do início do século seguinte ao que escreveu. Tal objeto de estudo, entretanto, transborda o recorte do objeto da presente pesquisa.

Nesta contraposição entre regras gerais da moralidade e regras da justiça, Smith se refere à importância do estudo destas últimas, pela utilidade que geram à sociedade. Entretanto, é importante se entender a relação que Smith enxerga entre a utilidade das regras de justiça e a própria existência da justiça, para que não sejam cometidos equívocos na compreensão em seu conceito de justiça.

8.5 A naturalização da justiça

Embora aceite o caráter fundamental das regras de justiça para a fundação e manutenção das sociedades, Smith não infere disso, pelo contrário, nega de forma veemente que as regras de justiça existiriam com a finalidade de atender sua utilidade social de nos fazer conviver socialmente. Elas existem, simplesmente, porque a natureza nos dotou da capacidade de sentir ressentimento por um dano positivo causado, inclusive a outrem, por meio do princípio simpatético, com o qual a natureza também nos dotou. Ou seja, para Smith, alguém vê um dano positivo sendo tentado ou consumado e pensa: “isso precisa ser impedido ou punido”. Mas não o faz pensando que, caso não seja impedido, a convivência social se tornará inviável e com ela todas as suas benesses. Pelo contrário, o faz pensando exatamente em sua situação individual, de jamais querer sofrer um dano como aqueles que não fossem impedido ou punido. E isto por mais que o dano seja inferido contra outrem, pois o princípio simpatético faz com que o espectador se coloque “sobre os pés” da vítima, e sinta moralmente o dano causado como se fosse contra si próprio.

Desta forma, Smith realiza duas operações a um só tempo. Em primeiro lugar, faz com que a origem da justiça tenha uma causa notadamente individualista. Mesmo se

comparado a Hume, que em seu processo de anglicização da filosofia escocesa esteve longe de ser um defensor da primazia do interesse público, a origem da justiça em Smith é abissalmente mais individualista. Enquanto Hume via na utilidade pública da justiça o fundamento de sua origem, Smith vê tal origem no medo e no ressentimento individual do espectador, ainda que compartilhando o ressentimento alheio por meio da simpatia.

Em segundo lugar, ele naturaliza a justiça. A justiça existiria, enfim, simplesmente porque nossa natureza humana nos dotou do sentimento moral de ressentimento e de punição. A justiça não mais seria um construto social, como se entenderia em uma tradição aristotélica. A justiça seria apenas uma consequência lógica de um sentimento moral com o qual a natureza nos dotou e em razão do qual, coincidentemente, podemos viver em sociedade e usufruir de todas suas benesses.

Este processo de naturalização da ideia de justiça decorre do sentimentalismo moral, que vê a razão da existência da virtude da justiça apenas como um dado ontológico (talvez se pudesse dizer até sociológico) encontrado na natureza moral humana.

Interessante notar, como se aprofundará mais adiante, que Smith nega a existência de um estado de natureza prévio à constituição da vida em sociedade. Nisto poderia se enxergar, em um exame descuidado, um ponto de aproximação entre a filosofia smithiana e a tradição aristotélica. De fato, para Aristóteles, a ideia modernista de um estado de natureza não faria sentido. Pois, ao afirmar que o ser humano é um animal social, ele o faz no sentido forte, isto é, somente existe ser humano a partir do momento em que existe sociedade. Se aquilo que poderia ser um homem jamais conheceu a vida em sociedade, com tudo que ela proporciona, especialmente a linguagem, das duas uma: ou se trata de uma besta fera (um animal selvagem) ou se trata de uma divindade. Em nenhum dos casos, entretanto, se poderia considerá-lo um ser humano.

Assim, o embate caricato entre a ideia hobbesiana do homem lobo do próprio homem e a ideia rousseauiana do bom selvagem não faria sentido para Aristóteles. A partir do momento em que se está considerando uma existência prévia a qualquer tipo de sociedade, não se está ali falando de ser humano, mas sim de uma outra espécie de ser, sendo fera ou deus. Caso se trate de um animal selvagem que sequer conheceu a linguagem, não se pode fazer juízo moral de sua conduta, pois agiria por instinto, como os demais animais, estando isento, por não ser livre para escolher, de julgamento moral. E, assim, seria prontamente rejeitada por Aristóteles a ilusão hobbesiana de que uma fera destas, que sequer conheceria a linguagem, seria capaz de entrar em um acordo ou contrato social, por mais tácito e hipotético que fosse. Enfim, a filosofia aristotélica é, de fato, incompatível

com a ideia de um estado de natureza.

No entanto, a negação que Smith faz de um estado de natureza é bastante diversa daquela que poderia ser feita tomando-se como base a filosofia aristotélica. Isto porque para a filosofia aristotélica a existência da justiça e da moralidade só é possível em sociedade, já que é não é viável se falar do ser humano em um estado de natureza justamente porque, ao lhe faltar a linguagem, lhe faltaria a racionalidade, especialmente a racionalidade prática, para ser livre para tomar suas decisões, livrando-se dos grilhões do instinto. Smith, entretanto, vai por caminho totalmente diverso, negando o estado de natureza não com base na racionalidade prática, mas com base no sentimentalismo moral.

Ao fixar a origem da justiça em um sentimento moral de punição com que a natureza nos teria dotado individualmente, embora comum como regra à espécie humana, Smith faz com que ele seja prévio e independa da vida em sociedade. A convivência social seria mera, feliz e útil coincidência, que se valeria deste sentimento naturalmente pertencente ao ser humano. O sentimento moral, então, é logicamente prévio, embora não historicamente prévio, à existência de sociedade.

Com isso, toda a lógica aristotélica é invertida. Em um exame descuidado poderia parecer que os dois caminhos chegariam ao mesmo destino: a inexistência de um estado de natureza prévio à sociedade. Mas, ao se considerar os diferentes fundamentos para a inexistência de tal estado de natureza, vê-se que eles chegam a destinos diametralmente opostos. Enquanto, para Aristóteles, uma vez que não há sociedade ainda não há homem, para Smith, uma vez que há homem (com seu sentimento moral natural de justiça) haverá sociedade.¹⁰³

Smith tem, assim, uma visão fatalista da justiça. A existência e a exigibilidade da justiça seriam um dado fático do mundo, encontrado em nossa natureza moral humana quando científica e adequadamente investigado. O papel da filosofia moral, e de seu ramo da jurisprudência natural, não seria buscar na razão prática maneiras para melhor guiar o comportamento humano e para criar melhores regras de justiça. Seu papel seria, apenas, espelhar cientificamente os sentimentos morais encontrados ao se investigar cientificamente a natureza humana.

Ao retirar a sociedade como causa final da justiça, Smith promove uma naturalização da avaliação moral da conduta humana. Se a justiça não é criada

¹⁰³ Mais adiante, ainda neste capítulo, ao se falar da adaptação das categorias analíticas taxonômicas clássicas da jurisprudência natural à concepção smithiana de justiça será retomada a ideia de inexistência de um estado de natureza.

intersubjetivamente pelos homens, ela não tem uma causa final. Se a justiça não foi criada pelos homens para a preservação da sociedade — quanto mais para seu aperfeiçoamento —, mas sim pela introjeção pela natureza em nossa constituição de certos sentimentos morais, ela não tem uma finalidade a ser buscada. Ela simplesmente existiria no mundo como um dado, da forma como a encontramos em nossa natureza moral. As coisas simplesmente seriam assim, fatalisticamente assim.

Assim, Smith não via uma distinção categórica entre a justiça (e as demais virtudes também) e os fenômenos naturais. Seriam, em verdade, objetos de estudo muito semelhantes. Os fenômenos naturais não foram criados pelo ser humano, são aspectos dados do mundo em que vivemos. Da mesma forma, a justiça não seria uma criação humana, que visaria a determinada finalidade intencional humana (causa final), mas sim um dado fático de nossa constituição moral humana, que nos foi dotado pela natureza. Com isso, Smith entende que a metodologia newtoniana para se estudarem os fenômenos naturais seria plenamente aplicável ao estudo da filosofia moral e da jurisprudência natural. Para ele, seria tão absurdo a filosofia moral falar em causa final da virtude da justiça quanto era a física aristotélica falar em causa final do fogo, que deveria subir a seu lugar natural superior.

Em matéria de justiça e de filosofia moral, a exemplo do que ocorria na filosofia natural, não se deveria cogitar de como as coisas deveriam ser. A ciência filosófica deveria se contentar em espelhar as coisas como elas de fato são.

Smith afirma que não busca identificar as regras morais que seriam aprovadas por uma racionalidade abstrata e superior (que seria própria de um ser superior), mas sim as que são, de fato, aprovadas pelos sentimentos morais com os quais a natureza nos dotou. Aqui Smith faz uma nova confusão de ideias. Como ele já abriu mão (na verdade, proibiu) o horizonte de uma causa final para justificar a existência das virtudes em geral, e da justiça em particular, ele perde o referencial de uma criação intersubjetiva realizada conjuntamente pelos seres humanos. Com isso, Smith acredita que se fosse pensar racionalmente na finalidade da justiça teria que se colocar no ponto de vista de uma racionalidade superior (a natureza ou seu sábio Autor, por exemplo). Ocorre, entretanto, que ao homem seria inacessível este ponto de vista racional superior. Logo, cabia ao homem apenas constatar como o Autor da natureza nos fez, embora por vezes possamos ter algumas pistas da conveniência dele nos ter feito assim. Esta confusão de ideias feitas por Smith, entendendo que, ao se encarar deontologicamente a virtude da justiça, seria necessário se apelar para o ponto de vista de uma racionalidade superior que estaria

inacessível ao ser humano, deve-se à redução de seu conceito do que seria razão. Smith já não trabalha com a possibilidade de uso de uma razão prática. Toda a sua filosofia moral é, na verdade, uma tentativa de suplantar o uso da razão prática, para substituí-la pelos sentimentos morais encontrados na natureza humana, sem cair nas armadilhas da impossibilidade de livre-arbítrio em que ficou preso, por exemplo, Lord Kames.

Essa é uma diferença fundamental existente entre a avaliação racional-prática, de um lado, e a avaliação sentimentalista moral, de outro, na avaliação da moralidade das condutas humanas. No sentimentalismo moral, há a pretensão do ser (ôntico) de ter uma precedência lógica sobre o dever-ser (deôntico). Assim, para o sentimentalismo moral não haveria para o ser humano a possibilidade de julgar as ações humanas como morais ou imorais com base na razão, com uma crítica deontológica de como o mundo deveria funcionar, mas tão somente a possibilidade de uma avaliação sentimental de tais ações, que necessariamente seria feita de acordo com os sentimentos morais que nos foram dotados pela natureza. Tal avaliação, assim, espelhará, de forma necessária, uma natureza moral que é um dado natural, e que, portanto, não está ao alcance de mudanças intencionais, isto é, de mudanças racionais.

A antecedência lógica que o sentimentalismo moral encara existir entre ser e dever-ser explica-se pelo fato de a tradição filosófica que se baseia no sentimentalismo não aceitar a razão prática como recurso adequado na formulação de regras morais. Diminui-se, assim, o papel da razão no conhecimento humano. A razão, que antes podia ser especulativa (visando espelhar uma ordem externa objetiva) e prática (visando guiar a conduta humana), agora é aprisionada em seu aspecto especulativo, ou teórico. E, o pior, a tal razão reduzida atribuem-se como objetos de estudo aqueles que seriam próprios da razão prática, isto é, o balizamento da conduta humana.

Mas, ao reduzir desta forma a concepção de razão e buscar a ela atribuir objetos que seriam próprios da razão prática, a tradição sentimentalista encontra um problema: precisa de um referencial externo que possa cientificamente espelhar. Na razão prática não há a necessidade de tal padrão externo, as decisões são abertas, tendo como guia racional a causa final de uma instituição, sem ter que se referirem a um padrão objetivo externo a ser espelhado.

Já no sentimentalismo moral, que toma a metodologia científica da filosofia natural como padrão, é indispensável que se encontre esse padrão externo e objetivo de espelhamento. Assim, na medida em que Smith perde o parâmetro teleológico para explicar a justiça e fundamentar os institutos de jurisprudência natural, ele precisa substituir o

parâmetro da finalidade por algum outro. E é aqui que Smith promove uma de suas maiores inovações no campo da teoria da justiça. Por rejeitar uma causalidade final na virtude da justiça, Smith não vai procurar em algum aspecto deontológico os fatores de discriminação e reconhecimento das regras de justiça. Pelo contrário, o procurará em um aspecto ontológico: as características da natureza moral humana e os sentimentos morais que dela seriam decorrentes.

Há uma passagem de TMS que deixa bastante clara esta tentativa de Smith de diferenciar o campo deontológico (que ele chama de “matéria de direito”) e o campo deontológico (chamado de “matéria de fato”), e mostrar que, em matéria de reconhecimento e discriminação das regras de justiça, é o fator ontológico e não o deontológico que deve ser usado. Fica patente a intenção de Smith de naturalizar a justiça, retirando dela uma causa final que possibilitasse avaliação no campo do dever ser, em termos de racionalidade prática:

Deixe-me considerar, também, que a presente investigação não é uma questão concernente a matéria de direito, mas a matéria de fato. Nós não estamos na presente pesquisa examinando quais são os princípios que um ser perfeito aprovaria na punição de más ações; mas sim quais são os princípios que uma criatura fraca e imperfeita como o homem verdadeira e efetivamente aprova. Os princípios que eu acabei de mencionar, é evidente, têm um grande efeito sobre nossos sentimentos; e parece ser sabidamente desejável que assim seja. A própria existência da sociedade requer que essa não aprovável e não provocada malícia devesse ser restringida por punição adequada; e, conseqüentemente, que infringir estas punições seja considerado como uma ação adequada e louvável. Embora o homem, portanto, seja naturalmente dotado com um desejo de bem-estar e preservação da sociedade, o Autor da natureza, entretanto, não lhe confiou à razão entender que a aplicação de uma certa aplicação de punições é o meio adequado para alcançar esse fim; mas sim o dotou com uma imediata e instintiva aprovação da própria aplicação das punições, que são os meios adequados para se chegar a este fim.¹⁰⁴

A inquirição a respeito da adequação moral da punição, que seria o critério

¹⁰⁴ “Let it be considered too, that the present inquiry is not concerning a matter of right, if I may say so, but concerning a matter of fact. We are not at present examining upon what principles a perfect being would approve of the punishment of bad actions; but upon what principles so weak and imperfect a creature as man actually and in fact approves of it. The principles which I have just now mentioned, it is evident, have a very great effect upon his sentiments; and it seems wisely ordered that it should be so. The very existence of society requires that unmerited and unprovoked malice should be restrained by proper punishments; and consequently, that to inflict those punishments should be regarded as a proper and laudable action. Though man, therefore, be naturally endowed with a desire of the welfare and preservation of society, yet the Author of nature has not entrusted it to his reason to find out that a certain application of punishments is the proper means of attaining this end; but has endowed him with an immediate and instinctive approbation of that very application which is most proper to attain it”. (Nota de rodapé de TMS, II.i.5.6)

distintivo da virtude da justiça, para Smith, é uma matéria de fato. Deve-se buscar entender a adequação ou inadequação da punição no fato de como é constituída nossa natureza moral sentimental, e não na racionalidade prática (matéria de direito), que diria quais as finalidades sociais buscadas por tal punição.

O fato de os meios (regras de justiça) permitirem os fins (convivência social), chega a ser, para Smith, quase uma feliz coincidência, somente não sendo mais aleatório por ele entrever em tal coincidência as mãos da sabedoria da natureza, ou de seu Autor. Assim, é feliz a coincidência de a natureza nos ter brindado com tal sentimento de punição, que embora não tenha como finalidade permitir a vida em sociedade, tenha como consequência nos permitir viver em sociedade. Smith mostra que, embora a propriedade do desejo de punição, e, conseqüentemente, a virtude da justiça, sejam, de fato, a causa eficiente da sociedade, que nos permite viver e compartilhar da vida social, isto se trata de mais uma das felizes coincidências da natureza. E, então, comparando a sociedade a outros “fins da natureza”, deixa bem claro sua intenção de naturalizar a virtude da justiça:

A economia da natureza é, neste sentido, exatamente o exemplo do que acontece em muitas outras ocasiões. A respeito de todos aqueles fins que, de acordo com suas peculiares importâncias, devem ser considerados, se tal expressão for permitida, como os fins favoritos da natureza, ela constantemente, à sua maneira, não apenas dotou o homem com um apetite pelo fim por ela proposto, mas da mesma forma com um apetite pelos meios, em si, pelos quais esse fim possa ser alcançado, para sua própria proteção, e independente de sua tendência a produzir tal fim. Portanto, auto-preservação e a propagação das espécies são os grandes fins que a natureza parece ter intentado na formação de todos os animais. A humanidade é dotada com um desejo de tais fins, e uma aversão a seus contrários; com um amor à vida, e um terror da morte; com um desejo de continuação e perpetuação das espécies, e com uma aversão a pensamentos de sua inteira extinção. Mas, apesar de sermos dotados desta maneira, com fortes desejos de tais fins, não foi confiado às vagarosas e incertas determinações de nossa razão encontrar os meios próprios de alcançá-los. A natureza nos direcionou à maior parte deles por instintos originais e imediatos. Fome, sede, a paixão que une os sexos, o amor ao prazer, e o horror da dor, nos permite buscar estes meios por si próprios, sem quaisquer considerações de sua tendência àqueles fins benéficos que o grande Diretor da natureza pretendeu por meio dele produzi-los.¹⁰⁵

¹⁰⁵ “*The oeconomy of nature is in this respect exactly of a piece with what it is upon many other occasions. With regard to all those ends which, upon account of their peculiar importance, may be regarded, if such an expression is allowable, as the favourite ends of nature, she has constantly in this manner not only endowed mankind with an appetite for the end which she proposes, but likewise with an appetite for the means by which alone this end can be brought about, for their own sakes, and independent of their tendency to produce it. Thus self-preservation, and the propagation of the species, are the great ends which Nature seems to have proposed in the formation of all animals. Mankind are endowed with a desire of those ends, and an aversion to the contrary; with a love of life, and a dread of dissolution; with a desire of the continuance and perpetuity of the species, and with an aversion to the thoughts of its intire extinction. But though we are in this manner*

A justiça passa, então, a ser um instinto, e não um construto racional. E, com isto, Smith se distancia ao mesmo tempo de duas tradições filosóficas. A primeira, mais distante, cujas diferenças começam com a própria concepção de razão, é a aristotélica, que via na justiça um construto racional humano intersubjetivo, voltado a uma causa final. Nesta tradição seria justamente a finalidade da justiça que forneceria as balizas prático-racionais pelas quais a conduta humana deveria se guiar.

A segunda tradição filosófica de que Smith se distancia é a dos pensadores modernistas que o antecederam. Embora aqui Smith siga, de certa maneira, uma continuidade subjacente maior, ele promove uma verdadeira ruptura ao naturalizar radicalmente a virtude da justiça. O exemplo que poderíamos usar para mostrar o distanciamento que Smith está promovendo é o de Hobbes.

Em primeiro lugar, note-se que Hobbes já possuía uma concepção bastante restritiva de razão, quase tão restritiva quanto a de que Smith está se valendo. Para ele, a razão especulativa seria a única existente, não havendo espaço para a razão prática. A proximidade das concepções de razão dos dois pensadores pode ser claramente observada quando Smith, tratando de como os diversos sistemas filosóficos explicariam o princípio da aprovação, classifica, curiosamente, Hobbes como um filósofo que buscava encontrar tal princípio na razão (TMS VII.iii.2). Note-se que Aristóteles e outros filósofos de sua tradição não são considerados como buscando fundamentar o princípio da aprovação na razão, embora de fato procurassem a concordância com a moralidade de determinada ação na razão prática. Mas ocorre que, para Smith como para Hobbes, a razão prática não poderia, em verdade, ser considerada razão, pois não adotava os critérios racionais e a metodologia das ciências naturais, paradigma a ser sempre buscado.

Mas, guardada a semelhança de concepções de razão de Smith e Hobbes, Smith mostra suas diferenças com relação à filosofia hobbesiana. De fato, ele inicia afirmando que, em certa medida, concorda com Hobbes que as regras de moralidade são encontradas pela razão. De fato, é por meio da razão que seriam alcançadas as máximas gerais de justiça, bem como as máximas gerais, mais vagas e indeterminadas, das demais virtudes. Isto porque “as máximas gerais da moralidade se formam, como todas as máximas, por

endowed with a very strong desire of those ends, it has not been intrusted to the slow and uncertain determinations of our reason, to find out the proper means of bringing them about. Nature has directed us to the greater part of these by original and immediate instincts. Hunger, thirst, the passion which unites the two sexes, the love of pleasure, and the dread of pain, prompt us to apply those means for their own sakes, and without any consideration of their tendency to those beneficent ends which the great Director of nature intended to produce by them”. (Nota de rodapé de TMS, II.i.5.6)

experiência e por indução” (TMS, VII.iii.2.6). Comparar assim automaticamente as máximas de moralidade a “todas as máximas” já é um indicativo da intenção de Smith de submeter as primeiras ao método pelo qual se encontravam as máximas das ciências naturais.

Assim, para Smith, observa-se como o ser humano encara determinadas ações alheias, e, a partir de tais observações, seriam forjadas as regras gerais de moralidade. Trata-se do método indutivo a que Smith se refere. O papel da razão (restrita, repita-se, à razão especulativa) passa a ser apenas refletir os sentimentos que, por meio da observação e experiência, puderam ser encontrados na natureza humana. Desta maneira, há no sentimentalismo moral uma precedência lógica dos sentimentos, e não das abstrações racionais, na formulação das regras de moralidade. A razão apenas pegaria a matéria bruta das observações dos sentimentos morais encontrados na natureza humana e a abstrairia, formando, a partir delas, as regras gerais de moralidade.

Embora concordasse com Hobbes que a abstração das regras de moralidade se devesse à razão, Smith acreditava dele discordar, julgando completamente “absurdo e ininteligível supor que as primeiras percepções de certo e errado possam ser derivadas da razão, até mesmo nos casos particulares de cuja experiência se formam as regras gerais”. Para Smith, estas percepções primárias jamais poderiam ser objeto da razão, mas sim de “sentido e sentimentos imediatos”. A razão não poderia dizer, para Smith, quais são os teores de conduta que nos agradam e nos desagradam, ou, em outras palavras, a razão “não pode tornar um objeto particular em si mesmo agradável ou desagradável”. Para Smith, a razão passaria a ser simplesmente instrumental. Isto é, “a razão pode mostrar que esse objeto é o meio para algo que seja naturalmente agradável ou desagradável, e que dessa maneira pode torná-lo, por consideração a alguma outra coisa, agradável ou desagradável”¹⁰⁶ (TMS, VII.iii.2.7).

Note-se, então, que Smith considera que as coisas, dentre elas as condutas humanas, são naturalmente agradáveis ou desagradáveis, isto é, aprováveis ou desaprováveis. A razão, mesmo a especulativa, não teria qualquer papel em dizer que determinada conduta seria aprovável ou desaprovável. Ela simplesmente daria os meios pelos quais objetos e ações agradáveis ou desagradáveis poderiam ser alcançados ou evitados. Mas quem forneceria as percepções primeiras da qualidade (agradável ou desagradável) de determinado objeto ou

¹⁰⁶ “Reason may show that this object is the means of obtaining some other which is naturally either pleasing or displeasing, and in this manner may render it either agreeable or disagreeable for the sake of something else”

ação seriam os sentidos e sentimentos imediatos.

Mesmo em relação a pensadores modernistas, como Hobbes, que já possuíam uma concepção mais restrita de racionalidade do que a da tradição aristotélica, Smith está dando um novo passo no sentido da naturalização da justiça. Não seria por meio da razão, mesmo da razão especulativa, que conheceríamos a adequação ou inadequação moral de uma ação. Seria pelos sentidos e sentimentos imediatos. A razão somente serviria, em seu aspecto científico, para nos mostrar as melhores formas de abstrair e generalizar as regras fornecidas pelos sentimentos morais, e daí criar máximas de moralidade.

Mas, ao entender dessa forma, Smith perde o parâmetro teleológico para explicar a justiça e fundamentar os institutos de jurisprudência natural. Assim, ele precisa substituir o parâmetro da finalidade por algum outro. E é aqui que Smith promove uma de suas maiores inovações no campo da teoria da justiça. Por rejeitar uma causalidade final na virtude da justiça, Smith não vai procurar em algum aspecto deontológico os fatores de discriminação e reconhecimento das regras de justiça. Pelo contrário, o procurará em um aspecto ontológico: as características da natureza moral humana e os sentimentos morais que dela seriam decorrentes.

Prosseguindo, após falar de como a inquirição a respeito da propriedade de punição é uma material de fato, constituinte da nossa natureza moral sentimental, e não uma matéria de direito, que pertenceria à nossa razão, Smith jubila-se com a feliz coincidência de que a natureza nos brinda com tal sentimento, que embora não tenha como finalidade permitir a vida em sociedade, teria como consequência nos permitir viver em sociedade. Smith mostra que, embora a propriedade do desejo de punição, e, consequentemente, a virtude da justiça, sejam, de fato, a causa eficiente da sociedade, que nos permite viver e compartilhar da vida social, isto se trata de mais uma das felizes coincidências da natureza. E, então, comparando a sociedade a outros “fins da natureza”, deixa bem claro sua intenção de naturalizar a virtude da justiça. A justiça passa, então, a ser um instinto, e não um construto racional (seja intersubjetivo, na tradição aristotélico-tomista, seja individual, na tradição dos pensadores modernos que o antecederam).

8.6 A jurisprudência natural em Adam Smith

Tendo sido visto como a justiça e a jurisprudência natural se encaixariam dentro do sistema moral mais abrangente proposto por Smith em sua TMS, a estrutura sobre a qual Smith pretendia fundar sua teoria da justiça, podemos então, com base agora nas notas

tomadas por seus alunos das aulas de jurisprudência natural, ver como tal estrutura de teoria da justiça seria aplicável às categorias terminológicas já estabelecidas da jurisprudência natural. Melhor seria dizer, em verdade, que agora se poderá ver como a teoria da justiça, formulada em TMS de forma mais abrangente, é aplicada por Smith para conformar os conceitos pertencentes à jurisprudência natural. Termos como “direitos” (*rights*), “obrigações” (*obligations*), entre outros, serão, então, forjados por Smith de acordo com a teoria da justiça de seu sistema filosófico moral. Para tanto, é verdade, ele toma como base as classificações e distinções já feitas por outros pensadores, os quais entendia que estavam no caminho adequado — em menor medida Puffendorff e Hutcheson, e, em maior medida, Grócio. Mas usará a estrutura de teoria da justiça preparada em TMS para corrigir o que considerava imperfeições destes autores. Lembre-se que Smith, ao citar Grócio, embora diga que seu tratado “talvez seja até hoje a obra mais completa que já se fez sobre o assunto”, o faz apenas após ressaltar que isto se dá “apesar de todas as suas imperfeições” (TMS, VII.iv.37). Em outro momento, Smith diz que, apesar da importância da jurisprudência natural, a matéria parece ter sido negligenciada pelos pensadores. Portanto, ele acreditava que havia muito trabalho de aperfeiçoamento a ser feito no estudo da jurisprudência natural. E tal aperfeiçoamento, como se verá, será feito em duas direções: a primeira é a revisão de algumas classificações e denominações de termos da jurisprudência natural, tidas como incorretas ou inadequadas; a segunda, um aprofundamento do tratamento das regras de jurisprudência natural, no sentido de esmiuçamento das regras de justiça, a fim de poder enumerá-las, para que possam ser reconhecidas mais facilmente. E todo esse processo de aperfeiçoamento, seja para corrigir, seja para aprofundar, será feito tendo como base a estrutura do sistema filosófico-moral e a teoria da justiça propostas em TMS.

Note-se que, conforme observa Lieberman (LIEBERMAN, 2006, p. 221), em seu TMS Smith em momento algum explicita, por exemplo, uma teoria dos direitos (*rights*). Pode se dizer, até mesmo, que em TMS Smith esforça-se por não mencionar, de maneira técnica, termos clássicos pertencentes à tradição taxonômica da jurisprudência natural (como “direitos”, “obrigações”, etc.). Pelo contrário, ali, situações de justiça são tratadas apenas tomando-se como base a reação do espectador moral frente às ações humanas, e os sentimentos morais que tais reações despertam, como ressentimento e punição.

Embora Lieberman não procure uma razão para essa diferenciação de tratamento, algumas hipóteses podem ser apontadas para o porquê de Smith não ter adentrado nos meandros da jurisprudência natural em TMS. A primeira, e mais básica, seria que Smith

pretendia em TMS apenas estabelecer a estrutura de seu sistema de filosofia moral. Assim, estaria preocupado com questões como se a avaliação das ações humanas se dá com base no sentimento ou na razão, ou se as regras das virtudes em geral podem alcançar o mesmo grau de precisão, determinação e, principalmente, exigibilidade das regras específicas da justiça — questões mais abrangentes de filosofia moral, portanto, que poderiam gerar confusão caso tratadas conjuntamente com termos técnicos de jurisprudência natural. Por isso, Smith prometeria, no último parágrafo do livro, um estudo particular sobre “as minúcias da história da jurisprudência”.

Mas, aprofundando um pouco mais esta ideia, pode-se ver que Smith, embora considere de fato a jurisprudência natural como um ramo da filosofia moral, pretende dar a ela um tratamento acadêmico mais específico, mais detalhado. E isto por entender que seu objeto de estudo — as regras da justiça — é adequado a tal tratamento mais preciso, por tudo o que já foi dito. Assim, embora esteja longe de propor uma autonomia do direito frente à filosofia moral, pode-se ver na obra de Smith talvez o início de uma tendência, que viria a ganhar corpo nos séculos seguintes, de tratar academicamente o direito como uma esfera à parte da moral.

Feita esta análise introdutória, passemos a ver como, especificamente, Smith pretende promover este aperfeiçoamento do tratamento científico da jurisprudência natural.

A primeira das duas séries de notas das aulas de jurisprudência natural de Smith revela a maneira como ele pretende ajustar as categorias tradicionalmente estabelecidas da jurisprudência natural à sua teoria da justiça e ao seu sistema moral-filosófico como um todo.

Uma das principais diferenças de tratamento da jurisprudência natural em TMS e nas aulas da disciplina ministradas em Glasgow é que, nestas últimas, há clara referência a uma teoria dos direitos. No TMS, Smith, esforça-se por evitar o termo “violação de direitos”, ao comentar acerca do dano positivo capaz de ensejar adequadamente o ressentimento e a punição. Por sua vez, em suas aulas de jurisprudência natural, ele deixa bastante claro que os tipos de danos capazes de causar adequado ressentimento envolvem a violação de direitos de outrem. É neste sentido que Smith fala que “a justiça é violada sempre que alguém é privado daquilo a que tinha direito e poderia justamente demandá-lo de outrem, ou melhor, quando nós fazemos qualquer dano ou ferimento sem uma causa (LJ[A] i.9).

Ao explicitar a ideia de direito e sua violação como forma de desrespeito às regras de justiça, faz-se necessário que Smith transite pelas categorias de direito tradicionais da

jurisprudência natural, e dê a elas os significados que entender conformes à sua teoria da justiça. E ele não se furta de tal tarefa.

Ele inicia a sua exposição de direitos partindo da já então clássica distinção tripartida usada por Pufendorf em “De officio”, que havia sido seguida também por seu professor, Hutcheson, em “Short Introduction”. Tal distinção consiste em separar os direitos entre aqueles exercidos “enquanto um homem” (*as a man*), “enquanto um membro de uma família” (*as a member of a family*) e “enquanto um cidadão ou membro de um estado” (*as a citizen or member of a state*).

E, como seus predecessores, ele inicia analisando os direitos exercidos pelo homem enquanto um homem. Permanece segundo os passos de Pufendorf e Hutcheson ao falar sobre as distinções entre: (i) “direitos naturais” (*natural rights*) e “direitos adventícios” (*adventitious rights*); (ii) direitos perfeitos (*perfect rights*) e direitos imperfeitos (*imperfect rights*); e (iii) direitos reais (*real rights*) e direitos pessoais (*personal rights*).

Assim, em um primeiro momento Smith mostra-se bastante à vontade para assimilar as distinções tradicionais das categorias analíticas dos pensadores que, embora ele reconheça tenham sido os pioneiros em dar o tratamento que a jurisprudência natural efetivamente merecia, ainda estavam, segundo ele, tão longe de conseguir dar a ela um tratamento adequado.

Entretanto, ao mesmo tempo em que promove esta assimilação, Smith vai, ao longo de suas aulas, e com grande facilidade adaptativa, mostrando como a estrutura de seu sistema filosófico moral, com suas peculiaridades distintivas, poderia ser tomada como molde para se entender tais categorias clássicas da jurisprudência natural, ajudando a dar soluções para controvérsias a respeito da teoria dos direitos.

Um exemplo é o do significado atribuído por Smith ao “direito pessoal” derivado de contratos (LIEBERMAN, 2006, p. 222). Para Smith, a fim de se averiguar os tipos de acordos que possibilitariam o surgimento de obrigações juridicamente válidas, deveria ser avaliado em que medida “um espectador imparcial aceitaria prontamente” a validade de tais acordos e das obrigações dele decorrentes (LJ[A], ii.42-45). Assim, prosseguindo no raciocínio, Smith vê, de acordo com a hipotética concordância de um espectador imparcial, o fundamento das obrigações contratuais na expectativa de performance, sendo possível que se reconheça um dano positivo em caso de frustração desta expectativa, e o correspondente ressentimento a que tal dano dá ensejo seria adequado ao espectador imparcial, levando à possibilidade de punição. Apesar de este fundamento parecer indiferente à teoria dos direitos clássica da jurisprudência natural, a verdade é que, embora

sutil, ele promove uma substancial mudança no conceito das obrigações contratuais. Para muitos autores clássicos, as obrigações contratuais derivariam, nas palavras do próprio Smith, “do desejo da pessoa de se obrigar” ou do “dever de veracidade” (LJ[A], ii.56-59). Smith, entretanto, vê a causa de tais obrigações na possibilidade de um espectador imparcial julgar positivamente danosa a frustração de uma expectativa que lhe havia sido legalmente gerada por meio de um contrato.

Da mesma maneira, ao examinar os direitos pessoais criados por delitos (*ex delicto*) e a proporcionalidade da severidade da pena a ser infringida contra o violador, Smith, ao aplicar sua moral fundada em um espectador imparcial, propõe também uma mudança interessante. Valendo-se de sua lógica moral, Smith afirma que “a medida da punição a ser infligida ao delinquente é a medida da concorrência do espectador imparcial ao ressentimento do injuriado” (LJ[A], ii.89). Com isso, ele se contrapõe a uma tese alternativa bastante popular entre diversos pensadores, inclusive Grócio, para quem a medida das punições deveria ser derivada de considerações utilitárias, como a do “bem público” (LJ[A], ii.90-I).

Aqui Smith aproveita para afirmar, em sede de discussão sobre o conceito de obrigações *ex delicto*, sua teoria da justiça. Como se viu, para ele a justiça funda-se não na utilidade social que dele advém, mas sim da dotação natural de certos sentimentos morais na nossa natureza humana. Tanto o motivo da punição quanto sua medida estariam, portanto, vinculados à concordância do espectador imparcial com relação a tal punição e sua extensão, e não em princípios de utilidade pública, que buscariam entender o que é o “bem comum” para depois passar a classificar quais delitos atentam contra tais princípios de forma mais grave, merecendo punição mais severa.

Vê-se, então, que Smith, ao tomar parte das discussões sobre as categorias analíticas da taxonomia clássica da jurisprudência natural aplica a lógica estrutural de seu sistema filosófico moral. E, ao fazê-lo, aproveita para reafirmar sua concepção da justiça. No caso acima, por exemplo, ao propugnar que a severidade da punição teria como parâmetro po onto até o qual o sentimento do espectador universal a endossaria, e não a quantificação da medida do dano causado ao “bem comum” da convivência em sociedade, Smith reafirma sua ideia de que as regras gerais de justiça são causa eficiente da sociedade, mas que elas não têm como causa final a existência desta mesma sociedade. Elas existem, simplesmente, porque nossa natureza nos dotou com tais sentimentos morais. Por feliz coincidência, muitas vezes, inclusive, atrelada à providência divina, tal dotação nos permite viver em sociedade. A justiça perde, desta forma, como já visto, seu caráter

teleológico, tão presente na tradição aristotélico-tomista, de existir com a finalidade de possibilitar que os homens vivam em sociedade e tirem todas as vantagens de tal convivência social. A justiça deixa, então, de ser um produto social, melhor dizendo, um construto social intersubjetivamente criado como uma finalidade (teleologia) comum, a convivência social. Passa a ser o reflexo de um sentimento presente na natureza humana, analisada da forma mais individualizada possível. Ocorre, então, a naturalização da virtude da justiça.

Outro exemplo de como Smith, tomando parte das discussões clássicas de jurisprudência natural, aproveita para reafirmar sua teoria da justiça e seu sistema filosófico moral é o tratamento dado por ele aos direitos naturais, que se contraporiam aos direitos adventícios, na terminologia de Pufendorf e Hutcheson — especialmente quando ele trata dos direitos da “nossa pessoa” ou da “nossa reputação” (LJ[A], ii.93). Para definir o conceito de direitos naturais, Smith acredita ser fundamental que se corrija um erro, bastante comum nos pensadores que vinham tratando da jurisprudência natural, extirpando-o de vez: a existência de um estado de natureza (*state of nature*).

Já se tocou acima neste tema, da inexistência de um estado de natureza para Smith, mas vale a pena retomá-lo para ver como ele, ao tratar dos direitos naturais, o reafirma. Segundo Smith, “não há propósito em se tratar de leis que teriam surgido em um estado de natureza”, e, fazendo uma seca nota crítica a Pufendorf, crava que “não existe tal estado” (LJ[B], 3).

Essa postura de negação de um estado de natureza também é encontrada na discussão acerca das fontes e limitações das obrigações políticas. Smith explicitamente rejeita a proposição, endossada pela “generalidade dos autores”, de que o “governo deve sua origem a um contrato voluntário” (LJ[A], v.I, 14-19).

As revisões e ajustamentos das teorias dos contratos e das punições, embora aparentemente possam ser consideradas discretas, sutis, isto está muito mais ligado à maneira de se expressar de Smith do que à profundidade de suas consequências. De fato, ao formular um sistema moral em que a justiça, para sua criação, possa prescindir de um estado de natureza a partir do qual fosse criada, Smith consegue desvincular a existência da justiça de qualquer finalidade que a ela poderia ser atribuída. Com isso, desliga um dos poucos vínculos entre os modernistas que vinham tratando de jurisprudência natural (como Grócio, Hobbes, Pufendorf e, de certa forma, até mesmo de Hume) e a tradição aristotélico-tomista: a existência de uma causa final, de uma teleologia, segundo a qual a justiça seria constituída pelos seres humanos para o fim de viverem em sociedade. Com

isso, ele consegue também superar alguns problemas que tais pensadores enfrentavam, por adotar parte da tradição aristotélica (visão teleológica da justiça), mas rejeitar outra parte (ser a justiça, necessariamente, um construto social, isto é, coletivo e intersubjetivo, enquanto para estes pensadores havia uma primazia lógica do indivíduo sobre a sociedade). Dessa maneira, problemas como o da já comentada impossibilidade de uma linguagem particular, que poderia ser objetado à teoria hobbesiana, não podem ser levantados contra o sistema moral de Smith, uma vez que ele já se livrou deles ao descartar a existência de um estado de natureza prévio à vida em sociedade. É neste sentido que Smith, ao reinterpretar a jurisprudência natural com base em sua filosofia moral, está reconfigurando a tradição intelectual a que pertence.

Outro ponto fundamental no tratamento da jurisprudência natural feito por Smith é a maneira como ele envolve a história, e, particularmente, a sua história conjectural, na análise dos institutos de jurisprudência natural. Smith atribui uma grande importância para o desenvolvimento da história da jurisprudência natural na conformação e justificação de seus institutos. Tanto é assim que, se analisarmos a última frase da promessa de Smith, feita no parágrafo final de TMS — dar um tratamento específico e adequado à jurisprudência natural —, ele promete, mais propriamente, se estender, nesta próxima obra, “nas minúcias da história da jurisprudência”.

A importância dada por Smith à história no tratamento da jurisprudência natural tem uma razão bastante forte, constituindo, inclusive, um importantíssimo aspecto de ruptura da jurisprudência de Smith com a daqueles outros pensadores nos quais, embora Smith reconhecesse como pioneiros, encontrava muitas imperfeições e aprofundamentos a serem feitos (Grócio, Hobbes, etc.).

O projeto grociano consistia em se tentar discriminar, reconhecer e, com base nisso, construir, um sistema de jurisprudência que contivesse os princípios gerais de direito que deveriam, idealmente, governar a administração da justiça em estados particulares. O ponto nevrálgico aqui para se entender a ruptura com aquilo proposto por Smith é que, no projeto grociano, a busca era idealizada, isto é, buscava-se encontrar aqueles princípios gerais que, de acordo com uma razão abstrata, fossem ideais, ou seja, fossem os mais absolutamente perfeitos. Isto, entretanto, faz com que a jurisprudência de Grócio aponte para um campo deontológico, do dever-ser, — e, por consequência, a uma racionalidade prática - a que Smith não estava disposto a dar espaço. Ao se buscar entender quais são os princípios gerais do direito que “devem” regular uma sociedade, Grócio necessariamente precisa de uma justificação finalista, teleológica, para a existência da justiça e seu surgimento entre os

homens. Smith não estava disposto a aceitar esta causa final a ser atribuída à virtude da justiça, e em boa parte de seu TMS ele se esforça justamente por negar a existência de tal causa final. Para Smith, a justiça seria causa eficiente da sociedade, mas jamais a sociedade seria causa final da justiça.

Voltando, entretanto, à história da jurisprudência natural, surge a questão: mas em que a busca por um aspecto ontológico-sentimental, e não deontológico-racional, influencia a importância dada a Smith para a história da jurisprudência natural?

Aqui está um dos pontos mais interessantes e mais inovadores de Smith no seu tratamento da jurisprudência natural. Smith procura na natureza moral humana uma realidade objetiva que possa ser refletida, espelhada, pela filosofia moral, incluindo a jurisprudência natural. E Smith acredita ter encontrado tal realidade da natureza humana justamente ao se deparar com aquilo que chama de princípio simpatético, isto é, a capacidade do ser humano de se colocar no lugar de outrem, “sobre os pés de outra pessoa”, e sopesar a situação e as possíveis ações a serem tomadas levando em conta esse ponto de vista. Tal princípio seria tão poderoso que permitiria ao ser humano, até mesmo, conseguir imaginar-se na situação de um espectador imparcial, absolutamente desinteressado dos resultados que as possíveis ações lhe ensejariam, mas não a elas indiferente, pois preocupado com sua adequação moral.

Pois bem, isto tudo já foi visto nos capítulos anteriores. O ponto fundamental a ser encarado aqui é que, ao identificar o princípio simpatético como a base da natureza moral humana, Smith está, na verdade, apontando para a reação de como um espectador encara uma determinada ação tomada como a base da filosofia moral. Ocorre que, tal reação, estando ligada, como já vimos repetitivamente, a um campo ontológico (matéria de fato) e não deontológico (matéria de direito), deve ser averiguada tal qual ela efetivamente se dá, sem que se busque idealizar qual seria a reação ideal a ser tomada, mesmo que pelo espectador universal.

Em outras palavras, um espectador, ao observar uma ação humana, coloca-se no lugar do agente e/ou do paciente daquela ação, e consegue se distanciar por alguns instantes de sua individualidade, para adentrar nas motivações das demais pessoas envolvidas. Entretanto, tal distanciamento de sua individualidade não é, por assim dizer, efetivo, ou melhor, não é completo. O espectador sempre terá como referência as situações vividas em sua própria experiência, e de tal vivência jamais conseguirá se desvincular, exceto, exatamente, adquirindo novas vivências. Então, ao observar uma ação, o espectador terá como base para se colocar no lugar de outrem não apenas suas experiências

individuais e pessoais, mas a estrutura histórico-social em que tais experiências se deram. Seu julgamento moral das ações tomadas por outras pessoas dependerá, portanto, profundamente da estrutura social, histórica e, conseqüentemente, do modo de produção da sociedade em que sempre viveu. Ou seja, embora o espectador consiga se desvincular, por alguns instantes, de suas próprias percepções de uma situação para colocar-se no lugar de agente e/ou paciente de uma ação, tal desvinculação se dá dentro de um enquadramento maior da constituição história e social deste observador, enquadramento este do qual ele não pode se desvincular — a menos que viva novas experiências, mas, ainda assim, não haveria uma desvinculação do enquadramento histórico e social, e sim uma ampliação de tal enquadramento, que permanece necessariamente vinculativo.

Mesmo com relação ao espectador imparcial se dá o mesmo. A ideia do espectador imparcial é uma ideia hipotética que o espectador cria em sua imaginação para não permitir que interesses particulares e parciais comprometam a avaliação moral isenta de uma conduta humana. Entretanto, como se vê, trata-se de uma imagem criada dentro da própria individualidade do espectador, ou seja, por mais que a figura do espectador imparcial efetivamente busque o máximo de isenção e imparcialidade na avaliação de condutas morais, o espectador real, ao imaginar a reação do espectador universal, somente o poderá fazê-lo de acordo e limitado às suas experiências não só individuais e pessoais, mas histórico-sociais. O próprio espectador imparcial, então, é produto de uma realidade histórica que não é atemporal, permanente, mas está em constante processo de mudança.

Nisto, talvez, resida uma das principais diferenças entre o sentimentalismo moral smithiano e a racionalidade prática moral da tradição aristotélico-tomista. No sentimentalismo moral, por mais que se apele à figura hipotética de um espectador imparcial, a reação do espectador a uma ação humana, e sua conseqüente avaliação moral de tal conduta, está inextrincavelmente presa à experiência sentimental que o espectador já viveu (até mesmo no processo de construção imaginativa do espectador imparcial). Assim, no sentimentalismo moral, embora se busque uma reação imparcial, não se pretende ver qual seria a melhor reação racional a determinada ação. Imparcialidade e racionalidade, aqui, não se confundem.

A imparcialidade busca apenas evitar desvios de julgamentos por interesses particulares. A racionalidade (prática), por sua vez, deveria buscar a melhor solução possível, a melhor resposta a tal ação, enfim, a melhor reação, tendo como base todo o material fático disponível para se avaliar sua adequação. Há, ainda, no que tange à racionalidade prática, a possibilidade de, caso encontrados novos materiais fáticos, novos

dados a serem considerados, promover-se uma nova consideração, reavaliando o julgamento anteriormente feito. No caso do sentimentalismo moral, embora pareça haver a possibilidade de se avaliar novos fatos, dada a imparcialidade do espectador, esta é bem mais limitada. A consideração de novos fatos somente poderá vir a ser feita se tais fatos, efetivamente, forem suficientes para influir no sentimento do espectador real, e, por consequência, no do espectador imparcial por ele imaginado. Não se trata de uma questão de escolha racional do avaliador em considerar ou não aqueles novos fatos. E isto porque a avaliação moral não está no campo da discricionariedade da razão (prática), mas da vinculação do sentimento moral. Não basta o espectador imparcial querer levar tais novos fatos em consideração, por entendê-los racionalmente pertinentes. É preciso que ele pare e pergunte a seus sentimentos morais se sua natureza humana realmente lhe permite levar tais novos dados em consideração.

Tudo isso, enfim, se deve a uma diferença fundamental entre o sentimentalismo moral e o racionalismo-prático moral. O primeiro não consegue escapar da prisão do individualismo no julgamento moral. Apesar de toda a sofisticação implementada por Smith no emotivismo moral, transformando impulsos e/ou sentidos morais em sentimentos morais, o seu sentimentalismo moral não lhe permite escapar desse aprisionamento na natureza moral individualista. A busca por esse aspecto ontológico de avaliação moral (o que minha natureza moral enxerga nesta situação), faz com que a resposta à pergunta sempre seja dada com base em uma experiência individual, por ser exclusivamente sentimental. O artifício a um espectador imparcial não suplanta esta limitação, pelo contrário, só a maquia. Sendo o espectador imparcial uma criação imaginativa do próprio espectador real, por mais que este último procure, sincera e esforçadamente, avaliar as ações de forma isenta e imparcial, sempre as avaliará de forma individualista, de acordo com seus sentimentos.

Já na razão prática, ao se avaliar a moralidade de uma ação humana, há sempre a indicação para algo que, essencialmente, não é individual, embora surja a partir dos indivíduos. A razão, ao sopesar fatos e argumentos, sempre aponta para construções sociais que são, necessariamente, intersubjetivas: a linguagem, especialmente (como instituição básica), e as demais instituições. Como tais construções sociais são, em primeiro lugar, criadas e, em segundo lugar, coletivamente criadas, abre-se um duplo espaço de avaliação crítica do comportamento moral, com dois critérios concomitantes de avaliação, que não seriam possíveis no sentimentalismo moral (embora Smith, com sua sofisticação do emotivismo moral, tenha tentado aparentar que seria).

O primeiro critério de avaliação moral deve-se à teleologia das instituições sociais. Tanto a linguagem quanto as demais instituições sociais, e os produtos delas decorrentes, foram criados por seres humanos racionais. Logo, sendo criados por seres racionais, é possível, e bastante provável, que tenham sido criados com a finalidade de se atingir determinado objetivo. A teleologia de uma instituição permite, então, que a finalidade para a qual tal instituição foi criada seja usada como critério avaliativo para verificar se determinada ação humana contribui ou prejudica tal finalidade. Trata-se aqui, ao contrário de no sentimentalismo moral smithiano, de um critério deontológico. Isto é, não se busca no reflexo dos sentimentos de nossa natureza moral se aquela ação é adequada ou não. Busca-se, sim, no direcionamento, ou seja, na teleologia para a qual determinada instituição foi criada, se aquela ação contribui com ela ou a prejudica. Em outras palavras, não busco saber como *é* a minha natureza humana com relação àquela ação, mas sim como *deve ser* encarada aquela ação, com base na finalidade atribuída à instituição a ela vinculada quando de sua criação. Assim, ao pressupor uma natureza teleológica para as instituições, justamente por serem elas produtos criados por seres racionais, a tradição aristotélico-tomista mantém um primeiro espaçamento avaliativo que é de racionalidade prática (deontológica), e não de sentimentalismo moral (ontológica).

O segundo critério de avaliação moral deve-se ao fato de que não só as instituições sociais são criadas por seres racionais, mas, mais do que isso, elas são coletivamente criadas por seres racionais. Seria melhor ainda dizer que elas são intersubjetivamente criadas por seres racionais. Com isso se quer dizer que o aspecto fundamental das instituições sociais é que a finalidade a que se destinam não lhes é individual e subjetivamente atribuída, mas coletiva ou intersubjetivamente atribuída. A criação de uma instituição social depende não só da intencionalidade de se criar tal instituição visando a determinado fim, mas que tal intencionalidade seja coletiva, ou, em outras palavras, que o fim atribuído a uma instituição seja intersubjetivamente fixado, por um acordo, muitas vezes tácito, entre seres humanos racionais, sobre quais os objetivos almejados com tal construto social.

Este segundo aspecto, da intencionalidade coletiva do fim buscado por uma instituição, permite um novo critério avaliativo à racionalidade prática aristotélica, que é impossível de ser alcançado no sentimentalismo moral smithiano. Trata-se da referência a um parâmetro que, por sua essência, transborda das naturezas do indivíduo. Enquanto o sentimentalismo smithiano encontra-se inexoravelmente preso à individualidade da natureza sentimental do espectador, no racionalismo prático a avaliação moral aponta,

necessariamente, para a interpretação teleológica de uma criação intersubjetiva. Assim, ao apontar para uma criação que transcende os limites da individualidade do espectador, torna-se efetivamente possível que aquele que pretende avaliar moralmente uma conduta transpasse suas experiências pessoais sensitivas e emocionais e, por meio da razão, alcance ponderações e valorações que não se encontram em sua natureza sentimental, mas pertencem a um estoque intersubjetivo, acessível pelo indivíduo por meio da linguagem (a mais intersubjetiva das criações humanas).

Já se se buscasse um aspecto deontológico racional, como pretendiam os pensadores modernos que Smith considerou pioneiros (Grócio, Hobbes), a busca seria feita de forma idealizada, de acordo com um parâmetro racional abstrato, que nada teria a ver com a realidade e o desenvolvimento histórico-social examinado. Seria possível a um ser humano, trancafiado em uma torre de marfim, apenas perscrutando sua natureza moral humana, sem conhecer a história da humanidade, identificar os princípios gerais que a compunham e deles extrair as mais perfeitas regras de convivência.

A natureza moral humana, para Smith, varia conforme as condições históricas e sociais em que o ser humano se encontra. O ser humano, em seu organismo, em sua mente, tem a potencialidade para desenvolver os sentimentos morais que lhe permitem avaliar as ações humanas. Mas a maneira como tais ações serão avaliadas, isto é, o nível de aceitação ou rejeição de determinados comportamentos como adequados ou inadequados, depende das condições histórico-sociais em que os seres humanos se encontram. Para usar uma terminologia de relação de causalidade aristotélica, que, deixe-se claro, Smith não o faz, é como se o organismo humano possuísse a potencialidade de adquirir sentimentos morais, mas a maneira e o grau de atualização de tal potencialidade dependeriam das condições históricas a que determinados seres humanos foram, ao longo de suas vidas, submetidos.

Mas há uma linha progressiva (devido à história idealizada) que permite a Smith comparar as diferentes fases em que diversas sociedades se encontram e traçar entre elas uma linha evolutiva. Sendo que a sociedade comercial seria o ápice do desenvolvimento humano, esta linha progressiva, como já se disse, traz escondida consigo critérios racionais práticos deontológicos (o caráter conservador não lhes tira o aspecto prático), que, no entanto, sob a roupagem de serem constatações ontológicas, não são racionalmente discutidos.

Istose insere no projeto de revisar a jurisprudência natural de sua época, compartilhado por Smith e outros iluministas, inserindo-a em uma lógica, como já visto, de identificação da virtude com as maneiras, e uma certa separação lógica do direito. A

respeito desse processo:

“As maneiras”, afirmava Burke, “têm maior importância que as leis [...] elas auxiliam a moral, alimentam-na, ou destroem-na totalmente”. Eu gostaria de sugerir que ele tinha em mente a *ordini* mais do que estatutos: as “leis” feitas por legisladores estruturando uma ordem clássica, pois o conceito de “maneiras”, embora não pertença ao vocabulário operacional da jurisprudência, foi na verdade amplamente promovido por e através do estudo do Direito Civil e Natural, particularmente do *jus gentium*. Estamos agora na era de uma revivida e modernizada jurisprudência natural, fundamentada na noção de que um estudo exaustivo das variações no comportamento social, ao longo do tempo e do espaço, revelaria os princípios subjacentes à natureza humana, sobre os quais se baseia a diversidade de conduta, e dos quais as leis tiraram seu espírito. A jurisprudência, fosse o que fosse como estudo formal da lei, era a ciência social do século XVIII, a matriz tanto do estudo quanto da ideologia das maneiras. Uma vez mais, a lei foi jogada contra a virtude, as coisas contra as pessoas, o império contra a república. As tensões entre virtude e comércio, entre antigo e moderno, ajudaram a fornecer à jurisprudência do século XVIII os complexos esquemas históricos e o historicismo nascente, que fizeram das *Lectures on Jurisprudence* de Adam Smith uma teoria do progresso da sociedade através dos quatro estágios da produção. Foi até mesmo possível para Forbes e Stein traçar esse desenvolvimento da jurisprudência sem atribuí-lo à necessidade ideológica de defender o comércio contra a antiga virtude. Mas não há dúvida de que essa necessidade estava sendo atendida e que uma batalha de defesa ideológica estava sendo travada. (POCOCK, 2003, p. 97-98)

Portanto, no processo de defesa do comércio perante o ataque da virtude, e buscando uma lógica em que ambos pudessem caminhar lado a lado, o estudo da história da jurisprudência natural de Smith mostra-se fundamental.

8.6.1 A história da jurisprudência natural: o exemplo do direito de propriedade

O direito de propriedade é, certamente, o exemplo mais interessante em que se pode observar como Smith pretendia compreender e explicar de acordo com sua percepção da história da jurisprudência natural a natureza das categorias analíticas clássicas da jurisprudência natural.

Smith começa descrevendo que há cinco maneiras pelas quais se pode adquirir o direito de propriedade: ocupação (*occupation*), acessão (*accession*), prescrição (*prescription*), sucessão (*succession*) e tradição (*tradition*).

Smith acha, entretanto, interessante pontuar que “antes de nós considerarmos exatamente este ou qualquer outro método pelo qual a propriedade é adquirida é cabível

observar que as regulações a eles concernentes devem variar consideravelmente de acordo com o estágio ou a era da sociedade de seu tempo” (LJ[A], i.26-7). Ou seja, aqui ele está alertando para o caráter histórico que possuem os institutos da jurisprudência natural, dentre eles o direito de propriedade.

Conforme já vimos, a história de Smith aponta para a teoria dos quatro estágios de desenvolvimento social. Não cabe aqui repetir o que já foi dito no capítulo próprio sobre o tema, de maneira que se buscará recuperar apenas aquilo que for útil para se entender como, no exemplo significativo do direito de propriedade, Smith acopla a história à ciência da jurisprudência natural.

Smith vale-se de sua teoria dos quatro estágios da sociedade para explicar a natureza variada e, especialmente, a extensão dos direitos de propriedade nos diferentes tipos de formação social.

Na era dos caçadores, por exemplo, o direito de propriedade se vinculava, de maneira mais básica, às necessidades mais prementes, como a sobrevivência. Assim, os objetos do direito de propriedade eram, geralmente, limitados aos bens de posseção imediata. Por sua ligação imediata com a posseção direta, a propriedade era quase que sempre adquirida pela categoria jurídica da ocupação (*occupation*).

Já na era dos pastores, as desigualdades em termos de direito de propriedade cresceram dramaticamente. Isto teria uma profunda consequência na estrutura de autoridade destas sociedades, quando comparadas às da era dos caçadores, havendo necessidade de uma afirmação maior da autoridade que garantisse a manutenção desta desigualdade de propriedades conquistada. Inicialmente, os objetos mais importantes do direito de propriedade passaram a ser, é claro, os animais de pasto. Tal propriedade, no entanto, com o tempo foi dando espaço a novas formas de propriedade, como os rebanhos (coletivamente considerados) e, posteriormente, até mesmo a terra em si (LJ[A], ii.97). Note-se, entretanto, que ainda se tratava de uma propriedade territorial incipiente. Outra mudança que teria espaço nesta era seria que novas formas de aquisição de propriedade passariam a ser reconhecidas. Um exemplo seria a acessão, no caso de produtos extraídos dos animais criados (como o leite extraído da vaca). Outro seria a ocupação, no caso de rebentos destes mesmos animais.

Mas seria somente com a era dos agricultores que o direito de propriedade teria um salto qualitativo de institucionalização e sofisticação. E isto se deve ao fato de a terra ter se tornado o principal objeto do direito de propriedade, recebendo um tratamento jurídico que jamais havia sido dispensado a outras formas de propriedade (LJ[A], i.52-3). Torna-se,

então, a terra, na era dos agricultores, não só o principal objeto do direito de propriedade, como o objeto a que foi empregado tratamento jurídico mais sofisticado.

Para Smith, portanto, o governo sempre pressupõe propriedade (*property*) e desigualdade de bens (*inequality of goods*).

O crescimento da desigualdade de bens na era dos pastores possibilitou um robustecimento da estrutura de autoridade, visto que as novas formas de propriedade, que tinham como objeto gados, rebanhos e, incipientemente, até terras, exigiam um crescente aparato de autoridade para mantê-las. Assim, somente na era dos pastores a autoridade governamental ganha contornos decisivos, tornando-se “absolutamente necessária”, dado o crescimento das desigualdades de riqueza (LJ[A], iv.22-3). É também por isso que, segundo Smith, é neste estágio de desenvolvimento social, na era dos pastores, que emergem os primeiros rudimentos institucionais dos poderes executivo e judicial (LJ[A], iv.34).

Entretanto, embora o crescimento da desigualdade de bens tenha tornado possível o surgimento dos primeiros rudimentos de governo institucionalmente constituído, seria apenas na era dos agricultores que a organização dos Estados e suas funções características assumiriam a forma reconhecível, para Smith, nas categorias da jurisprudência moderna. Somente neste estágio de desenvolvimento social a complexidade das relações sociais e, sobretudo, o aprofundamento das desigualdades de bens, fazem com que os governos realizem rotineiramente suas funções. E ganhem contornos do que seria, então, definido pela jurisprudência moderna como atributos da soberania, isto é, o exercício do poder legislativo, do poder judicial e do poder executivo (ou federativo). Seria, também, somente a partir deste estágio que os governos se organizariam nas formas democráticas, aristocráticas ou monárquicas (LJ[A], iv.1-3).

Antes de se continuar a discorrer sobre os estágios de desenvolvimento da sociedade e sobre sua influência no direito de propriedade, isto é, antes de passarmos ao quarto e último estágio de desenvolvimento social que Smith havia encontrado em sua teoria, vale a pena fazer um parêntese para uma observação importante. Em suas aulas de jurisprudência natural, Smith constantemente relaciona as principais formas e funções de governo (como parte de sua exposição a respeito dos direitos individuais como “membro de um Estado”), ao direito de propriedade. Ele entende que, conforme a sociedade vai passando seus níveis de desenvolvimento, e tornando-se cada vez mais complexa, tanto as formas básicas do direito de propriedade como as principais funções da sociedade política, precisam acompanhar tal evolução, adquirindo uma nova estrutura institucional que seja

compatível com esse novo nível de desenvolvimento social.

As pretensões de Smith na filosofia moral eram audaciosas. Embora estivesse buscando, de alguma forma, a continuidade de uma tradição filosófica a que pertencia (tendo como referência constante seu eterno professor Hutcheson), Smith entendia e encarava as contradições encontradas no interior dessa tradição, além daquelas tensões existentes entre tal tradição, com suas contradições, de um lado, e as soluções que ele buscava dar a tais contradições, de outro. Assim, embora atenuada por sua habilidade retórica esquiva, nunca foi tranquila, no plano das ideias, a relação de Smith com os pensadores que o antecederam, por mais próximo deles que ele pudesse ser, filosoficamente, considerado. Havia uma constante tensão, com Smith buscando apropriar-se de parte de seu arcabouço filosófico moral, mas, principalmente, procurando superar as contradições que, segundo ele, impediam a filosofia moral em geral, e a jurisprudência natural, em particular, de se desenvolverem adequadamente.

Pois bem, neste trato do direito de propriedade e da relação de tal direito com a formação do governo esta tensão fica bastante aparente, especialmente na primeira série de anotações de suas aulas de jurisprudência natural, datada de 1762-1763. Ali, como bem nota Lieberman (2006, p. 231), Smith encontra-se dividido entre dois distintos esquemas organizacionais de análise do sistema legal. O primeiro esquema organizacional seria aquele em que Smith, mantendo a tradição de alguns clássicos pensadores da jurisprudência natural (especialmente de Pufendorf e Hutcheson), trabalharia com a distribuição dos direitos em três categorias. Seriam três categorias clássicas, tradicionais na jurisprudência natural, e, portanto, discretas. Eram elas as já citadas: (i) direitos do homem como homem; (ii) direitos do homem como membro de uma família; e (iii) direitos do homem como membro de um Estado.

O segundo esquema organizacional seria bem mais original, e sua aplicação ensejaria diversas alterações, correções e aperfeiçoamentos. Tais correções podem parecer ser sutis, mas eram, na verdade, bastante profundas. A sutileza que aparentavam certamente se devia muito mais ao estilo retórico agradável de Smith do que à profundidade das mudanças que traziam. Este segundo esquema organizacional é, justamente, o esquema de divisão conforme a taxonomia dos quatro estágios evolutivos da sociedade, ordenando os direitos não de acordo com categorias idealizadas de direitos, mas de acordo com sua relevância para cada um dos estágios evolutivos da sociedade. Era justamente aqui, neste seu esquema organizacional original, que Smith encontrava o espaço para enfatizar a interdependência dos direitos juridicamente considerados e das práticas sociais, tais como

o modo de produção, que de alguma forma envolviam tais direitos. Aquilo que, por meio da idealização, pensadores como Pufendorf e Hutcheson buscaram idealizar ao separar jurisprudência natural das práticas sociais, Smith buscava reunir por meio de sua teoria dos quatro estágios evolutivos da sociedade.

E por serem os dois esquemas organizacionais heurísticamente concebidos, apontavam em direções diversas, e dificilmente poderiam ser adotados conjuntamente. Ao menos não sem que houvesse uma clara definição de qual esquema organizacional deveria prevalecer.

Na primeira série de anotações de aulas de jurisprudência natural, nos anos de 1762-1763, Smith ainda não havia resolvido esta questão. Assim, como uma inércia pedagógica que pode ser considerada bastante natural frente ao dilema enfrentado, ele preferiu iniciar suas aulas ordenando os direitos de acordo com o esquema organizacional clássico, tradicional e discreto de Pufendorf e Hutcheson. Entretanto, tal escolha teve um preço a ser pago por Smith, pois tal esquema o levava a apresentar sua história jurisprudencial da propriedade antes da sua discussão sobre o desenvolvimento histórico do governo, com base nos estágios de desenvolvimento da sociedade (que só seria analisado na terceira categoria de direitos, a dos direitos do homem “como membro de um estado”).

Na segunda série de anotações de suas aulas, esta já datada de 1766, Smith já parece bem mais confiante em seu esquema organizacional próprio. E chega a reconhecer a dificuldade que havia gerado para si próprio ao iniciar pelo esquema organizacional clássico, que não lhe permitia dizer exatamente aquilo que ele queria. É neste sentido que ele diz que “propriedade e governo civil dependem intimamente um do outro. A preservação da propriedade e a desigualdade de posses deram formação ao governo, e o estado de propriedade deve sempre variar de acordo com a forma de governo” (LJ[B], I I).

Ou seja, em suas aulas dos anos de 1766, já estando mais seguro de seu método, Smith consegue admitir sem maiores dilemas que a jurisprudência natural clássica buscou separar analiticamente instituições cuja interdependência deveria ser elucidada e ressaltada. E decidiu que o faria de acordo com sua teoria dos quatro estágios de desenvolvimento da sociedade, que também viria a ser sua história da jurisprudência.

Assim, Smith decide abandonar o esquema organizacional de Hutcheson e adotar o método de começar sua discussão com o “governo e, então, tratar da propriedade e dos demais direitos” (LJ[B], I I). Esta reordenação metodológica teve um grande proveito para Smith, ao lhe permitir chegar, muito mais rápida e enfaticamente, à sua visão da

emergência do sistema de justiça pública e governo regular da Europa moderna — este que provavelmente é um dos mais originais e importantes pontos da história da jurisprudência por ele proposta.

Feita esta longa — mas importante — digressão, chegamos, finalmente, ao quarto estágio da teoria do desenvolvimento social, aquela na qual surge o governo regular e o sistema de justiça pública da Europa moderna. E tal sistema será, certamente, o que trará maiores influências sobre a conformação do direito de propriedade. Este estágio será fruto da influência que o desenvolvimento do comércio e das manufaturas exerceram sobre a sociedade europeia, empurrando-a a reformular suas instituições, dentre elas as instituições de jurisprudência natural, como, por exemplo, o direito de propriedade.

As linhas básicas de como se deu tal impacto foram, primeiramente, elaboradas nas discussões a respeito de governo nas aulas de Smith de jurisprudência natural. Ali, Smith esforçou-se por mostrar como a introdução do comércio e das manufaturas foi, sem dúvida, a principal causa da ruína da ordem social feudal. Os poderes dos grandes senhores feudais, segundo Smith, se deviam à sua capacidade de manter, de sustentar, os detentores e posseiros que cultivavam suas terras. Entretanto, a introdução do comércio e das manufaturas fizeram com que a riqueza excedente destes grandes senhores feudais passasse a se direcionar, aos poucos, a bens refinados, trazidos por comerciantes (*tradesman*) ou produzido por artesões (*artificier*). Este interesse por tais mercadorias supérfluas transferiu, gradualmente, o excedente da riqueza dos grandes senhores feudais à nova classe social burguesa que emergia à custa da avidez de consumo destes senhores. Isto acaba por gerar uma liberação dos detentores e posseiros que cultivavam as terras de tais senhores, à medida que era relativizada sua posição de absoluta dependência. Gastando menos com a manutenção de tais servidores, os grandes senhores passaram a contar em grau cada vez menor com sua submissão. E, com isso, a área rural passa a ter uma importância, embora enorme, cada vez mais decrescente, e setores urbanos mercantis enriqueciam e ganhavam força.

E é precisamente esta transferência de riqueza e de poder a tais setores urbanos e mercantis que torna possível que se estenda a toda a sociedade uma maneira mais ordenada e estável de administração da justiça, que acabaria, por isso mesmo, se desenvolvendo primeiramente nas cidades e centros urbanos europeus. Se a classe mercantil urbana emergente fundava sua riqueza e poder nas relações comerciais de troca, nada mais natural do que ela que ela usasse este poder adquirido para tornar mais seguros e menos questionáveis tais relações. Assim, a acumulação de bens por esta nova classe emergente

coincide com a gradual introdução de “ordem e bom governo, e, com eles, de liberdade e segurança aos indivíduos”, diria Smith, agora já no *RN* (III.iv.4).

Esta referência à garantia de liberdade e segurança dos indivíduos na transição do regime feudal para a sociedade comercial poderia causar certo espanto, ao se lembrar dos inúmeros conflitos civis e religiosos que marcariam tal época, e que viriam a exigir o absolutismo para apaziguá-los. Há, entretanto, uma explicação bastante plausível para esta referência por Smith. Embora ele se refira, frequentemente, à transformação comercial da Europa como um todo, dando a impressão, vista de longe, de se tratar de um fenômeno social relativamente uniforme, uma análise mais profunda de suas aulas de jurisprudência natural mostra que não é exatamente assim que ele via tal passagem. Há alguns momentos em que Smith deixa claro que existem aspectos particulares e peculiares da transformação da sociedade comercial e da política inglesa, que a permitiriam, desde a transição, se afastar e não se conformar ao padrão comum continental, onde o declínio do poder da aristocracia feudal daria levania ao surgimento das monarquias absolutistas (LJ[A], iv.164-79 e v.1-15). Smith possuía, neste ponto, não só uma visão eurocentrista da transformação social propiciada pelo comércio, mas, mais especificamente, uma visão anglocentrista.

A transformação do governo e da sociedade europeia sob o impacto do comércio e da manufatura é o ponto fundamental da visão da história de Smith. E isto influencia, obviamente, a sua visão de história da jurisprudência natural. Tanto é assim que, mesmo que Smith não tenha cumprido a promessa feita no parágrafo final de TMS, de dar tratamento específico às minúcias da história da jurisprudência natural, ele, em outros lugares de sua obra, acaba se dedicando, detidamente, a explicar como o comércio e a manufatura fizeram com que a sociedade e o governo europeu se tornassem o que eram.

O relato mais profundo, e mais bem conhecido, desta influência é o *livro três* do *RN*, no qual é tratado “o diferente progresso da opulência nas diferentes nações”. Nele Smith destaca outro aspecto que ainda não foi tocado aqui. O fato de todas essas gigantescas e profundas alterações nas estruturas sócias do continente europeu terem sido, de certa maneira, um produto não premeditado da atuação dos agentes que a propiciaram. Ou seja, Smith pretende mostrar como os inegáveis avanços sociais alcançados pela transformação de uma sociedade baseada na ordem feudal em uma sociedade baseada na produção manufatureira e no comércio não se deviam à boa intenção de seus agentes em conseguir tal fim, mas sim foram desdobramentos, não premeditados, de relações sociais e comerciais que nada tinham de altruístas. Neste sentido, ele diz que “uma revolução da maior importância para a felicidade pública” teria sido produzida justamente por aqueles

“que não tinham qualquer intenção de servir ao público”. Os grandes proprietários feudais, com suas novas despesas, apenas procuravam “satisfazer a mais infantil vaidade”, enquanto os comerciantes e artesões, por sua vez, apenas buscavam seguir “seu próprio princípio mercante de ganhar um centavo onde um centavo houver a ser ganho” (RN, III.iv.17). Assim, Smith atribui aquilo que provavelmente seria o maior avanço social da história da humanidade a uma atuação não intencionada, não premeditada, de agentes sociais indiferentes ao bem público com que estariam ou não contribuindo.

Falta, ainda, que se descreva como Smith via a conformação da jurisprudência natural na era dos comerciantes. E como tal conformação determinaria a configuração do direito de propriedade nesta era. Como já se disse, na era dos comerciantes a sociedade e as relações sociais atingem um grau de complexidade e sofisticação que exige a institucionalização do governo, atuando de forma rotineira e exercendo, constantemente, os atributos da soberania. Isto gera uma necessidade de especialização, e, coerentemente, ao tratar da justiça neste estágio social, Smith promove uma sofisticação e uma compartimentação dos diversos fatores que farão o funcionamento deste governo moderno possível.

Assim, Smith divide suas aulas de jurisprudência natural em duas partes. Na primeira e bem mais ampla parte, ele trata da justiça. Na segunda parte, bem mais breve, ele trata dos “princípios gerais da lei e do governo no que concernem à política, à renda e às forças armadas”. Com relação à política, ela cuidaria da “modicidade dos preços das mercadorias (*commodities*), da segurança pública e da limpeza”. Já a renda trataria dos meios adotados “para pagar as despesas de governo”. E, por fim, às forças armadas caberia analisar as medidas tomadas pelo governo para defender a comunidade “de danos e ataques externos” (LJ[B], 5-6).

Há, entretanto, uma observação, feita por um contemporâneo de Smith, na verdade, uma observação feita pelo mais famoso dos alunos de Smith, John Millar, a respeito da segunda parte destas aulas ministradas por Smith (LIBERMAN, 2006, p. 2006). Millar ressalta duas observações sobre as diferenças entre a segunda parte (que trata da política, da renda e das forças armadas) e a primeira parte das aulas de jurisprudência natural (que trataria da justiça propriamente dita). Uma observação seria que, embora com relação à primeira parte das aulas, que trata de justiça, a promessa de Smith no fim de TMS não tenha podido se cumprir; já no que toca à segunda parte de suas aulas, a matéria teria alcançado ampla publicidade e divulgação, por meio da publicação, no ano de 1766.

A segunda observação de Millar, buscando marcar diferenças entre a primeira e a

segunda parte das aulas de jurisprudência natural de Smith, diz respeito à intenção de Smith em cada uma delas. Embora em ambas Smith diga que pretende estudar os “princípios gerais da lei e do governo”, em cada uma delas ele o faz com um enfoque bastante diferenciado. Na primeira parte, que trataria propriamente da justiça, seu objetivo seria examinar como as leis e instituições se fundam sobre o princípio da justiça. Já na segunda parte, ao tratar de política, da renda e das forças armadas, Smith pretende estudar como as leis e regulamentos devem atentar para a conveniência, para a vantagem, em suma, para a utilidade dos resultados que serão produzidos pela tomada de uma ou outra decisão governamental em cada caso.

Esta diferenciação é fundamental, porque dela decorre que a metodologia que guiará cada uma dessas partes será diversa, amoldando-se às características de seu objeto de estudo. O próprio Millar reconhece a diversidade de princípios morais que anima o estudo de cada uma dessas partes. Como se viu de forma exaustiva no início deste capítulo, somente as regras da justiça permitiriam um tratamento preciso e específico o bastante para ser considerado um sistema de regras exatas. O fato de nossa natureza moral humana repugnar danos positivos, reais e contra pessoas determinadas, nos levaria a julgar moralmente adequados sentimentos de ressentimento e punição contra aqueles que tivessem perpetrado tais danos. E como tais danos, na visão de Smith, visam exclusivamente proteger situações sociais pré-estabelecidas, defendendo os indivíduos de verem frustradas suas expectativas de que os direitos decorrentes de tais relações serão preservados, a justiça é meramente uma justiça negativa. Assim, a justiça busca somente proteger e preservar o quadro de relações sociais e jurídicas previamente existentes. E a possibilidade de reconhecimento, determinação e até enumeração de regras exatas de justiça decorre, justamente, de tais regras contarem com este duplo parâmetro objetivo de verificação e experimentação (o primeiro, a nossa natureza humana, e seus sentimentos morais de ressentimento e punição, e, o segundo, apontado pelo primeiro, o quadro de relações sociais e jurídicas previamente estabelecidas).

A virtude da justiça, assim, seria o mínimo moral a ser respeitado. Não por outra razão aquele que respeita todas as regras da justiça, mas somente as regras da justiça, embora esteja imune a punições moralmente justas, não é digno de gratidão, recompensa ou louvor. Tão somente cumpre o seu mínimo papel social de não causar danos injustos a outrem.

Embora a possibilidade da fundação e da manutenção da vida em sociedade se baseie exclusivamente na preservação, de forma geral, das regras de justiça, Smith tem

para si que a vida em sociedade pode e deve ir muito além disso. A justiça, portanto, é condição necessária para a vida em sociedade, mas não é condição suficiente para que a vida social seja cada vez mais profícua. Em outras palavras, a justiça não é condição suficiente para que sejam multiplicadas as “riquezas das nações”. É sim condição necessária, mas só ela não basta. E é justamente para preencher este vácuo, para mostrar o que, além do estritamente necessário para se viver em sociedade (justiça), era necessário para que a vida em sociedade fosse cada vez mais proveitosa, produtiva e profícua, que Smith elabora não só a segunda parte das suas aulas de jurisprudência natural, que tratará de política, renda e forças armadas, mas também toda a sua enorme obra acerca da “Investigação sobre a natureza e as causas das riquezas das nações”.

Com essa diferenciação, Smith está dando um passo decisivo na fundação daquilo que, ganhando autonomia da filosofia moral, mais tarde viria a ser uma nova ciência: a política econômica. E, mais do que isso, está deixando bastante claro que o método de estudo, investigação e reconhecimento da justiça, de um lado, e da política econômica, de outro, são bastante distintos. Enquanto as regras de justiça permitem a precisão e determinação acurada, as regras da política econômica se regem pela regra geral das demais virtudes morais, a imprecisão e indeterminação de seus elementos e de seus limites. Isto permite a Smith, por um lado, manter intocado e intocável o campo de atuação sobre o qual agem as regras de justiça, isto é, manter intocáveis as relações sociais previamente estabelecidas; e, por outro lado, manter fluído e flexível o campo de atuação abrangido pela política econômica, que, como todos os demais princípios de filosofia moral (à exceção da justiça), rege-se por regras imprecisas e indeterminadas.

Por fim, é justamente tal imprecisão e indeterminação de regras claras capazes de guiar a política econômica que permitirão a Smith a adoção de um critério básico, um princípio direcionador, uma bússola que lhe dê o norte para onde deve navegar o governo de um Estado. E este critério ele o encontra na conveniência, na vantagem, enfim, na utilidade das decisões governamentais tomadas.

Está, então, criado o muro separando, lógica e metodologicamente, justiça e política econômica.

8.8 A justiça distributiva

Ao atribuir a origem exclusiva da virtude da justiça ao sentimento moral de ressentimento (e decorrente sentimento de punição), e ao considerar tal sentimento moral

como adequado apenas em relação a um dano positivo, real e contra pessoas determinadas, Smith está reduzindo a justiça unicamente a seu aspecto comutativo. Para se entender com mais clareza isto, entretanto, faz-se necessária uma breve retomada de quais seriam as espécies de justiça na tradição aristotélico-tomista e de como a modernidade fez com que o conceito de justiça deslizesse de maneira que esta redução realizada por Smith encontra-se no ápice de um longo processo histórico que teria origem no século XVI.

A distinção entre as diferentes espécies de justiça remete a Aristóteles, que foi o primeiro a dar um tratamento sistemático do tema. Ocorre, entretanto, que houve um deslizamento muito profundo na distinção das três espécies de justiça tal como concebida por Aristóteles, de maneira que a lógica peculiar de cada uma delas foi perdida ao longo da história, especialmente a partir do advento da modernidade. Aqui se procurará reconstruir brevemente qual era a distinção aristotélica de justiça e se mostrar como a modernidade confundiu as três espécies de justiça, sendo colocada em perspectiva a confusão histórica realizada por Smith, para ser vista como apenas mais um passo (um passo decisivo, mas apenas mais um passo em um longo processo histórico), na confusão entre as diferentes espécies de justiça.

Aristóteles viu dois possíveis significados de justiça: como virtude geral e como virtude particular. No primeiro sentido, de justiça como virtude geral (ou simplesmente justiça geral), a justiça se confundiria com a própria excelência moral, podendo ser um usado como sinônimo de justiça a bondade em geral, isto é, aquele que, em todos os aspectos de sua vida, leva em conta o “bem”. Neste sentido, diz Aristóteles que:

Com efeito, a justiça é a virtude completa no mais próprio e pleno sentido do termo, porque é o exercício atual da virtude completa. Ela é completa porque a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si mesmo, como também em relação ao próximo, uma vez que muitos homens exercem sua virtude nos assuntos privados, mas não em suas relações com as outras pessoas. (ARISTÓTELES, 1999, 1129b-1130a).

Com este sentido de virtude geral, a justiça seria a virtude por antonomásia, representando por seu nome todas as demais virtudes (LOPES, 2004, p. 205).

Ao se examinar mais de perto o termo “justiça”, há um outro significado possível de ser a ele se atribuído. Neste outro significado, a justiça seria apenas mais uma dentre as diversas virtudes morais aristotélicas. E, como virtude particular, a característica essencial da virtude seria a igualdade, ou seja, a virtude “das relações de igualdade e do conhecimento, descoberta, definição e aplicação das regras de igualdade” (LOPES, 2004, p.

205). Assim, vista de maneira particular, soma-se ao critério da alteridade o critério da igualdade.

Ocorre, entretanto, que na lógica existem duas possíveis relações de igualdade: a relação de igualdade aritmética e a relação de igualdade geométrica. Neste sentido, afirma Finnis que “[o elemento de igualdade no conceito de justiça] deve ser tomado em sentido analógico, quer dizer, pode estar presente de várias maneiras. Há, por exemplo, a igualdade ‘aritmética’ de $2 = 2$, e há também a igualdade ‘geométrica’ de $1 : 1 = 2 : 2$, ou de $3 : 2 = 6 : 4$ ” (FINNIS, 2007, p. 162). E estas duas espécies de relações lógicas de igualdade encontrariam, como não poderia deixar de ser, instâncias de atuação própria nas relações existentes entre os homens. Assim, como a igualdade se estabeleceria tanto nas trocas quanto nas partilhas (LOPES, 2004, p. 205), haveria um campo de atuação próprio para cada um desses critérios lógicos de igualdade nas relações encontradas entre os homens.

Dada esta diferença lógica entre possíveis relações de igualdade, a justiça como virtude particular (ou simplesmente justiça particular) é dividida em duas espécies de justiça: a justiça corretiva e a justiça distributiva. A justiça corretiva exerceria uma função corretiva no sentido de restabelecer uma ordem previamente existente na relação entre os indivíduos, fazendo com que um desfalque seja compensado por uma retribuição aritmeticamente equivalente. Neste sentido, Barzotto diz que a justiça corretiva “visa o restabelecimento do equilíbrio nas relações privadas, voluntárias (contratos) e involuntárias (ilícitos civis e penais). A igualdade buscada é a igualdade absoluta, expressa na equivalência entre o dano e a indenização” (BARZOTTO, 2003, I 1.1).

Já a igualdade das partilhas seria geométrica (ou proporcional), na medida em haveria um critério absoluto de igualdade, mas um critério em que diferenças específicas devam ser consideradas, para que o tratamento seja proporcionalmente igualitário. Assim, “alimentar um homem grande com a mesma quantidade de comida que é dada a uma criança pequena é e não é tratar os dois igualmente” (FINNIS, 2007, p. 162). No exemplo dado por Finnis, do ponto de vista lógico aritmético, houve igualdade no tratamento dispensado ao “homem grande” e à “criança”. Mas do ponto de vista lógico geométrico, a igualdade não foi respeitada, pois haveria uma diferença específica que deveria ser respeitada.

Aqui, como se vê, está se usando o critério de igualdade proporcional de forma ampla, de maneira que inúmeras podem ser as diferenças específicas a justificar o uso de diferentes critérios geométricos de igualdade (necessidade, mérito, etc.). É bem verdade que em sua “Ética”, ligado como estava às questões políticas de seu tempo, Aristóteles usa

de maneira restrita o critério de igualdade proporcional. Entretanto, o importante a ser notado aqui é que a diferença entre justiça comutativa e justiça distributiva remete a uma diferenciação lógica entre dois tipos possíveis de relação, ou, melhor dizendo, dois aspectos diversos de se encarar as relações humanas. Como critério lógico, este critério pode se substanciar das mais diversas maneiras de acordo com as diferentes condições histórico-sociais, mas trata-se de uma distinção formal entre dois tipos de igualdade, que não se restringem unicamente às configurações histórico-sociais da *pólis* grega antiga em que Aristóteles escrevia.

Este parece ser o principal equívoco de Samuel Fleischacker, em seu livro “Uma breve história da justiça distributiva”. O autor afirma que:

Aristóteles de fato escreveu sobre algo que ele chamou de “justiça distributiva”, Platão escreveu sobre como a propriedade deveria ser distribuída em uma sociedade ideal, e o Tamulde, assim como outros textos legais antigos, contém discussões sobre demandas conflitantes de propriedade. Mas o quadro que ora estamos formando é enganador, conforme percebemos quando levamos em conta os fatos que se seguem:

1. Aristóteles jamais colocou o problema de como “distribuir recursos escassos” sob o título de justiça distributiva, nem considerou que a necessidade pudesse ser o fundamento de qualquer reivindicação de propriedade;
2. Platão não recomendou os arranjos que proôs para uma propriedade comunal como extensivos a toda uma sociedade, nem entendeu que esses arranjos fossem exigências da justiça; e
3. O problema de como distribuir uma propriedade entre diferentes credores não é, via de regra, uma questão que dependa dos princípios que uma sociedade ou grupo utiliza para distribuir seus produtos ou recursos coletivos. (FLEISCHACKER, 2006, p. 4)

Os dois primeiros argumentos levantados pelo autor se referem justamente ao erro de confundir dois fenômenos distintos: (i) a diferenciação entre duas relações de igualdade que funcionam sob lógicas diversas e (ii) as manifestações localizadas histórica e socialmente destas relações dentro de uma determinada sociedade. É claro que a *pólis* grega antiga de Platão e Aristóteles, com sua estrutura sociopolítica aristocrática (ou oligárquica) e seu modo de produção econômico escravocrata, nos traz aos olhos de hoje aplicações absolutamente descabidas dos critérios distributivos. Aristóteles ainda teve o cuidado de deixar claro que os critérios distributivos poderiam variar conforme o tipo de sociedade política em que se vive. Neste ponto, como bem informa Barzotto “na oligarquia, o critério de distribuição é a riqueza; na democracia, a condição de homem livre; na aristocracia, a virtude. A justiça distributiva rege-se por uma igualdade proporcional, isto é,

a relação que existe entre as pessoas é a mesma que deve existir entre as coisas; em uma oligarquia, por exemplo, a participação nos benefícios da comunidade vai dar-se proporcionalmente à riqueza de cada cidadão” (BARZOTTO, 2003, I 1.1). É claro que os critérios apontados por Aristóteles nos soam (e de fato são) ultrapassados, quando não profundamente injustos. E termos conquistado essa percepção é, de fato, indício de um claro desenvolvimento social que alcançamos frente à oligárquica e escravocrata Grécia antiga. Nada disto, entretanto, pode ser usado como crítica ao critério lógico distintivo entre justiça distributiva e justiça comutativa que Aristóteles soube muito bem indicar (e Tomás de Aquino soube muito bem desenvolver). Os critérios de distribuição que serão considerados na justiça distributiva de cada época são definidos de acordo com as peculiaridades históricas, sociais e políticas de uma dada sociedade, podendo ser de maneira racional prática considerados por nós como justos ou injustos. Hoje podemos ver, por exemplo, que a defesa que Aristóteles faz, em muitos casos, da escravidão é uma posição moral irracional e indefensável.¹⁰⁷ Mas nada disso é suficiente para invalidar a estrutura formal, apontada por Aristóteles, em que se diferenciam dois possíveis enfoques em que podem ser vistas as relações de igualdade nas relações humanas, correspondentes aos dois distintos critérios lógicos de igualdade.

O terceiro argumento, por sua vez, já se encontra dentro do campo possível de debate entre o liberalismo, que Fleischacker parece seguir, e o comunitarismo, que de alguma forma herdou a tradição aristotélica-tomista. Mais adiante, até o fim deste capítulo, pretende-se chegar a duas conclusões da obra de Fleischacker: (i) que ele se baseou eminentemente para chegar a suas conclusões nos argumentos do tipo 1 e 2, desqualificando a justiça distributiva da tradição aristotélico-tomista com base nas manifestações históricas dos critérios distributivos adotados, e não em sua lógica de relações de igualdade; e (ii) que o argumento do tipo 3 é, ao menos parcialmente, falso, e o tratamento da justiça na filosofia de Adam Smith é prova disso.

Entretanto, antes de se chegar à justiça distributiva de Smith, permita-se continuar o breve panorama histórico do deslocamento do conceito de justiça, especialmente de justiça distributiva.

Tomás de Aquino se apropriou do essencial deste mapa conceitual de justiça aristotélica e lhe deu as suas próprias cores. Aquino faz questão de acentuar o aspecto de alteridade (dirigir-se a outro) que marca a virtude da justiça, ao insistir que o critério de

¹⁰⁷ Para ver a postura de Aristóteles a respeito da escravidão, ver KENNY, 2010, p. 72.

igualdade necessariamente lança a análise da justiça de algo ao outro. Se a justiça se baseia fundamentalmente em uma relação de igualdade, ela é necessariamente voltada ao outro, pois “nada é igual a si mesmo, mas ao outro”, de maneira que necessariamente “justiça implica igualdade e a razão da justiça está no que diz respeito ao outro (AQUINO, Suma teológica, IIa, IIae, q. 58, 1980). Além disso, a apropriação conceitual tomista da justiça aristotélica reforça o caráter de finalidade, de teleologia das ações humanas. As ações devem ter um sentido, e isto é fundamental na justiça tomista.

Lopes destaca que as características essenciais da justiça tomista seriam “(1) dirigir-se ao outro; (2) ter um componente intelectual, a apreensão da igualdade; e (3) resultar em um justo externo ao sujeito que a pratica” (LOPES, 2004, p. 206). Todas estas características essenciais confluíam na definição de justiça como virtude universal tomista. Houve ainda a preocupação de Tomás de Aquino em explicar como Aristóteles pode tratar a justiça de maneira universal, sem que tal tratamento fosse apenas metafórico. E ele justifica a possibilidade da justiça como virtude universal diferenciando duas espécies de outro a que ela poderia se referir: (i) um outro tomado isoladamente e (ii) um outro tomado em comum. Neste sentido, ele diz que “a justiça ordena o ser humano na comparação com os outros. E isso se dá de duas maneiras. De uma maneira na relação com o outro tomado isoladamente. De outra maneira, com um outro tomado em comum” (AQUINO, Suma teológica, IIa, IIae, q. 58, 1980). Assim, seria possível se falar em justiça universal na medida em que mesmo as virtudes que se referem mais diretamente ao bem do próprio agente moral (temperança, fortaleza, etc.) se refeririam indiretamente a um outro, “o outro tomado em comum”, na medida em que toda ação virtuosa tem como sentido uma finalidade comum e, indiretamente, acaba beneficiando os membros da comunidade a que se pertence. Por isso que os atos de todas as outras virtudes podem pertencem à justiça universal, pois todos os atos virtuosos são atos que colaboram para o bem comum, e, logo, beneficiam o “outro em comum” (LOPES, 2004, p. 206).

A justiça universal teria, então, como seu objetivo próprio (e imediato) as condições de felicidade simultânea e convivência, isto é, o bem comum. Embora o bem de cada pessoa seja um objeto mediato da justiça universal (ou legal), o bem comum seria seu objeto próprio e imediato. Assim, aqui haveria uma sutil diferença entre a justiça como virtude geral para Aristóteles e para Tomás de Aquino: enquanto para o primeiro ela seria universal por ser a soma de todas as virtudes, para o segundo ela seria duplamente universal, por direcionar qualquer virtude ao fim comum e por direcionar qualquer sujeito ao bem de todos (LOPES, 2004, p. 207).

Um ponto fundamental é que a justiça legal (ou universal), apesar de seu nome, não se confunde com a obediência ou a conformidade às leis. Ela implica tal obediência, mas não se esgota nisso. Lopes dá o exemplo de um príncipe que, embora não esteja sujeito à autoridade de qualquer outro, ainda assim pode ou não ser justo em sentido universal. A finalidade da ação justa (universal ou legalmente) não é agradar ou obedecer a quem manda, mas realizar a finalidade comum (LOPES, 2004, p. 208). Se as leis forem bem feitas é bem provável que as duas coisas coincidam, mas não é necessário que isso ocorra. Novamente se está aqui diante do embate que MacIntyre observa sobre os bens da eficácia e os bens da excelência (MACINTYRE, 2010, p. 123). Alguém que obedeça a lei apenas para agradar o soberano ou para não sofrer suas reprimendas está focado nos bens da eficácia decorrentes de sua ação. Alguém que busca, antes de tudo, o bem comum, está focado na excelência de sua conduta virtuosa. Normalmente as duas podem andar de mãos dadas, mas, muitas vezes, não o fazem.

Ao lado da justiça legal, haveria em Tomás de Aquino, como em Aristóteles, as duas espécies particulares de justiça. A distinção entre justiça universal e justiça particular se dará em Aquino na referência ao outro a quem a ação se dirige. Se se dirigir ao “outro como comum”, isto é, aos membros em geral da comunidade política, se estará falando diretamente da finalidade do bem comum, logo, da justiça universal. Se se dirigir ao “outro tomado isoladamente”, a justiça será uma virtude particular, e apenas indiretamente remeterá ao bem comum.

Tomás de Aquino promove uma diferenciação mais nítida entre as duas formas particulares de justiça. A justiça corretiva passa então a se chamar justiça comutativa e diz respeito à conferência das coisas que já estão divididas a apropriadas pelos indivíduos, sendo a relação de um para um. No caso da justiça distributiva, a relação é de um para um conjunto, uma coletividade, sendo a coisa comum, até que haja sua distribuição proporcional entre os indivíduos considerados em relação àquele conjunto (LOPES, 2004, p. 208). Mantém-se, assim, a distinção lógica entre as duas espécies de justiça particulares, sendo a igualdade de indivíduos com relação a coisas já anteriormente apropriadas por eles uma igualdade aritmética, e a igualdade de indivíduos considerados em relação a uma coletividade a que pertence algo comum que está para ser distribuído, uma igualdade geométrica ou proporcional.

Como bem nota Barzotto, “o conceito de justiça distributiva de Tomás de Aquino é mais amplo que o aristotélico. A justiça distributiva não se faz presente apenas na comunidade política, mas em todas as comunidades, como, por exemplo, a comunidade de

ensino e a comunidade familiar” (BARZOTTO, 2003, I 1.2). Isto pode levar a que — considerando-se a justiça distributiva de Tomás de Aquino, que mantém a distinção lógica entre as diferentes igualdades, mas não atrela tão intimamente o critério distributivo à comunidade política — a crítica de Fleischacker das localizações históricas dos critérios distributivos seja enfraquecida. Pois, dentro de uma mesma tradição de pesquisa, o que Tomás de Aquino está mostrando é que o aparato conceitual estrutural de justiça de Aristóteles é válido pelo seu caráter lógico, e não pelas conclusões morais datadas com que o próprio Aristóteles chegou ao usar tal aparato.

A pluralidade de comunidades ou de comunhões a que se era possível aplicarem as regras de justiça distributiva se deve, em certa medida, ao fato de que em sua apropriação e continuidade da tradição aristotélica, uma das cores próprias que Tomás de Aquino deu a sua teoria da justiça foi acrescentar-lhe elementos do direito romano. Esta pluralidade de comunidades (ou comunhões) possíveis no direito romano é bem descrita por Lopes:

Caso típico de distribuição encontrava-se tradicionalmente no *Digesto* sob a rubrica *De communi dividundo*. Comunhões ou propriedades comuns, resultando de sociedade (consenso) ou de circunstâncias alheias à vontade (sucessões, concursos de credores etc.) davam eventualmente lugar ao juízo de divisão (*communis dividundo iudicio*). Caso dessa natureza, de disputas sobre bens comuns, poderiam terminar em primeiro lugar com um pacto. Fetio o *pactus*, por consenso, seguia-se à entrega da coisa, uma *traditio*, cuja natureza em si era de *permutatio*. O consenso dos sócios punha fim à comunhão e criava uma oportunidade de comutação entre eles. Caso não houvesse o pacto, o juiz mesmo deveria por fim à comunhão, mas atento a um critério: a divisão deveria respeitar a todos *iudicem communi dividundo sequi, quod omnibus utilitatum est*. De toda sorte, do *Corpus Iuris Civilis* tiravam os juristas os preceitos mesmos da vida política e da distribuição dos bens coletivos ou comuns. É certo que para os casos previstos no direito romano valia a regra de que ninguém estaria obrigado a ter coisas comuns contra a sua vontade. Essa regra não valeria, naturalmente, para todas as circunstâncias da vida, pois não existem, propriamente, saída voluntárias para a vida em sociedade em si mesma. (LOPES, 2004, p. 209)

Entretanto, essa pluralidade de espaços de distribuição e de vida em comum, sendo a política um instrumento de preservação da autonomia desses vários espaços passou, com o advento da modernidade, a ser colocada em questão. As diversas guerras civis e guerras religiosas deixaram em xeque a existência de uma pluralidade de ordens comuns que pudessem conflitar entre si sem haver quem pudesse arbitrar sobre elas. Assim, houve uma tendência a se procurar a simplificação dos espaços públicos. E foi justamente na revisão destes espaços públicos que o conceito de justiça distributiva sofreu uma profunda revisão,

modificando-se sua função e a lógica de seu funcionamento.

Um momento inicial, e ainda bastante sutil, desta revisão seria encontrado nos humanistas. Cujácio e Molina seriam exemplo de pensadores que iniciaram este processo de transição (LOPES, 2004, p. 212-219). Ao lado de Molina no humanismo ibérico há, entretanto, um pensador que mostra de forma bastante clara a operação que estava sendo feita no conceito de justiça. Trata-se de Catejano, que, ao se referir às três espécies de justiça, diz que:

Existem três espécies de justiça, assim como existem três tipos de relação em qualquer “totalidade”: as relações das partes entre si, as relações do todo com as partes e as relações das partes com o todo. Da mesma forma, existem três justiças: a legal, a distributiva e a comutativa. Pois que a justiça legal orienta as partes em relação ao todo, a distributiva orienta o todo em relação às partes, e a comutativa orienta as partes umas em relação às outras (FINNIS, 2007, p. 182-183)

O “charme da nova análise de justiça”, como diz Finnis, é que ela usava exatamente os mesmos termos da tradição aristotélico-tomista e parecia ser nela baseada, mas, principalmente, possuía uma simetria sedutora. A distorção causada é que ela corporifica a comunidade em um todo impermeável, que será, a partir de então tomado em contrapartida ao indivíduo, como se o próprio indivíduo não pertencesse e, mais do que isso, constituísse por sua participação, tal comunidade. É claro que o deslize é gradual, sendo fundamental a contribuição de dois outros pensadores, contemporâneos entre si, no aprofundamento deste deslize conceitual: Hobbes e Grócio.

A confusão da comunidade com um “todo” dela distinto encontra no “Leviatã” de Hobbes um protótipo exemplar. Dadas as inúmeras guerras civis e religiosas do século em que nasceu, faz muito sentido que a grande preocupação filosófico-política de Hobbes seja: o que tornaria possível a paz? A ordem social tradicional havia sido quebrada, em grande parte pela divisão da unidade eclesiástica, que, até então, de certa forma, atava os diversos fatores sociais, dando-lhes coesão. A resposta histórica imediata encontrada pelo continente foi a retomada do Estado absolutista. No entanto, ao se insinuar adotar esta resposta, transparece uma outra pergunta indissolivelmente ligada àquela primeira: qual o papel que a religião desempenharia na constituição deste Estado absolutista? Historicamente, a monarquia tinha buscado sua fonte de poder na legitimação religiosa. Entretanto, estando a unidade eclesiástica esgarçada, pareceria temerário fazer com que a legitimação do poder monárquico absolutista, constituído para por fim às guerras religiosas, dependesse

justamente da causa destas mesmas guerra: a religião. A única saída, desta maneira, pareceria ser desafiar a primazia da religião. O poder absolutista, assim, não poderia reconhecer sobre si nenhuma autoridade que não diretamente a autoridade de Deus, sem instituições intermediárias (KOSELLECK, 1988, p. 15-17).

É neste contexto que surge o projeto político-filosófico hobbesiano. Trata-se propriamente de um projeto filosófico, projeto tão bem desenhado que a antropologia individualista por ele criada — na qual é essencial à natureza humana a ideia de desejo e fuga (*appetitus et fuga*) — levará, necessariamente, à teoria da guerra civil. Assim, a premissa histórica da guerra civil se torna, então, uma premissa logicamente necessária e os desafios políticos e sociais que se apresentavam historicamente são colocados como problemas filosóficos abstratos inescapáveis. O sistema filosófico então criado, por ser meramente dedutivo, já tinha em suas premissas (a natureza humana — do indivíduo universalizado e, em certo sentido, a-histórico — e a guerra civil dela decorrente), a sua conclusão racional: a necessidade do Estado absolutista. E, por ser uma conclusão simplesmente racional, prescindia de qualquer explicação que fosse além do secular, não necessitando, dessa maneira, da religião como fonte legitimadora do poder monárquico (KOSELLECK, 1988, p. 24).

Neste sistema filosófico, sem a intermediação de qualquer autoridade entre indivíduos e poder soberano, os indivíduos estão por natureza tão ajustados, tão à vontade com a constituição do poder soberano que estão prontos a se sujeitar a ele. Não por outra razão, os indivíduos são tratados como *sujeitos*, por estarem naturalmente dispostos a se sujeitar, na medida em que esta sujeição é uma exigência racional da qual dependem suas próprias existências. Assim, o nascimento de um “todo” claramente distinto das partes se dá em Hobbes de forma natural, como uma exigência racional (especulativa) de pré-condição da convivência social e, mais do que isso, da sobrevivência do próprio indivíduo.

No artigo “Representação, retrato e drama”, em que discorre de forma bem interessante sobre a relação entre a política e representação, Araújo destaca o surgimento deste rosto do Leviatã. Araújo nota que Hobbes, mesmo que aparentemente detestasse “tanto a política antiga, em particular a democracia ateniense”, a conexão entre política e representação não escapou a Hobbes. Ao falar da “pessoa” do soberano como um “representante”, Hobbes relembra que em grego se dispunha da palavra *prósopon*, que significa “rosto”, e em latim, da palavra *persona*, que significa “máscara” ou “viseira”, sendo a palavra transferida dos palcos para qualquer representante da palavra (por exemplo, no tribunal). Assim, Hobbes chega à conclusão de que “uma pessoa é o mesmo que um

ator”, “tanto no palco como na conversação corrente”. E personificar é representar, “seja a si mesmo ou a outro”, sendo aquele que representa “portador de sua pessoa” (ARAÚJO, 2006, p. 231-232).

Até aqui, entretanto, parece que a representação do soberano não gera uma separação tão profunda entre indivíduo e soberano. Entretanto, Araújo prossegue desenvolvendo sua tese e diz que Hobbes, em sua analogia do ator e representante, inclui a figura do autor, a fim de complementar a do ator. O autor seria o ser representado, mas que se “metamorfoseia inteiramente no ser representante”. O interessante é que “em ambos os polos da analogia, porém, o autor é uma figura que não deve aparecer em cena: ele a cria, possibilita intelectualmente, porém não se apresenta nela, permanece como que oculto”. Como nota Araújo, Hobbes evita a menção às personagens que representariam outros seres (divindades ou objetos, por exemplo) que não a si mesmos como autor, pois a analogia perderia força. O interessante é que Araújo mostra como a intenção hobbesiana de apresentar seu modo de ver a dialética do público e do privado, que também corresponde não só a uma substituição — veremos os motivos desta mais abaixo — mas a um distanciamento: entre aquilo que deve ser visível aos olhos de todos (o “público” encarnado na pessoa do soberano), e aquilo que deve permanecer invisível (o “privado”, isto é, seus súditos) (ARAÚJO, 2006, p. 233).

Ou seja, a máscara da *persona* pública do Leviatã se teria costurado ao rosto, e o indivíduo autor deste personagem não deve de forma alguma aparecer, sob pena de interromper a fluência narrativa do teatro político. Assim, acreditar-se no “todo” como algo que não foi criado por indivíduos, mas que é dotado de existência própria seria uma pré-condição para a política. Neste sentido que Araújo prossegue dizendo que:

o autor, o ser representado, que deve permanecer oculto, é menos um criador do que a fonte da autoridade soberana (daí a idéia da “autorização” para agir). E isso nos remete a uma outra dialética, mais filosófica, paralela a do autor/ator: a da aparência e da essência. É estranho falar assim sobre um filósofo que quase todos os estudiosos consideram, em termos ontológicos, um “nominalista” e não um “essencialista”. Contudo, a esse nominalista não seria estranho pensar que o representante (a “aparência”) pode e deve substituir completamente o representado (a “essência”), e que, na verdade, esse último nada pode ser sem o primeiro. Se quiséssemos radicalizar a ideia — de modo algum fora do espírito da teoria política hobbesiana —, poderíamos dizer mesmo que, nesses termos, o ator-representante, em sua metamorfose, “recria” o autor-representado, invertendo os pólos do processo criativo: a fonte da autoridade política, de criador, se torna criatura de sua criatura. (ARAÚJO, 2006, p. 234)

Aqui está precisamente o desenvolvimento do que Catejan, com sua sutil releitura da conceituação tripartida da justiça aristotélico-tomista, havia iniciado a fazer. Tratar uma comunhão de membros de uma comunidade como um “todo” personificado ou representado por uma persona que impede o seu “autor” de participar da sua atuação é o fenômeno que possibilita o deslocamento profundo do conceito de justiça na modernidade.

Este deslizamento do conceito de justiça está longe de ter um interesse meramente histórico. Como ressalta Finnis, o sucesso histórico do esquema simetricamente triádico iniciado por Catejan é particularmente influente na “noção de que é o Estado ou ‘a comunidade como um todo’ o responsável pela justiça distributiva” (FINNIS, 2007, p. 183). Esta leitura equivocada faz com que, por exemplo, Robert Nozick se levante contra a tributação redistributiva ao argumento de que uma vez que qualquer um tenha de modo justo conseguido competências, dotações ou propriedades, é injusto que qualquer um, mesmo o Estado, o despoje de tais vantagens a propósito de ajudar outras pessoas. A única maneira de se encarar o argumento de Nozick plausível é realizar esta confusão entre coletividade de membros e um “todo” impermeável, em que o indivíduo não participe, inclusive com obrigações redistributivas.

Antes de se passar a Grócio, vale dizer ainda que como bem nota Araujo, esta relação que Hobbes vê entre pessoa e ator, que para ele vai desde o palco até as conversas corriqueiras, com a noção de que “a conversa dificilmente poderia acontecer se de cada parte não houvesse a disposição para trazer para dentro de si os pensamentos alheios” remete muito à concepção de simpatia dos filósofos setecentistas (ARAUJO, 2006, p. 232), dentre os quais se inclui Smith. E isto não parece ser mera coincidência. Com efeito, embora Smith creia ter feito uma escolha epistemológica moral muito diversa da de Hobbes, sua teoria da ação guarda uma relação de continuidade subjacente muito maior do que a ruptura que pretende promover. E, com, isso, são herdados da filosofia hobbesiana os problemas do livre-arbítrio e da exclusão da justiça distributiva, por exemplo.

O pensamento de Grócio, ao definir a justiça como a “disposição virtuosa da vontade para dar a cada uma a sua justa parte” parece que seguira a tradição aristotélico-tomista. Entretanto, embora mantida ali a distinção entre justiça distributiva e comutativa, os significados dados a estes termos serão alterados de maneira radical. Para começar, Grócio identifica o justo com o direito (*Recht*), tornando possíveis dois significados para o termo direito: “(1) em sentido amplo era a conformidade do ato de um ser racional com a razão no que concerne a outrem; e (2) em sentido estrito era a relação entre um sujeito

racional e alguma coisa que lhe fosse adequada, própria (devida), ou por mérito ou por propriedade”. A justiça que se identifica com o direito em sentido amplo é a justiça universal ou legal. A justiça que diz respeito ao sentido estrito de direito, pode ser distributiva ou comutativa. Se se referir aos direitos de mérito, será distributiva. Se se remeter aos direitos de propriedade (seja *jus reale* ou *jus personale*), será justiça comutativa (LOPES, 2004, p. 219).

As disputas jurídicas, entretanto, somente poderiam ocorrer no campo dos direitos de propriedade. O que leva a se entender que os direitos de mérito seriam não exigíveis. Isto porque sobre os primeiros seria possível se dirimir disputas com base no direito natural, como regra da razão, ou no direito positivo. Já os direitos de merecimento não contariam com um critério decisório definido. . Mas mais do que isso, Grócio diferencia entre faculdade e aptidões. Os primeiros seriam os direitos propriamente ditos, que seriam objeto da justiça comutativa, ou, como Grócio a chama, justiça expletiva. As aptidões seriam faculdades incompletas, e seriam tratadas pela justiça distributiva, ou justiça atributiva. Os direitos de mérito chegariam, quando muito, a ser aptidões, ou seja, faculdades incompletas (LOPES, 2004, p. 220).

E o deslize conceitual de Grócio se completa quando ele afirma que teriam incorrido em erro aqueles que afirmaram que a justiça atributiva teria por objeto as coisas comuns, enquanto a justiça expletiva, as coisas particulares. Para Grócio, o exemplo que seria definitivo deste equívoco seria o de alguém que pretendesse doar algo seu particular. Neste caso, a justiça pertinente, para Grócio, seria a justiça atributiva. Por outro lado, se o Estado tivesse que reembolsar alguém que fez despesas no interesse comum, seria pertinente a justiça expletiva. O pressuposto grociano é que a doação faz direito onde antes não havia direito algum e o reembolso é visto como uma correção de uma situação inicial que deve ser reequilibrada. Esta é a nova lógica do direito: somente os atos particulares criam direito no sentido forte, isto é, no sentido de exigível. As situações em que as pessoas se encontram em comunhão de interesses não criam tais direitos, de maneira que as distribuições não têm como ser exigidas (LOPES, 2004, p. 220). E esta nova visão, em que o Estado que devolve a alguém uma despesa realizada pelo bem comum é visto como uma pessoa que indeniza a outra, só é possível com a confusão entre coletividade de membros e “todo” impermeável. Ou, quando a máscara da persona estatal se costura a seu rosto.

As situações de comunhões de interesse ou são ignoradas por Grócio, sendo inexigíveis, ou adquirem uma lógica comutativa, como as sociedades, que passam a ser

vistas como contratos entre duas ou mais pessoas. Os contratos seriam divididos entre contratos separatórios e contratos comunicatórios. Os primeiros são aqueles em que por livre vontade os contrantes constituem trocas (por exemplo, compra e venda), e os segundos, aqueles que por livre vontade os contratantes constituem cooperações permanentes.

Vê-se que, em ambos os casos, somente existiria contrato se houvesse livre vontade de se comprometer, seja com uma troca, seja com uma cooperação. O que a concepção grociana de justiça ignora é que as pessoas podem estar submetidas a relações de comunhão que não foram criadas por livre vontade. Como a inescapável relação de convívio social. Mas, como o ponto de partida grociano, é que o direito é o oposto da guerra, sendo que só pela boa vontade recíproca, constituída em tratados ou contratos, podem-se obter as vantagens da vida social e política, ou seja, pode-se determinar o seu de cada um (LOPES, 2004, p. 221).

Assim, a justiça em sentido forte, isto é, a justiça exigível, seria apenas fruto de relações livremente contraídas. De maneira que somente seria exigível a justiça comutativa. Quanto às situações de comunhão, caso fossem elas livre e reciprocamente contraídas, seria domesticadas na lógica comutativa e encaradas como contratos de duas ou mais partes. E caso fossem comunhões involuntárias, seriam apenas aptidões, sendo faculdades (ou direitos) incompletos, e, portanto, inexigíveis.

Aproximando-nos agora da teoria da justiça de Smith, poder-se-ia dizer as situações sociais em que existe uma comunhão de interesses, mas não houve acordo para que existisse tão comunhão, seria desejável que fosse adequadamente realizada e, caso tivesse que haver apropriação dos bens comuns, seria desejável que fosse feito de acordo com os méritos. Mas desejável não se confunde com exigível, de maneira que as situações de comunhão que não fossem reciprocamente contraídas (ou seja, não fossem transmutáveis em contratos) estariam no campo da moralidade em geral, mas não no campo da virtude da justiça.

Deste esboço de comparação entre a concepção de justiça de Grócio e a filosofia moral smithiana se pode vislumbrar por que Smith, no último parágrafo de TMS afirma que “Grócio parece ter sido o primeiro a intentar oferecer ao mundo algo semelhante a um sistema dos princípios que deveriam perpassar e fundamentar as leis de todas as nações, e seu tratado das leis de guerra e paz, apesar de todas as suas imperfeições, talvez seja até hoje a obra mais completa que já se fez sobre o assunto” (TMS, 427).

Assim, não é à toa que a única menção de TMS ao termo “justiça distributiva”

Smith se refira a Grócio. De fato, essa matriz grociana de entender que a justiça comutativa (ou, em seus termos, expletiva) é exigível, e a justiça distributiva (ou atributiva) não o é, projeta-se com perfeição na única menção ao termo “justiça distributiva” de TMS. No capítulo em que faz tal menção, Smith está comentando o sistema filosófico de Platão. Ao discutir a concepção platônica de virtude, Smith discorrerá acerca dos diferentes significados que a palavra “justiça” pode assumir. Para ele, “a palavra grega que expressa justiça possui vários significados diferentes”. Tais significados poderiam ser encontrados não só no grego, mas em “todas as outras línguas” (TSM, VII.ii.1.10).

Neste primeiro momento, Smith se fixará na diferença entre dois principais significados para o termo “justiça”. O primeiro seria um significado restrito que, como se viu, é aquele que Smith considera o significado apropriado e técnico do termo “justiça”. Neste primeiro e restrito significado, se fala em justiça “quando nos abstermos” de causar a outrem “qualquer mal positivo, e não o prejudicamos diretamente, nem em sua pessoa, nem em suas posses, nem em sua reputação”. O segundo seria um significado amplo, no qual o termo “justiça” corresponderia a se sentir por nosso vizinho “todo o amor, respeito e estima que seu caráter, sua situação e sua relação conosco tornam adequado e apropriado sentirmos” (TSM, VII.ii.1.10).

Aproveitando esta diferença, Smith prossegue sua análise, comparando, por um lado, o primeiro significado à justiça comutativa de Aristóteles e dos escolásticos, e à justiça expletiva de Grócio, e, por outro, o segundo significado à justiça distributiva de alguns, e à justiça atributiva de Grócio. Além disso, ainda falará de um terceiro significado possível:

O primeiro sentido da palavra [restrito] coincide com o que Aristóteles e os escolásticos chamam justiça comutativa, e com o que Grócio chama de *justitia expletrix*, a qual consiste em abster-se do que é de outrem, e em fazer voluntariamente o que com propriedade podemos ser forçados a fazer. O segundo sentido da palavra coincide com o que alguns chamaram de justiça distributiva, e com a *justitia attributrix* de Grócio, a qual consiste em beneficência, adequada, no uso conveniente do que é nosso, e na sua destinação aos propósitos de caridade ou generosidade a que, em nossa situação, é mais adequado destiná-lo. Nesse sentido, justiça compreende todas as virtudes sociáveis. Às vezes o termo *justiça* se emprega ainda em outro sentido, ainda mais amplo do que qualquer um dos anteriores, embora muito semelhante ao último; sentido que, até onde sei, também existe em todas as línguas. Neste último sentido se diz que somos injustos quando não parecemos valorizar nenhum objeto particular com o grau de estima, ou buscá-lo com o grau de fervor que, aos olhos do espectador imparcial, revela merecer, ou é naturalmente adequado suscitar. Assim, diz-se que cometemos injustiça contra um poema ou

quadro se não os admirarmos o bastante, e diz-se que lhes fazemos mais do que justiça quando os admiramos em demasia. Da mesma maneira, diz-se que cometemos injustiça contra nós mesmos se não nos mostramos atentos o suficiente para com algum objeto particular de nosso próprio interesse. Nesse último sentido, o que se chama de justiça significa a mesma coisa que exata e perfeita conveniência de conduta e comportamento, e compreende não apenas as funções da justiça comutativa e distributiva, como de toda outra virtude, da prudência, coragem, temperança. É claramente neste último sentido que Platão compreende o que chama de justiça, e que, portanto, segundo ele, inclui a perfeição de toda espécie de virtude. (TMS, VII.ii.1.10).

Desta passagem algumas observações acerca da teoria da justiça de Smith podem ser tiradas. Começemos pela justiça legal ou universal, onde há um importante deslize, mesmo em relação a Grócio, que comprova boa parte de tudo o que já foi dito até aqui. Vimos que para Grócio a justiça legal ou universal era a conformidade com a razão do ato de um ser racional no que se refere a outrem. Somente as formas de justiça particulares (atributiva e expletiva) seriam relações entre o sujeito racional e alguma coisa que lhe fosse adequada (adequada por mérito, na atributiva, e adequada por propriedade, na expletiva). Smith promove uma importante mudança, que está intimamente ligada ao aprofundamento da naturalização do conceito de virtude. Assim, no que seria o equivalente ao conceito legal ou universal de justiça (observe-se que Smith não usa qualquer destes nomes, nem atribui qualquer nome a este tipo de justiça), Smith diz que ela seria a valorização de objetos particulares de acordo com o grau de estima, ou busca de tais objetos de acordo com o grau de fervor que, “aos olhos do espectador imparcial”, ele revela merecer. E Smith conclui que, enfim, este significado de justiça é agir em conformidade com os sentimentos que “é naturalmente adequado suscitar” determinado objeto. Ou seja, dada a concepção naturalizada de virtude que Smith constrói, entendendo que os objetos e circunstâncias naturalmente impelem ou repelem em determinada gradação também naturalmente conferida, a concepção geral ou universal de justiça (ou seja, a própria concepção de virtude) se dá de maneira naturalizada, sendo apenas a conformidade da ação com os sentimentos que os objetos naturalmente devem suscitar.

Um aspecto fundamental da justiça na tradição aristotélico-tomista e que, apesar de toda transformação por que passou seu conceito, ainda se mantinha de alguma forma em Grócio, era o aspecto da alteridade. Ou seja, a justiça necessariamente deveria ser voltada-a-outrem. Este aspecto ainda se mantém na justiça legal ou universal grociana, visto que, como se viu, ela seria a conformidade com a razão do ato de um ser racional voltado a outrem. A justiça como algo não voltado a outrem (por exemplo, entre as partes da alma de

Platão), era apenas entendida como uma metáfora, na medida em que cada parte da alma era considerada como se fosse um indivíduo em particular. Em Smith, entretanto, este aspecto da justiça legal ou universal é perdido. Ela pode se referir a um objeto ou a si mesma. E isto só é possível porque se perdeu a perspectiva da finalidade em comum, que direcionava a virtude e, conseqüentemente, a justiça legal ou geral aristotélico-tomista. Ao se perder a finalidade comum, não se é mais possível dizer que, ao agir virtuosamente (de forma ampla), mesmo que minha ação não seja diretamente voltada a outrem, ela acabará o beneficiando, pois todos são beneficiados pela ação virtuosa tendente ao bem comum. Não sendo mais possível a referência à finalidade ou bem comum (pela perda da razão prática na avaliação moral), não há como se dizer que o critério da virtude universal tem que ser a alteridade, pois não é o fato de se beneficiar indiretamente o outro (ao contribuir para o bem comum) que marca a virtude. Ela passa agora a ser marcada por um aspecto ontológico de como funcionam os sentimentos morais humanos, de acordo com sua natureza. A ação prudente, por exemplo, que muitas vezes beneficia o outro por meio dos seus efeitos não-premeditados (*e.g.*, o açougueiro e o padeiro que não trabalham por caridade), não conta com dois critérios que deveriam estar presentes na tradição aristotélico-tomista: (i) a intencionalidade da ação, pois já se viu que a ação somente seria virtuosa (e não encrática) se a motivação fosse adequada e conhecida pelo agente; é necessário um elemento interno, semântico, que não se mede apenas pela exteriorização das ações (como o exemplo da criança que, não tendo aprendido a contar, acerta a ordem dos números por acaso); e (ii) a referência indireta ao outro, por ter a motivação em vista o bem comum, que, de forma reflexa, acaba por beneficiar o outro. Já na justiça universal smithiana, é bem provável que a ação virtuosa, mesmo sendo egoística, beneficie o outro, mas não é um requisito necessário seu. Smith trata isso como uma utilidade da constituição de nossa natureza. E, como será visto no próximo capítulo, tem uma grande dificuldade de explicar a que se deve esta utilidade, qual a razão de ser desta utilidade. De maneira que, tendo alterado o conceito de virtude para torná-lo compatível com uma epistemologia moral emotivista que prescinde de justificações racionais (práticas) para o agir virtuoso, Smith não tem mais como colocar a alteridade, ainda que indireta, como requisito da justiça universal. Então precisa naturalizar a relação entre avaliação moral e sentimentos suscitados por objetos ou circunstâncias, de maneira que a relação de justiça universal deixa de ser entre indivíduos, ainda que indiretamente, e passa a ser entre indivíduo e coisa.

Com isso, fecha-se o ciclo, e a virtude (bem como a justiça universal ou legal a ela correspondente) passa a ser apenas a valorização ou a busca naturalmente adequada de

objetos ou circunstâncias. A concepção de virtude entra, assim, completamente na lógica da primazia dos bens de eficácia, e se exclui completamente da lógica dos bens de excelência. O interessante é que o termo “virtude” historicamente sempre foi usado dentro de um discurso linguístico em que a primazia dos bens da excelência encontrava-se em seu núcleo, e tudo orbitava a seu redor. É claro que, ao longo da história, esta primazia foi paulatinamente perdendo forças e cedendo lugar à ingerência dos bens da eficácia, mas nunca até então a inversão teria sido tão grande, ao ponto de se chegar a usar o termo “virtude” para se referir exclusivamente aos bens da eficácia, e se excluir totalmente os bens da excelência. Esta mudança é muito importante, por um lado, para a valorização dos efeitos e dos resultados da ação em sua avaliação moral e, por outro lado, para a diminuição da intenção do agente ao agir nesta mesma avaliação. É uma das áreas do conhecimento onde isto será mais sentido é a economia política, como se verá no próximo capítulo.

A concepção de justiça geral de Smith também aponta para a universalização e a-historicização do indivíduo, conforme visto no capítulo da moral. Ali é inevitável a Smith que ele faça menção aos “olhos do espectador imparcial”, para servir como referência a qual seria o grau de valorização e o fervor de busca dos objetos. A mesma pergunta que se fez a respeito do espectador imparcial lá, aqui se faz ainda mais pertinente: de onde fala este espectador imparcial? Um exemplo interessante dado por Smith é a injustiça que podemos cometer com um quadro ou um poema, ao subestimá-lo, ou a “mais que justiça”, ao superestimá-lo. O critério estético, que era tão importante na época em que Smith escreveu quanto considerado de forma naturalizada, passa a ser uma referência de adequação da valorização frente ao que naturalmente o objeto “deveria suscitar”. Mas o ponto de onde fala este espectador imparcial é fundamental para se saber que valorização ele julgaria natural. Aqui, como no exemplo do infanticídio na Grécia antiga, dificilmente Smith permitiria outro critério como padrão universal avaliativo que não o de seu círculo social, na sociedade comercial europeia do século XVIII em que vivia. E, o mais grave, não permitiu que os critérios de avaliação fossem discutidos.¹⁰⁸

Vista a forma geral de justiça, que abarcaria todas as virtudes, passemos agora à forma particular de justiça. A justiça em sua acepção mais ampla (que corresponderia à justiça legal e universal) embarca todas as virtudes possíveis. As justiças em particular

¹⁰⁸ Não se quer dizer aqui que critérios de avaliação estética possam ser discutidos. Na verdade, não se quer aqui entrar nesta discussão, por ultrapassar a pretensão da presente pesquisa. Talvez Kant tivesse razão e a apreciação estética seja subjetiva no sentido mais forte. O grande problema é se querer universalizar determinada apreciação estética e ainda tomá-la como paradigma para a avaliação moral.

(embora também Smith não utilize este termo) abarcam cada uma delas uma virtude particular distinta. A justiça comutativa diria respeito à virtude particular da justiça propriamente dita, sendo que, como visto, ela se trataria de interromper ou punir ações tendentes a causar dano positivo, real e contra pessoas determinadas. Para Smith, somente o sentimento moral de ressentimento e punição poderia permitir a exigibilidade de ações, isto é, somente tais sentimentos permitem que as ações sejam coercitivamente requeridas, inclusive com uso da força. E, por sua vez, tais sentimentos morais apenas seriam adequadamente suscitados ao se observar ações tendentes a causar dano positivo, real e contra pessoas determinadas. A exigibilidade da justiça estaria, portanto, inscrita exclusivamente à justiça comutativa.

A justiça distributiva, por sua vez, diria respeito às demais virtudes sociais, que não a justiça. Como se viu, as virtudes sociais são aquelas que se relacionam à felicidade dos outros. Elas diriam respeito, propriamente, à justiça e à beneficência. A justiça seria exigível, e sua função seria impedir que um mal positivo, real e determinado fosse causado. A beneficência “jamais poderia ser extraída a força” e diria respeito a promover um bem. Assim, a justiça distributiva seria ligada à beneficência. Aqui, na distinção entre justiça comutativa e distributiva, o esquema conceitual de Grócio parece se aplicar muito bem. A justiça comutativa daria nascimento a direitos, em seu sentido forte (faculdades, para Grócio), enquanto a justiça distributiva, por se referir à benevolência, que jamais pode ser exigida à força, diria respeito quando muito a direitos incompletos (ou aptidões, nos termos de Grócio), que não poderiam ser judicialmente exigíveis. A base desta distinção está, portanto, na distinção entre os dois tipos particulares de virtude, a justiça e a benevolência. A partir do momento em que Smith toma como sua premissa (pretensamente ontológica) a afirmação de que somente os sentimentos de ressentimento e punição seriam exigíveis à força, sua conclusão já está dada: somente as ações de justiça seriam exigíveis.

O exemplo da doação de Grócio ganha enorme importância para se entender a teoria da justiça de Smith. Assim como para Grócio, na filosofia moral smithiana os temas distributivos seriam comparáveis à doação, pois ali se cria um direito onde direito algum antes havia. Logo, como nada era exigível antes que surgisse a vontade e o compromisso do doador, trata-se, meramente, de uma aptidão (um direito incompleto), por mais meritório que o donatário tenha se comportado para “fazer jus” à doação.

Isso tudo pode, apenas, ser concluído do trecho acima transcrito, pois a única referência de Smith à justiça distributiva em TMS é esta. Ainda assim, estou convencido de que um dos principais intentos de Smith com sua filosofia moral é excluir a justiça

distributiva do campo da exigibilidade. E, para isso, ele não a precisou mencionar muito (quase nada). Bastou descrever pormenorizadamente a justiça comutativa, como o faz em TMS, e restringir a ela a exigibilidade.

Na obra restante de Smith há apenas mais uma citação do termo “justiça distributiva”. Ela se encontra, de maneira eloquente, justamente na primeira das aulas de jurisprudência natural de Smith, segundo as anotações preservadas. E ela serve justamente para Smith demonstrar como seu curso de jurisprudência natural se restringirá ao tratamento da justiça comutativa. Nela, Smith diz:

Um homem é injuriado em sua reputação quando alguém se esforça rebaixar seu caráter abaixo do padrão comum entre os homens. Se alguém chama o outro de tolo, canalha ou vagabundo, ele o injuria em sua reputação, ao não lhe dar aquela porção de boa fama que é comum a todos os homens, a talvez 99 de 100. Mas, novamente, se alguém chama outro de um homem honesto e de boa natureza, apesar de que ele talvez mereça uma qualificação muito superior, tal homem não pode se queixar que qualquer dano esteja sendo feito contra ele, pois este é o caráter devido à generalidade dos homens. Nós devemos aqui observar a distinção que Sr. Hutcheson, depois do Barão Puffendorf, fez dos direitos. Ele os dividiu em *jura perfecta* and *imperfecta*, isto é, direitos perfeitos e imperfeitos. Direitos perfeitos são aqueles em que nós temos um atributo a demandar e, se recusado, a compelir um outro que o realize. O que eles chama de direitos imperfeitos são aqueles direitos que deveriam ser realizados a nós por outros, mas nos quais nós não temos atributo para os compelir a cumpri-los; eles têm inteiramente em seu poder cumpri-los ou não. Portanto, um homem de brilhante posição ou aprendizado notável é merecedor de elogio, mas nós não temos qualquer poder de compelir alguém a prestá-lo. O mendigo é merecedor de nossa caridade e pode ser dito ter um direito a demandá-la; mas quando se usa a palavra direito desta forma não é no sentido próprio, mas metafórico. A maneira comum pela qual nós entendemos a palavra direito é a mesma que nós temos chamado direito perfeito, e é aquela que se refere à justiça comutativa. Direitos imperfeitos, novamente, referem-se à justiça distributiva. Os primeiros são os direitos que nós consideramos pertencer à jurisprudência, os segundos, não pertencem propriamente, mas sim ao sistema moral enquanto não tratado pela jurisdição das leis. A seguir, portanto, nós nos confinaremos inteiramente aos direitos perfeitos e ao que é chamado de justiça comutativa.¹⁰⁹

¹⁰⁹ “A man is injured in his reputation when one endeavours to bring his character below what is the common standard amongst men. If one calls another a fool, a knave, or a rogue he injures him in his reputation, as he does not then give him that share of good fame which is common to almost all men, to perhaps 99 of 100. But, again, if one calls another an honest good natured man, tho perhaps he deserved a much higher character, he can not complain of any injury being done him, as that is the character due to the generality of men. We may here observe the distinction which Mr. Hutchinson, after Baron Puffendorf, has made of rights.⁴ He divides them into *jura perfecta* and *imperfecta*, i.e. perfect and imperfect rights. —Perfect rights are those which we have a title to demand and if refused to compel an other to perform. What they call imperfect rights are those which correspond to those duties which ought to be performed to us by others but which we have no title to compel them to perform; they having it intirely in their power to perform them or not. Thus a man of bright parts or remarkable learning is deserving of praise, but we have no power to compel any one to give it him. A

Assim, usando como critério a menção à distinção realizada por Pufendorf e Hutcheson (e que, na verdade, tem matriz claramente grociana), as questões de mérito, embora seja desejável seu reconhecimento, não são exigíveis, de maneira que dão nascimento a direitos apenas em um sentido muito impróprio, uma vez que se tratam de direitos imperfeitos, que não podem ser coercitivamente cumpridos. Smith começa fazendo referência a uma situação peculiar, que pode ajudar a compreender a lógica em que está se baseando. A reputação de um homem somente seria atingida caso alguém buscasse rebaixá-la ao padrão médio existente entre os homens. Mas, caso alguém, sendo um ser humano excepcional, merecesse ser tratado com honras e elogios acima da média, tal tratamento diferenciado, por mais que fosse desejável que ocorresse, não poderia ser exigido coercitivamente. Como se insistiu durante este capítulo, o critério que Smith está usando para basear sua concepção de justiça “propriamente dita” (justiça comutativa) é a referência a um quadro de relações sociais e jurídicas previamente estabelecido. A reputação média de um cidadão seria aquela que é devida e, portanto, exigível pela força. Não se quer aqui dizer que Smith esteja querendo que todos sejam tratados indistintamente iguais. Mas sim que o ponto da sociedade em que se toma como ponto de partida deve ser considerado um ponto em que as relações sociais e jurídicas que o configuram são inatacáveis por meio de direitos, ao menos no sentido forte do termo (exigível). Assim, é necessário que seja mantida a relação social dada *a priori* deste ponto de partida, e a manutenção de tal relação é a única função da justiça. Isto mostra o caráter a-histórico da teoria da justiça de Smith, pois, ao restringir exclusivamente a exigibilidade da justiça ao seu aspecto comutativo, Smith ignora que, antes de se chegar a este ponto tomado como inegável ponto de partida, houve distribuições e redistribuições de bens pertencentes a uma coletividade, e constantemente continuarão havendo tais redistribuições. Não eleger um critério distributivo para estas novas distribuições já é eleger um: uma igualdade meramente formal entre todos os indivíduos.

Aqui se volta, portanto, aos argumentos de Samuel Fleischacker de por que razão a justiça distributiva não deveria ser considerada como tendo uma origem histórica remota.

beggar is an object of our charity and may be said to have a right to demand it; but when we use the word right in this way it is not in a proper but a metaphoricall sense. The common way in which we understand the word right, is the same as what we have called a perfect right, and is that which relates to commutative justice. Imperfect rights, again, refer to distributive justice. The former are the rights which we are to consider, the latter not belonging properly to jurisprudence, but rather to a system of moralls as they do not fall under the jurisdiction of the laws. We are therefore in what follows to confine ourselves entirely to the perfect rights and what is called commutative justice.” (LJ[A] I. iv.6)

Transcrevo-os, novamente, para facilitar a leitura:

Aristóteles de fato escreveu sobre algo que ele chamou de “justiça distributiva”, Platão escreveu sobre como a propriedade deveria ser distribuída em uma sociedade ideal, e o Tamulde, assim como outros textos legais antigos, contém discussões sobre demandas conflitantes de propriedade. Mas o quadro que ora estamos formando é enganador, conforme percebemos quando levamos em conta os fatos que se seguem:

1. Aristóteles jamais colocou o problema de como ‘distribuir recursos escassos’ sob o título de justiça distributiva, nem considerou que a necessidade pudesse ser o fundamento de qualquer reivindicação de propriedade;
2. Platão não recomendou os arranjos que proôs para uma propriedade comunal como extensivos a toda uma sociedade, nem entendeu que esses arranjos fossem exigências da justiça; e
3. O problema de como distribuir uma propriedade entre diferentes credores não é, via de regra, uma questão que dependa dos princípios que uma sociedade ou grupo utiliza para distribuir seus produtos ou recursos coletivos. (FLEISCHACKER, 2006, p. 4)

Já foram enfrentados os argumentos do tipo 1 e 2, que diziam respeito a se confinar a justiça distributiva às manifestações históricas de sua aplicação pelos filósofos, ignorando-se a contribuição estrutural-formal lógica que a distinção entre duas espécies de igualdade traria ao tratamento dos temas distributivos. Por se tratar de uma distinção logico-matemática, ela pode ser aproveitada independentemente dos erros incorrido pelos filósofos que, tendo descoberto-a, aplicaram-na equivocadamente. Rever a maneira de aplicação e os critérios distributivos é necessário e aprimora a concepção de justiça distributiva. O que não se pode, no entanto, é negar a lógica da distinção, e querer se reduzir toda espécie de justiça a apenas uma espécie de igualdade, a igualdade aritmética, que trata todos indistintamente, sem levar em conta as especificidades dos diversos casos distributivos.

E aqui se chega ao argumento do tipo 3 de Fleischacker. Nele é dito que não seria necessária uma referência a uma sociedade ou um grupo, para se saber como distribuir os produtos ou recursos coletivos. Este tipo de argumento está equivocado, por que, para se ter como exigível um determinado critério distributivo, há que se considerar as especificidades históricas dos indivíduos, para que o tratamento proporcionalmente diverso possa gerar uma igualdade geométrica distributiva. Ao se desconsiderar a localização e a trajetória histórica dos indivíduos, o tratamento necessariamente se dará de forma indiferente entre eles, ou seja, se dará de acordo com uma lógica de igualdade meramente aritmética. Este aspecto da justiça comutativa é bem expresso por Barzotto ao tratar do

indivíduo encarado sob o enfoque da comutativa:

Quanto ao sujeito da justiça, pode-se dizer que na justiça comutativa, o sujeito é abstraído de qualquer tipo de caracterização. É um sujeito abstrato. Como afirma Aristóteles, “a lei somente considera a espécie do dano e trata como iguais aquele que comete a injustiça e aquele que a sofre”, isto é, a lei não leva em consideração as qualidades pessoais daquele que provocou um dano e daquele que o sofreu, no momento de determinar o valor de uma indenização. O sujeito que provocou o dano é considerado somente na sua qualidade de ofensor e aquele que o sofreu é considerado apenas como vítima, sendo abstraídas todas as suas qualidades pessoais e sociais. O mesmo ocorre nas relações voluntárias. Em um contrato, os indivíduos consideram-se somente no seu papel de contratantes, e não como homem, mulher, funcionário público, cristão, etc. Pode-se dizer, portanto, que a justiça comutativa trata de um sujeito abstrato, considerado somente como participante de uma relação bilateral, voluntária ou involuntária. (BARZOTTO, 2003, II 2.4).

Ou seja, o sujeito da justiça comutativa é um sujeito abstrato, encarado apenas sob a perspectiva da relação bilateral de que faz parte, e para a qual sua história é indiferente. Isto, em si, está longe de ser um problema. De fato, há inúmeras relações em que a postura racional (prática) a ser adotada é tratar os indivíduos indistintamente, como seres abstratos e que apenas estivessem integrando aquela relação pontual. Mas a abstração deste indivíduo torna-se um problema quando emerge como critério único de avaliação da igualdade das relações sociais. Pois, da mesma forma que existem muitas relações que são adequadamente tratadas com a indistinção dos indivíduos, existem diversas outras que necessitam da localização histórica e das peculiaridades sociais de determinado indivíduo para se poder aplicar o critério de igualdade proporcional de acordo com a diferença existente entre indivíduos.

Este é o ponto que, em seu argumento de tipo 3, Fleischacker parece ignorar. O autor frequentemente se refere à “noção moderna de justiça distributiva”. Segundo ele, a noção moderna de justiça distributiva “invoca o Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda a sociedade de modo que todas as pessoas possam se suprir com um certo nível de recursos materiais” (FLEISCHACKER, 2006, p. 8). E, mais adiante, dirá que a filosofia moral de Smith é uma das responsáveis por dar origem à “noção moderna de justiça distributiva” (FLEISCHACKER, 2006, p. 98). Só para se deixar claro, o autor não se refere à “noção moderna de justiça distributiva” de forma descritiva (ontológica), mas sim afirmando que ela é superior às noções pré-modernas. Aqui a questão é a seguinte: se Fleischacker estivesse dizendo que esta concepção que ele descreveu foi formulada por

Smith e decorre de um deslizamento do conceito de justiça distributiva, não se teria com o que discordar dele. O problema é que ele está defendendo que esta noção moderna de justiça “distributiva” seja, de fato, justiça distributiva. E na verdade, tal justiça não é distributiva na medida em que trata os seres humanos de maneira indistinta.

Para começar, um grande problema da definição moderna de justiça distributiva de Fleischacker é que, embora seja realmente um dos principais aspectos — se não o principal aspecto — da justiça distributiva, a distribuição de recursos materiais não é a única aplicação prática da justiça distributiva. Ao restringir a justiça distributiva a tal distribuição, Fleischacker se esquece de uma enormidade de casos que se encontram sob a lógica distributiva. As questões de reconhecimento, para citar apenas um exemplo, seria um caso de justiça distributiva.

Isto, na verdade, é sintoma de um outro problema de leitura de Fleischacker. Ao se reter ao caráter histórico de como se substanciaram as preocupações da justiça, ele não atenta para o caráter lógico da distinção entre justiça comutativa e justiça distributiva. Os objetos a que as diversas teorias da justiça se direcionam a tratar obviamente dependente da estrutura econômica e do modo de produção existente na época histórica em que as diversas teorias da justiça foram concebidas. Assim, na Grécia antiga, em que o sistema de produção se baseava em uma estrutura escravocrata e em uma democracia que, na verdade, era uma oligarquia, em que um percentual mínimo da população tinha direito ao voto, as teorias da justiça tendiam a se substanciar nas questões políticas. Aqui, novamente, insiste-se, não se está querendo dizer que, por exemplo, a postura filosófica moral de Aristóteles ao defender a escravidão, dado o contexto social em que vivia, tenha sido acertada do ponto de vista da racionalidade prática. Pelo contrário, acredito que foi um erro de aplicação da estrutura moral lógica por ele concebida. Só se está querendo dizer que é natural que o foco de concentração das teorias da justiça da época tenha sido muito mais em relação ao poder político, visto que a grande diferença entre indivíduos se dava no plano político (cidadãos e não-cidadãos), do que no ponto de vista econômico.

Da mesma forma, é natural que em um período de intensas guerras civis e religiosas, como a época de Hobbes e Grócio, as teorias da justiça tendessem a se concentrar nas maneiras de se alcançar a paz.

E, da mesma maneira, é natural que, ao conhecer a humanidade uma revolução tecnológica nos meios de produção que a permitiu produzir riquezas e comodidades numa escala jamais antes concebida e um aprimoramento nos meios de transporte que possibilitaram o trânsito de tais riquezas de maneira também jamais imaginada, as teorias

da justiça do século XVIII em diante tenham se concentrado na produção e comércio destas riquezas produzidas em larga escala. Querer exigir de um grego antigo o tratamento de problemas econômicos tipicamente modernos é de um anacronismo pueril. O que não é anacronismo, e nem pueril, seria esperar que as teorias da justiça modernas, que tratam dos temas econômicos a ela apresentados, se valessem de uma estrutura lógica disponível há muito tempo na história da filosofia para realizar a distribuição destes bens jamais vistos em tamanha quantidade. E foi precisamente isso que a filosofia moral de Smith não só deixou de fazer, como ainda aprofundou e radicalizou o processo histórico de reformulação da linguagem em que tal distinção lógica havia sido concebida, a fim de extirpá-la.

No próximo capítulo, após vermos a maneira como Smith tratou a distribuição que deveria ser feitas destes recursos materiais de produção vertiginosa, retornaremos ao argumento do tipo 3 de Flesichacker para concluir se: (i) há alguma possível leitura de sua definição “noção moderna de justiça distributiva” que poderia ser propriamente considerada distributiva; e (ii) caso haja, se foi essa definição que foi usada por Smith.

9 A POLÍTICA ECONÔMICA EM ADAM SMITH

Para se entender exatamente a que Smith está se referindo quando fala da benevolência em sua concepção de justiça distributiva é preciso ficar bem claro o quadro por ele traçado da relação entre os três significados de justiça e as virtudes particulares: (i) a justiça comutativa, que seria a justiça propriamente dita, diz respeito tão somente à virtude particular da justiça; (ii) a justiça distributiva diria respeito às demais virtudes sociais, notadamente à benevolência; e (iii) a concepção mais ampla de justiça (que corresponderia a justiça legal ou universal), diz respeito não só à virtude particular da justiça e da benevolência, como às demais virtudes, especialmente a prudência. O autodomínio, é claro, está presente em todas as formas de justiça, pois se trata de metavirtude da qual dependem as demais virtudes, especialmente tendo em conta o artifício do espectador imparcial que se encontra na base da moralidade smithiana.

Assim, a diferença entre a justiça em sua acepção mais ampla (justiça universal) e as justiças particulares, seria que estas últimas se refeririam às virtudes sociais, enquanto aquela, não só às virtudes sociais, mas também às virtudes egoístas. Ou seja, como no conceito de justiça universal de Smith já não existe o critério essencial da alteridade, visto que a relação de conformidade se dá entre indivíduo (com sua natureza sentimental moral) e objeto (com sua propensão natural a causar naquela natureza humana desejo ou aversão em determinada intensidade), o critério da alteridade passa a ser o critério diferenciador entre as formas particulares de justiça (comutativa e distributiva) e a forma universal. Esta última, além de abranger as duas primeiras, ainda poderia se referir a uma virtude egoísta, como a prudência, que em nada visaria o bem do outro, relacionando-se, por exemplo, com a busca egoísta do agente moral de um objeto que lhe tenha despertado o desejo para lhe garantir maior segurança.

Aqui Smith terá um problema que lhe causará grandes dificuldades de explicação. Na tradição filosófica aristotélica-tomista, a justiça legal ou universal se referia ao bem comum, e a aceitava que, além das formas particulares de justiça que se direcionavam diretamente ao outro, também ações que não se direcionassem a outrem pudessem ser justas, em sentido amplo, ao beneficiar indiretamente esse outro. Entretanto, nesta tradição, como a motivação racional prática faz parte do agir virtuoso, embora a intenção direta não fosse beneficiar o outro, a intenção indireta era contribuir para o bem ou para a finalidade comum e, logo, beneficiar indiretamente o outro. Havia uma intencionalidade, ainda que

indireta, em beneficiar o outro mesmo nas virtudes que se referiam mais propriamente ao bem do agente.

Smith, entretanto, já não conta mais com a racionalidade prática como requisito de avaliação moral. Com isso, não conta também com a perspectiva de um bem ou finalidade comum a que todo indivíduo deveria contribuir. Portanto, Smith não pode mais aceitar, na sua concepção ampla de justiça (correspondente à justiça universal), que haja uma intencionalidade indireta de contribuir para a felicidade de outrem por meio das virtudes ligadas propriamente à felicidade do agente moral. Essa intencionalidade de contribuir para a felicidade de outrem haveria apenas nas virtudes sociais: a justiça (ao não prejudicar outrem, causando-lhe um dano positivo, real e determinado) e a benevolência (ao beneficiar outrem, atribuindo-lhe algo que, embora não exigível, lhe é adequado). Quando se referisse a estas virtudes, a justiça universal teria a intencionalidade da felicidade alheia. Mas exclusivamente quando se referisse a estas virtudes.

O problema que surge para Smith, então, é explicar como uma ação fundamentalmente egoística pode, de fato, acabar contribuindo para a felicidade alheia. E isto mostra a deficiência da filosofia moral de Smith, devida em grande parte à sua escolha epistemológica moral. O fato é que, embora Smith tenha excluído de sua filosofia moral uma finalidade comum a que se destina o convívio social, tal finalidade continua existindo, e as pessoas, ao agirem de maneira moralmente correta, embora procurem diretamente apenas a sua própria felicidade, permanecem contribuindo para a felicidade alheia. A diferença é que, na tradição anterior, os critérios de avaliação moral, dado o fim comum buscado, eram explicitados e poderiam ser discutidos. Agora, sendo encarados como dados ontológicos, tais critérios tornam-se ocultos e não podem mais ser discutidos, e, com eles, a motivação racional dos agentes morais também se torna naturalizada.

Smith terá que explicar, então, como ações realizadas instintivamente (sentimentalmente), visando apenas a felicidade do próprio agente, poderiam contribuir, e de fato contribuem, para a felicidade geral da sociedade. E faz isso através de duas de suas ideias mais conhecidas: os efeitos não premeditados da ação e a mão invisível.

9.1 Os efeitos não premeditados das ações e a mão invisível

A afirmação feita por esta pesquisa de que as ideias smithianas dos efeitos não premeditados das ações morais e da mão invisível sejam substituições ao papel que a finalidade ou o bem comum desempenhavam na tradição aristotélica-tomista foi retirada

apenas da análise lógica do sistema moral smithiano como um todo. Não se encontrou nenhum comentador que tenha feito esta análise. Desta maneira, espera-se que, com tal afirmação, possa ser aberto espaço para um novo enfoque de discussão a respeito destes artifícios de Smith, tão comumente debatidos (especialmente a famosa “mão invisível”), mas jamais sob este viés investigativo. Claro que, por ser provavelmente inédita, esta afirmação estará sujeita a críticas e revisões que fazem parte do debate acadêmico e filosófico, e pelas quais deste já se anseia.

Mas, para se tratar dos efeitos não premeditados das ações e da mão invisível é necessário dividi-los em duas espécies de efeitos: (i) os efeitos não premeditados benéficos à sociedade, não importa quão egoísta seja a ação do agente; e (ii) os efeitos não premeditados maléficos à sociedade, não importa quão bem intencionada seja a motivação social da ação do agente.

A espécie de efeitos que se relaciona especificamente com o que se vem falando acerca da justiça universal é a primeira. Isto porque a justiça universal seria a única das justiças que absorveria as virtudes que tenham como objetivo apenas a felicidade própria do agente. É claro que, além disso, por também abarcar as justiças particulares comutativa e distributiva, a justiça universal também trataria da segunda espécie de efeitos. Mas o que lhe é específico é esta primeira espécie. A segunda será vista mais adiante.

Pois bem, com relação a esta primeira espécie de efeitos não premeditados (os efeitos não premeditados benéficos à sociedade, não importa quão egoísta seja a ação do agente), Smith está tentando justificar socialmente a virtude da prudência, no sentido de que uma motivação egoísta pode gerar, sem pretendê-lo, efeitos sociais positivos.

Smith não mais se pode valer de uma perspectiva moral que levasse em conta a finalidade comum das ações virtuosas, pois fez uma escolha epistemológica moral pelo emotivismo, em detrimento de qualquer papel prático da racionalidade. E, ao perder a perspectiva da finalidade comum, torna-se impossível para ele considerar que há uma intencionalidade indireta do agente moral em contribuir para a felicidade alheia mesmo nas ações virtuosas que pareceriam, em um primeiro momento, dizer respeito exclusivamente à felicidade do próprio agente. Assim, perdida esta finalidade comum, surge a dificuldade de Smith em explicar como ações virtuosas, apesar de egoístas, poderiam contribuir para a felicidade alheia.

É neste contexto que deve ser encarada aquela que é provavelmente uma das mais famosas passagens da obra de Smith:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que ele tem pelos próprios interesses. Apelamos não à humanidade, mas ao amor-próprio, e nunca falamos de nossas necessidades, mas das vantagens que eles podem obter. (WN, I.ii.2).

Ao dizer que o benefício social causado pelo açougueiro, cervejeiro ou padeiro não está ligado à intenção destes agentes morais, mas sim a efeitos não premeditados de suas ações, Smith está querendo afastar-se definitivamente da tradição aristotélico-tomista que via na motivação do agente um aspecto fundamental do critério de avaliação moral de sua conduta. Vista a concepção naturalizada da virtude da prudência (no sentido moderno), que Smith acredita ter apropriado dos epicuristas, é a busca pela segurança e comodidade corporal do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro, que constituem objetos primários de seus desejos e aversões (enfim, de sua natureza humana), que os leva a buscar seu sustento através de seu trabalho. Ao buscar ganhar sua vida destas maneiras, tais profissionais jamais estariam pensando na felicidade alheia ou, menos ainda, em uma finalidade social comum, mas, tão somente, em seu próprio bem-estar. Ainda assim, acabariam contribuindo para a felicidade geral.

A dificuldade que Smith tem é justamente explicar como, buscando apenas o seu próprio bem, as pessoas podem acabar contribuindo (e de fato quase sempre contribuem) para a felicidade social em geral. Na tradição aristotélico-tomista, a resposta a esta questão era muito tranquila: a existência de um bem ou uma finalidade comum, requisito necessário ao convívio social, explica os efeitos não premeditados benéficos da ação egoísta. É verdade que, em tal tradição, para a ação egoísta ser realmente virtuosa ela só pode ser egoísta em um certo sentido, pois tem que fazer parte de sua motivação, ainda que indireta, a contribuição ao bem comum. Caso contrário, seria uma ação encrática. Mas, do ponto de vista externo, a explicação estaria dada, pois, ainda que o agente agisse apenas encraticamente (e não virtuosamente), ele estaria externamente contribuindo para o bem comum, embora sua inabilitação na racionalidade prática o impedisse de ver isso.

Para Smith, com sua naturalização da virtude, e exclusão da finalidade comum, a resposta torna bem mais difícil de ser encontrada. E, como não poderia deixar de ser, mantendo sua linha argumentativa, Smith precisa também naturalizar esta correlação entre ação virtuosa egoísta e benefícios sociais não premeditados. Um aspecto fundamental desta tentativa de naturalização é a admiração natural que Smith encontra em nossa natureza humana pelos ricos e poderosos.

9.2 A admiração pelos ricos e poderosos

Ao falar da beleza que a aparência de utilidade confere aos objetos em geral, Smith trata da admiração que as posses dos ricos, muitas vezes mera “bugigangas e quinquilharias”, atraem para todos. Smith faz questão de frisar que tais objetos atraem muito mais pela distinção que conferem ao dono do que por sua utilidade em si. Assim, embora possam de fato ter alguma utilidade, não é esta a causa principal por que causam admiração, mas sim pela distinção que trazem consigo a seu dono (*TSM*, IV.i.1-9).

Smith afirma que, em momento de necessidades, tendemos a ver tais frivolidades e superfluidades com um olhar crítico e ácido. Assim, “o filho do homem pobre, a quem o céu, na sua ira, castigou com ambição, admira a condição dos ricos tão logo começa a olhar a seu redor” (*TSM*, IV.i.8), e buscando alcançar tal condição:

durante toda a sua vida, persegue a ideia de certo repouso artificial e elegante, que talvez jamais alcance, e pelo qual sacrifica uma tranquilidade verdadeira que a todo o tempo está a seu dispor; repouso que, se nos extremos da velhice chega por fim a conquistar, descobrirá que não é, de modo algum, preferível a essa humilde segurança e contentamento que abandonou por ele. (*TSM*, IV.i.8).

Nesta passagem está uma grande contradição do sistema filosófico moral de Smith. Tal julgamento de que uma vida de sacrifício buscando alcançar bens materiais pode não valer moralmente a pena faria muito sentido em uma tradição que visse na virtude um bem em si, e acredita-se que haveria outras finalidades que não o acúmulo de bens materiais. Mas, uma vez que Smith retirou a possibilidade da virtude ser encarada como bem em si, inserindo sua filosofia moral totalmente na lógica da primazia dos bens da eficácia, como se viu nos capítulos passados, dizer agora que alguém não deveria envidar os maiores esforços para conseguir os objetos que são *naturalmente* adequados a suscitar estes esforços é contraditório. É claro que a maneira como Smith tenta justificar a coerência dessa sua postura seria dizer que está se apropriando da filosofia epicurista de que, apesar do prazer e da dor corporal serem os únicos objetos primários de desejo natural, o espírito funciona como potencializador desses prazeres e dores, de maneira que estando bem o espírito, estaria bem o corpo, independente de muitos objetos externos. Entretanto, ao longo de sua filosofia moral Smith não consegue de fato se apropriar desta segunda dimensão da filosofia epicurista, pois ela necessita de um critério de racionalidade prática para se entender, de acordo com qual finalidade, o que “estar bem o espírito” quer dizer. Ao

naturalizar todos os objetos e circunstâncias de acordo com uma gradação inscrita mesmo nestes objetos e circunstâncias, e lida por nossa natureza humana, Smith não consegue manter coerentemente esta perspectiva crítica de fazer com que uma pessoa deixa de buscar os objetos que a incitam, em busca de um bem maior, pois isto exigiria um aspecto de racionalidade prática.

A incoerência fica ainda maior e mais clara ao se prosseguir com o texto, pois Smith afirma que, ao se frustrar em sua busca pelos bens dos ricos, aquele “filho de pobre” castigado com a ambição, passa no fim de sua vida a reconhecer que todos aqueles bens “não passavam de meros enfeites frívolos”, em nada capazes de dar conforto ao corpo.

A questão que volta à tona, então, é: qual seria a visão do espectador imparcial a respeito disso? Aos olhos deste espectador imparcial, o “filho de pobre” estaria equivocado em suas ações quando estivesse buscando avidamente os bens que *naturalmente* suscitariam seu desejo? Ou estaria equivocado na sua velhice frustrada ao, olhando agora para os bens que jamais conseguiu angariar, vê neles meras frivolidades? Dispondo-se de um critério de racionalidade prática a questão se tornaria resolúvel, mas, sem se dispor dela, ela se torna impossível de ser resolvida.

E, com isso, Smith acredita poder transitar livremente entre as duas posturas, como se ambas fossem aceitáveis. Em um primeiro momento, sugere que a busca do “filho de pobre” é injustificável e decorre de uma má avaliação das benesses que os objetos externos lhe trariam. Em um segundo momento, entretanto, Smith prossegue dizendo que, embora em épocas de carência “poder e riqueza se mostram como na verdade são: gigantescas e trabalhosas máquinas fabricadas para produzir algumas poucas insignificantes comodidades para o corpo” (*TSM*, IV.i.8), em tempos de “melhor humor” essa “filosofia biliosa” é afastada, e nos encantamos com os palácios e com a “economia dos poderosos”. Faz-se de novo a ilusão tentadora da riqueza na natureza humana. Segundo ele, “se considerarmos por si só a satisfação que todas essas coisas são capazes de proporcionar, separada da beleza de disposição adequada para suscitá-la, sempre parecerá muito desprezível e trivial. No entanto, raras são as vezes em que as vemos sob essa luz abstrata e filosófica” (*TSM*, IV.i.8). Geralmente, “os prazeres da riqueza e das honras, considerados desse ponto de vista complexo, atingem a imaginação como se se tratasse de algo grande, belo e nobre, cuja obtenção vale todo o trabalho e cuidado que tão dispostos estamos a lhe dedicar” (*TSM*, IV.i.8).

Destas passagens a contradição de Smith fica clara. Afinal de contas, em qual destas falas devemos considerar que está o olhar do espectador imparcial? Naquele que vê

as riquezas e poder como meras frivolidades, ou naquele que as vê como algo “grande, belo e nobre”? Se se trata meramente de um critério ontológico, a tendência é que, na maior parte do tempo, os seres humanos sejam ludibriados pela sedução da riqueza e poder. Mas, visto isto, de que ponto exato o espectador imparcial se pode fixar para proferir um discurso recriminador do “filho de pobre” que passou sua vida tentando alcançar tais riquezas e poder? A verdade é que, na lógica da filosofia moral de Smith, ele não pode se fixar em ponto algum, pois não lhe foi aberto um distanciamento racional dos sentimentos que permitisse tal crítica.

Outro exemplo desta contradição é o primeiro parágrafo do capítulo em que Smith falará sobre “Da corrupção de nossos sentimentos morais, provocada por essa disposição de admirar os ricos e grandes, e desprezar ou negligenciar os de condição pobre ou mesquinha”. Nele, Smith diz que “essa disposição de admirar, quase de adorar os ricos e poderosos, e desprezar ou pelo menos negligenciar pessoas de condição pobre ou mesquinha, embora necessária tanto para estabelecer quanto para manter a distinção hierárquica e a ordem da sociedade, é, ao mesmo tempo, a grande e mais universal causa de corrupção de nossos sentimentos morais” (*TSM*, I.iii.1). Aqui, novamente, Smith está querendo usar um critério avaliativo que não está mais ao seu alcance, dada a epistemologia moral escolhida. Como ele pode criticar a disposição *natural* de admirar os ricos e a negligenciar os pobres, dizendo que ela corrompe nossos sentimentos morais, se não dispõe mais de um critério de racionalidade prática? De onde ele critica tais disposições? A partir de quais critérios racionais práticos? Nem neste capítulo, nem em lugar nenhum de sua obra Smith nos informa sobre quais são seus critérios. Desta maneira, ele parece estar incorrendo na mesma incoerência metodológica de seu mestre, Hutcheson, ao buscar, de uma epistemologia moral emotivista, ter conclusões morais racionais práticas. É como se se quisesse o melhor de dois mundos: por um lado, não ter suas postulações questionadas, afinal são matérias de fato, ontologicamente constatadas, e, por outro lado, chegar a conclusões morais que não necessariamente respeitem “as constatações ontológicas” encontradas. Todo o problema, na verdade, se deve ao fato de que, por mais que não se queira admitir, ao se falar de filosofia moral (que está no campo deontológico), sempre há um critério avaliativo presente, mesmo que tal critério tenha sido ocultado sob a roupagem de uma pretensa (e impossível) imparcialidade metodológica, ou ontológica.

Isto tem um efeito perverso nas consequências morais da filosofia smithiana. Como está escondida ali uma incoerência, Smith permite-se estar à vontade para transitar entre dois pontos extremos, acreditando justificar ambos nos sentimentos morais: (i) prega uma

conformidade ascética daqueles que não têm riqueza, afirmando que ela só se trata de ilusão e de frivolidade; e (ii) acredita que é a busca dos “prazeres da riqueza e das honras” o motor responsável por todo o desenvolvimento humano, e por tudo o que embeleza e aperfeiçoa a vida humana. Smith joga entre o conformismo dos desfavorecidos e a proatividade daqueles que querem melhorar de vida, escolhendo ora um, ora outro, como o adequado a ser feito, sem estabelecer critérios racionais práticos em que até que ponto um ou outro se justificariam. E esta leviandade com que se migra de um para outro destes extremos é algo que historicamente se reproduziu fortemente nos discursos políticos liberais econômicos.

Pois bem, comentando agora especificamente o segundo ponto, isto é, a forma como a busca dos “prazeres da riqueza e das honras” é responsável pelo desenvolvimento humano, há uma passagem em que se evidencia a tentativa de naturalização da relação entre efeitos sociais benéficos e ação virtuosa egoística. Trata-se de uma passagem também bastante famosa, e a única, em toda *TMS*, em que há menção à famosa metáfora da “mão invisível”:

E é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. É essa ilusão que dá origem e mantém em contínuo movimento a destreza dos homens. É o que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados e a inventar e aperfeiçoar todas as ciências e artes. Que enobrecem e embelezam a vida humana; que mudaram toda face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra. Por causa desses trabalhos humanos, a terra foi obrigada a redobrar sua fertilidade natural, para manter um número muito maior de habitantes. Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e, sem pensar nas carências de seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade de seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado a distribuir o que sobra entre os que melhor preparam o pouco de que ele faz uso, entre os que arrumam o palácio em que se consumirá esse pouco, entre os que provêm e mantêm em ordem todas as diversas miudezas e bugigangas empregadas na economia da honra; entre todos os que de seu luxo e capricho extraem a porção de suas necessidades da vida que de balde teriam esperado de sua humanidade ou justiça. Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vão e insaciáveis, apesar disso dividem

com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e, assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhosos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado de fora dessa partilha. Também estes usufruíram sua parte em tudo o que a terra produz. No que se refere à verdadeira felicidade da vida humana, não são em nada inferiores aos que pareciam estar tão acima deles. No conforto do corpo e da paz de espírito, todas as diferentes posições da vida estão quase no mesmo nível, e o mendigo que se aquece ao sol junto da estrada possui a segurança por que se batem os reis. (*TSM*, IV.i.10)

Neste trecho, resumidamente, Smith está dizendo que por mais que haja motivação dos “prazeres da riqueza e das honras” na ação do agente moral, as condições naturais fazem com que o produto das atividades de trabalho sejam, necessariamente, impossíveis de serem apropriados apenas pelo rico detentor dos meios de produção, de maneira que haveria uma distribuição *natural* dos bens, que se deveria não a qualquer benevolência do rico senhor, mas a uma conformação natural da ordem das coisas.

Aqui há basicamente quatro problemas com o argumento de Smith, alguns dos quais seriam, de fato inimagináveis para Smith em sua época. Citarei os quatro e, em seguida, os desenvolverei: (i) o argumento pressupõe que existam recursos naturais infinitos; (ii) o argumento ignora que a desigualdade social em si gera uma opressão social; (iii) o argumento tem por objeto um tipo muito particular de recurso material (alimento), o que faz com que a correlação natural entre limitação física da capacidade de consumo do rico e distribuição aos pobres não seja aplicável em diversos outros casos; e, o principal, (iv) o argumento retira boa parte dos temas distributivos do campo da justiça particular — e, em consequência, de sua lógica — e o coloca no campo da política econômica.

O primeiro contra-argumento, da pressuposição de que existam recursos naturais infinitos, dificilmente poderia ser de conhecimento de Smith. Há muito poucos indícios de que no século XVIII se tivesse alguma consciência de que a revolução industrial e o crescimento vertiginoso da produção de bens materiais poderia levar o ser humano a se questionar acerca da viabilidade deste crescimento contínuo, dada a limitação das matérias-primas disponíveis à humanidade. Ainda assim, em termos filosóficos, vale ressaltar que o argumento de Smith pressupõe que o crescimento populacional pode ser sempre acompanhado pelo crescimento da produção, de maneira que os ricos poderiam continuar acumulando seus bens, mas, necessariamente, acabariam dispensando a seus trabalhadores

aquilo que fosse suficiente para sua subsistência. Ou seja, não leva em conta a possibilidade de se encontrar um teto ambiental, que mudaria toda a configuração do quadro por ele desenhado, na medida em que os recursos passariam a ter que ser vistos como escassos. O que faz com que a totalidade de bens tenha que passar a ser encarada como um fundo comum, cuja distribuição devesse ser feita sob algum critério distributivo racional.

O segundo contra-argumento, de que a desigualdade social gera, por si só, uma opressão social, já poderia ser um mais bem vislumbrado por Smith. Ele mesmo faz diversas referências à opressão gerada pela desigualdade. O exemplo do “filho de pobre”, que se acabou de examinar, é um caso claro dessa opressão. Por mais que a utilidade dos bens, em si, não seja fundamental para o conforto e segurança físico do indivíduo, a discrepância entre as riquezas é um dado que, por si só, gera um sentimento de inferioridade que já mereceria alguma atuação em sentido contrário.

O terceiro argumento, este que com certeza já era de conhecimento de Smith, é que ele se vale de um tipo de mercadoria muito particular em seu exemplo. Ele fala da lavoura e da incapacidade do senhor da terra de consumir toda a produção, pela razão natural de que “a capacidade de seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos”. Assim, o rico seria naturalmente obrigado a escolher “o mais precioso e agradável” entre o produzido, e dispensar o que sobra ao restante da população, provendo-lhe a subsistência. A riqueza que teria o senhor da terra sobre os demais passaria a se expressar nas meras frivolidades de “bugigangas e quinquilharias”, estando os bens materiais que realmente importam, o alimento, naturalmente distribuídos. Este argumento é verossímil apenas se se retiver estritamente ao campo da subsistência alimentícia. Qualquer outra espécie de distribuição de bens materiais não poderia ser por ele abrangida. Isto por uma razão muito simples: a possibilidade da concentração desperdiçada de bens nas mãos do proprietário dos meios de produção. No exemplo do alimento, chega a ser pouco crível, embora não absolutamente indubitável, que um senhor de terras deixasse seus trabalhadores passando fome e mantivesse um amplo estoque de alimento, com a gula de algum dia vir a consumi-los, ou os desperdiçasse de qualquer outra forma. Entretanto, ao se pensar em novos níveis de conforto material, o argumento não é mais plausível. A possibilidade de desperdício passa a ser então bastante provável, não sendo difícil imaginar, por exemplo, um industrial que mantenha em sua garagem cinquenta carros de sua propriedade, sendo que muitos de seus funcionários não possuiriam carro algum. Desta forma, o exemplo de Smith é especificamente aplicável ao caso de alimentos e à

subsistência em sua forma mais rudimentar possível. Retorna-se, aqui, ao argumento do conformismo ascético do pobre a sua subsistência.

Deve-se sopesar, entretanto, que o argumento de Smith não tem uma intenção sofisticada, pois efetivamente no período em que escrevia foram frequentes as crises de produção agrícola (como a crise dos grãos da década de 1760, que será a seguir examinada), que faziam com que a preocupação com a alimentação fosse de fato a mais premente discussão de política econômica.

Ligado ainda a este terceiro contra-argumento, há ainda que se analisar o que Smith está propondo em termos econômicos. O que ele está sugerindo é a identidade entre rendimento anual e consumo. Isto fica mais claro ao se examinar a sua outra principal obra, *WN*. Não se pretende aqui discutir o fundamento econômico do exemplo de Smith, primeiro por ultrapassar em muito a pretensão da presente pesquisa, e, segundo, por se tratar de matéria técnica que, como tal, merece tratamento especializado.¹¹⁰ Vale a pena dizer, apenas, que é exatamente neste contexto que é feita a segunda das três citações à “mão invisível”, sendo a única citação desta metáfora realizada em *WN*. Nela Smith diz que:

Mas o rendimento anual de toda a sociedade é sempre exatamente igual ao valor permutável de toda a produção anual de sua atividade, ou, antes, é exatamente a mesma coisa que esse valor permutável. Portanto, assim como todo indivíduo se esforça o mais possível para investir seu capital na manutenção da atividade interna e com isso dirigir essa atividade de modo que sua produção tenha o máximo de valor, todo indivíduo necessariamente também se empenha para tornar o rendimento anual da sociedade o maior possível. É verdade que em geral não tem a intenção de promover o interesse público, nem sabe quanto o está promovendo. Ao preferir sustentar a atividade interna em detrimento da atividade estrangeira, ele tem em vista somente a própria segurança; ao dirigir essa atividade de modo que sua produção tenha o maior valor possível, não pensa senão no próprio ganho, e neste, como em muitos outros casos, é levado por uma mão invisível a promover um fim que não era, em absoluto, sua intenção promover. Além disso, nem sempre é pior para a sociedade que não tivesse intenção de promover esse fim. Ao buscar seu interesse particular, não raro promove o interesse da sociedade de modo mais eficaz do que faria se realmente se prestasse a promovê-lo. Jamais soube de algum bem que tenham praticado os homens que afetam comerciar pelo bem público. Mas se trata, de fato, de uma afetação pouco comum entre comerciantes; aliás é necessário empregar pouquíssimas

¹¹⁰ Embora aqui se queira deixar consignado que muito da crise de moralidade que o mundo atual vem enfrentando esconde-se sob o argumento da complexidade técnica, principalmente em relação à economia, de maneira que a população em geral é excluída das discussões que orientam os rumos da sociedade por sua incapacidade de compreender os aspectos técnico-econômicos nela envolvidos, muitas vezes inflados pelos operadores econômicos a fim de aumentar a intransponibilidade deste abismo.

palavras para dissuadi-los de fazer isso.¹¹¹ (WN, IV.ii.9)

Novamente a mão invisível surge como uma propensão natural que faz com que o agente moral, embora aja de maneira egoísta, acabe contribuindo para a felicidade da sociedade em geral. Novamente, aqui, portanto, é naturalizada a relação entre ação autocentrada do agente e finalidade pública. O que Smith não percebe, entretanto, é que, isso que ele trata como uma grande e feliz coincidência (senão como o propósito de um Ser superior, conforme adiante se verá), na verdade se trata apenas de uma finalidade comum que necessariamente existe na convivência social. Como não pode mais dispor deste parâmetro de bem ou finalidade comum, Smith é obrigado a naturalizar esta correspondência.

Além disso, outro ponto interessante a se comentar do trecho é a passagem em que Smith procura aprofundar a relativização da intencionalidade da ação. Ele afirma que “além disso, nem sempre é pior para a sociedade que não tivesse intenção de promover esse fim”. A questão aqui (como já se disse antes ao falar do embate entre protagonistas do bem da excelência e protagonistas dos bens da eficácia) é levantar a pergunta: melhor para a sociedade de que ponto de vista? Mas, na frase seguinte Smith já dá a sua resposta particular para esta pergunta, como se ela fosse a única e universal resposta que poderia ser dada: melhor para a sociedade do ponto de vista da eficiência. Após dizer que “nem sempre é pior para a sociedade” que o agente não tenha a intenção de promover o interesse público, Smith afirma que “o buscar seu interesse particular, não raro promove o interesse da sociedade de modo mais eficaz do que faria se realmente se prestasse a promovê-lo”. Ou seja, neste âmbito de atuação, o único critério relevante a respeito de o que seria melhor para a sociedade é a eficiência. O que nos leva ao contra-argumento (iv), que afirma que o argumento de Smith — na verdade, não só o argumento, mas a estrutura de sua filosofia moral como um todo — retira boa parte dos temas distributivos do campo da justiça

¹¹¹ “But the annual revenue of every society is always precisely equal to the exchangeable value of the whole annual produce of its industry, or rather is precisely the same thing with that exchangeable value.¹² As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestick industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can.¹³ He generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestick to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.¹⁴ Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the publick good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it”.

particular e, em consequência, de sua lógica distributiva igualitária e os coloca no campo da política econômica. Por sua importância para a presente pesquisa, será tratado em tópico próprio.

9.3 Os temas distributivos submetidos à lógica econômica

No argumento que se está trabalhando, Smith afirma que há uma utilidade em nossa natureza admirar os ricos e poderosos. Embora no fundo esta admiração seja uma ilusão, é ela que dará origem e colocará em contínuo movimento a “destreza dos homens”. Foi graças a esta ilusão que os seres humanos alcançaram desenvolvimento tecnológico, com a transformação de “rudes florestas naturais” em “planícies agradáveis e férteis” e tornando-se o “insondável e estéril oceano”, com tais tecnologias, “em nova fonte de subsistência e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra”. Todas essas referências tratam de conquistas tecnológicas que permitiram ao ser humano potencializar a produção de bens materiais. A eficiência com que se trabalham os recursos naturais é a toada que leva o argumento todo.

Assim, estando Smith a discorrer sobre o aproveitamento otimizado dos recursos naturais, com a eficiência produtiva conquistada pelos desenvolvimentos tecnológicos, causa espanto, ao olhar atento, a facilidade com que, no mesmo parágrafo, ele passa a falar a respeito de distribuição dos bens produzidos. Ele diz, então, que embora o altivo senhor de terras não tenha nenhuma pretensão benévola de suprir as carências de seus irmãos, por uma conformidade da natureza, alegorizada pela mão invisível, “seus olhos são maiores do que sua barriga”, de maneira que a dimensão limitada de seu estômago não acompanha a imensidão de seus desejos. Assim, ele teria que se contentar em retirar para si o que é “mais precioso e agradável”. Com relação ao excedente, Smith diz que o senhor de terras seria “obrigado a distribuir o que sobra”.

Aqui é muito importante o movimento que Smith está realizando. Da mesma forma como ele já naturalizou as instituições sociais da linguagem (capítulo 5), da sociedade (capítulo 6), da virtude (capítulo 7), e, especificamente, da justiça (capítulo 8), agora Smith está naturalizando a distribuição dos bens produzidos pelo ser humano. Ao se dizer que ele está naturalizando tal distribuição, se quer dizer que ele está atribuindo a causa desta distribuição a uma conformidade natural, e não a uma decisão racional (prática) de que tais bens *deveriam ser* distribuídos de determinada forma. Para Smith, a distribuição dos bens produzidos decorre de uma incapacidade do proprietário dos meios de produção de

consumi-los todos, de maneira que, naturalmente, há excedente. Ao dizer que o proprietário “é obrigado a distribuir o que sobrar”, Smith está claramente no campo da probabilidade, pois não existe qualquer obrigação jurídica de que esta distribuição seja feita.

Assim, Smith faz com que a causa da distribuição, isto é, o que faz com que a distribuição deva ocorrer, não esteja em qualquer campo deontológico de certa pessoa ter direito a participar em tal medida da produção realizada, mas sim no campo ontológico de que os bens produzidos não podem, por uma limitação natural, serem todos consumidos pelo proprietário dos meios de produção, de maneira que provavelmente eles acabarão sendo distribuídos. Trata-se de uma causa natural (eles vão acabar sendo distribuídos por que não podem ser individualmente consumidos), e não de uma causa final (eles devem ser distribuídos de acordo com tais e tais critérios).

Disto decorrem mudanças fundamentais em toda a lógica distributiva dos bens. Em primeiro lugar, a distribuição é uma probabilidade natural, e não um direito exigível. Ela pode e frequentemente vai ocorrer, mas, se não ocorrer, não há nenhuma possibilidade de que esta distribuição seja exigível do proprietário dos meios de produção.

Em segundo lugar, se está no campo da lógica econômica, e não mais no campo da justiça. A grande diferença é que na lógica econômica a finalidade que a guia é a eficiência produtiva. Quanto mais se produz, tanto melhor. Já a lógica da justiça é a igualdade. Pode-se tratar de igualdade aritmética ou igualdade geométrica, mas, em qualquer caso, o critério é a igualdade.

Ao pré-condicionar a distribuição dos bens produzidos à causa natural de existência de um excedente impossível de ser consumido pelo proprietário dos meios de produção, Smith faz com que a justiça da distribuição fique subserviente à eficiência produtiva. Assim, não só a distribuição não pode ser juridicamente exigível, como ela ainda seria moralmente condenável se fizer com que a eficiência produtiva sofra decréscimo. E isto de forma categórica e lógica, pois a eficiência produtiva e a consequente produção de excedente preexistem logicamente, para Smith, a qualquer probabilidade de distribuição. Assim, a justiça distributiva agora não só está excluída do campo da exigibilidade, como, mesmo no campo da moralidade desejável, está subserviente à eficiência produtiva da lógica econômica.

Para localizar, então, a distribuição dos bens produzidos dentro do esquema conceitual da virtude smithiana, a causa da distribuição se encontra na justiça legal ou universal, por exclusão. Isto é, ela não se encontra na justiça comutativa (ou justiça

propriamente dita), pois sua não ocorrência não é considerada um dano positivo, real e contra pessoas determinadas, podendo, quando muito, ser considerada um dano que não atende a tais requisitos, não sendo exigível juridicamente. Além disso, a causa da distribuição não se encontra no campo da benevolência, pois se trata de uma ação não intencional do proprietário dos meios de produção. Se dependesse de seus desejos, era capaz de ele consumir toda a colheita só para ele. Tanto é assim que, nas duas passagens citadas, Smith faz questão de enfatizar que o agente moral “é levado por uma mão invisível a promover um fim que não era, em absoluto, sua intenção promover”, sendo que “não pensa senão no próprio ganho”, e aqueles que tiveram bens a si distribuídos bens “debalde [os] teriam esperado de sua humanidade ou justiça”. Ou seja, aqui, com relação à causa da distribuição de bens, ainda não entra a benevolência (ela entrará mais adiante na maneira da distribuição, mas não na causa).

A causa da distribuição, portanto, é a eficiência produtiva. Assim, na filosofia moral de Smith, a lógica distributiva está, em primeiro lugar, submetida ao critério econômico de produção eficiente ao ponto de que haja um excedente, para que, só então, se pense em distribuição. E, ainda assim, a distribuição é uma mera probabilidade, não havendo como ser exigida. E, por fim, caso essa distribuição atente contra a eficiência produtiva em tempos vindouros, ela não só não é exigível como, no campo da moralidade em geral, é indesejável, visto que a eficiência precede logicamente a distribuição.

A causa da distribuição está, assim, no campo da justiça universal (acepção mais ampla de justiça), por que se deve unicamente às virtudes voltadas à própria felicidade do agente moral, especialmente à virtude da prudência. Lembrando-se que enquanto as espécies particulares de justiça dizem respeito às virtudes sociais (justiça comutativa à própria justiça, e justiça distributiva à benevolência), a justiça universal diz respeito não só a elas, mas também às demais, incluindo, especialmente, a prudência. Desta maneira, deve-se à virtude da prudência a produção de excedente, pois é preocupando-se apenas com seu próprio bem, ou movido pela “imensidão de seus desejos”, que o agente moral se atira a uma atividade produtiva, e, por uma conformidade da natureza, ocorre que este ímpeto individualista do agente acaba contribuindo para a felicidade geral da sociedade, ao contribuir para a eficiência produtiva de bens.

Dessa maneira, tudo que foi dito sobre a justiça universal de Smith incluir-se definitivamente sob a lógica da primazia dos bens da eficácia encontra agora um profundo resultado. A eficiência produtiva, que é a própria busca pela otimização dos bens da eficácia possíveis de se produzir, passa a ser a finalidade última da justiça geral ou

universal, ou, se quisermos, a finalidade última da própria concepção de virtude. E, em especial no que pertine à distribuição dos bens produzidos, é a primazia dos bens da eficácia e a lógica de otimização da eficiência produtiva que a coordenará. Tanto é assim que, ao se lembrar do trecho de Smith de *TMS* em que ele menciona a mão invisível, a causa considerada exclusivamente como responsável por todo desenvolvimento tecnológico produtivo é a admiração e adoração que os seres humanos em geral sentem pela “ilusão da riqueza e das honras”. Não é nenhuma motivação de excelência, mas unicamente uma motivação de bens de eficácia. O que importa agora, definitivamente, é vencer e não mais ser excelente.

Assim, surpreendentemente, ao se procurar pelos temas distributivos no sistema filosófico de Smith muito pouco se encontrará em *TMS*. E quase nada se encontrará nas aulas de jurisprudência natural, que muito provavelmente seria a estrutura sob a qual se fundaria o livro sobre jurisprudência natural prometido ao fim de *TMS*. A grande obra que tratará dos temas distributivos será *WN*. Entre os comentadores, é comum a referência de que *TMS* seria o livro dedicado basicamente à virtude do autodomínio (que faz o papel de metavirtude na filosofia moral smithiana e dá origem ao espectador imparcial) e *WN* seria o livro dedicado à virtude da prudência. Como se viu, Smith submete a possibilidade de distribuição de bens à virtude da prudência, pois é a ela que se deve a eficiência produtiva e, conseqüentemente — embora não intencionalmente —, a produção excedente a ser distribuída.

O primeiro parágrafo da “Introdução e plano de obra de *WN*” pode ser bastante esclarecedor de que destino seria reservado aos temas distributivos dentro do sistema filosófico smithiano. Nele Smith afirma que “o trabalho anual de toda nação é o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários à vida e ao conforto anualmente consumidos, e que consistem sempre na produção imediata do trabalho, ou em bens que essa produção permite comprar de outras nações”. Ou seja, ao se referir a um fundo comum de toda uma nação, que lhe permite um nível de bens necessários à vida e ao conforto em certo período, Smith está se referindo exatamente a um estoque comum da sociedade, que seria antes objeto da justiça distributiva. Logo, excluído do campo da justiça, que havia sido reduzida a seu aspecto comutativo, os temas distributivos, antes tratados como objeto da justiça distributiva, passam agora a ser tratados como objetos de justiça universal, por ser a única forma de justiça que abarca a prudência, lembrando-se que a justiça universal de Smith não tem mais a referência ao outro (alteridade), mas apenas referência a adequação da busca e intensidade que objetos e situações naturalmente

suscitam.

Os temas distributivos, antes sob a lógica própria da justiça e sua constante referência à igualdade, agora são incluídos em um novo âmbito lógico científico (que, embora não tivesse autonomia científica, já era agora dotado de uma lógica própria). Isto é, com o abarcamento dos temas distributivos pela política econômica, eles passam a estar submetidos a nova lógica que a ela era agora atribuída. E, de acordo com a “Introdução e plano de obra de WN”, a política econômica tinha dois únicos objetivos, “primeiro, fornecer ao povo um rendimento ou subsistência abundante, ou, melhor dizendo, permitir-lhe que obtenha por si mesmo um rendimento ou subsistência abundante; segundo, fornecer ao Estado ou à república uma receita suficiente para o serviço público”. Ou seja, os únicos objetivos da política econômica eram, “a um só tempo, enriquecer o povo e o soberano”. Traduzindo em uma expressão bastante conhecida nos dias de hoje, o único objetivo da política econômica era o crescimento econômico.

Assim, os temas distributivos que antes eram tratados por uma lógica de igualdade, passariam agora a ser tratados por um único e a eles estranho critério: a utilidade, tendo em vista o crescimento econômico a ser alcançado. Desta maneira, ao retirar os temas distributivos do campo da justiça e relegá-los ao campo da política econômica, Smith, em um mesmo movimento, promove uma dupla mudança. Primeiro, fez com que eles deixassem de ser exigíveis, completando a separação entre justiça atributiva e justiça expletiva iniciada por Grócio quase um século antes, e desenvolvida por Puffendorf algumas décadas antes de Smith. E, em segundo lugar, mesmo os temas distributivos não sendo mais exigíveis, eles poderiam ser avaliados por critérios de desejáveis ou não desejáveis, mas agora tal avaliação não mais se daria de acordo com o critério de igualdade proporcional com que sempre foram tratados na tradição aristotélica-tomista, e sim pelo novo critério da utilidade, tendo em vista o fim exclusivo do crescimento econômico. Submetiam-se, assim, temas estruturalmente relacionados à justiça ao campo da economia, com sua lógica própria nascente que nada tinha a ver com a lógica da igualdade a que a justiça necessariamente se remete. Portanto, a causa considerada adequada da distribuição não mais era uma causa deontológica-racional, relativa à virtude da justiça em particular, mas uma causa ontológica-eficiente, relativa à justiça universal, em uma concepção de virtude naturalizada e sem o critério da alteridade.

Visto que a causa da distribuição era a existência do excedente, cumpre agora examinar como deveria ser feita, para Smith, a distribuição deste excedente. Aqui se diz “deveria ser” em um sentido particular, pois, como já se viu, não seria possível de forma

alguma se exigir que a distribuição do excedente fosse feita pela maneira que deveria ser. Ainda assim, resta um campo de moralidade na maneira como deveria ser realizada tal distribuição. Ou seja, embora Smith afirme que a maneira como é feita a distribuição não pode ser *exigível*, ainda assim ela é tratada pela filosofia moral, havendo uma maneira *desejável* em que tal distribuição seja realizada.

Em todas as referências de justiça distributiva encontradas na obra de Smith, ele atrela a distribuição à benevolência. Smith diz em *TMS* que a justiça distributiva “consiste em beneficência, adequada, no uso conveniente do que é nosso, e na sua destinação aos propósitos de caridade ou generosidade a que, em nossa situação, é mais adequado destiná-lo” (*TMS*, VII.ii.1.10). Aqui é útil retomar a concepção de justiça distributiva de Grócio, pois inclusive nesta passagem Smith cita a nomenclatura própria de Grócio (“justiça atributiva”) para se referir à justiça distributiva, além de afirmar, no último parágrafo de *TMS*, que “Grócio parece ter sido o primeiro a intentar oferecer ao mundo algo semelhante a um sistema dos princípios que deveriam perpassar e fundamentar as leis de todas as nações, e seu tratado das leis de guerra e paz, apesar de todas as suas imperfeições, talvez seja até hoje a obra mais completa que já se fez sobre o assunto” (*TMS*, VII.iv.37).

Pois bem, como se viu, a justiça atributiva para Grócio era a relação entre um sujeito racional e alguma coisa que lhe fosse própria (devida) por mérito. Se o fosse devida por propriedade, não se trataria de justiça distributiva, mas justiça comutativa. É bem verdade que Smith já alterou profundamente este conceito ao retirar o critério seu racionalidade, colocando em seu lugar sentimentos morais. Mas esta distinção já foi vista à exaustão. O que por ora vale ressaltar é que, para Grócio, como para Smith, haveria os direitos perfeitos (faculdades, para Grócio) e direitos imperfeitos (aptidões, para Grócio). Smith adere expressamente a este esquema conceitual, fazendo referências a Hutcheson e a Pufendorf, em suas aulas de jurisprudência natural. Nelas, ele diz:

nós devemos aqui observar a distinção que Mr. Hutcheson, depois do Barão Pufendorf, fez dos direitos. Ele os dividiu em *jura perfecta* e *imperfecta*, isto é, direitos perfeitos e imperfeitos. Direitos perfeitos são aqueles em que nós temos um atributo a demandar e, se recusado, a compelir um outro que o realize. O que eles chama de direitos imperfeitos são aqueles direitos que deveriam ser realizados anós por outros, mas nos quais nós não temos atributo para os compelir a cumpri-los; eles têm inteiramente em seu poder cumpri-los ou não. (LJ[A], I.12).

O importante aqui é entender que, por não ser exigível o cumprimento de direito imperfeito, tal cumprimento só pode decorrer de um ato de caridade (ou benevolência, os

termos são usados como sinônimos por Smith). Assim, por mais que seja moralmente adequado que alguém seja tratado de certa forma, ou receba certo bem, tal tratamento e tal bem somente serão prestados ao titular do direito imperfeito se a pessoa que os detem for benevolente. É desejável que ela o seja, mas, se ela não o for, não há como se exigir isso dela.

Entretanto, caso ela o seja, por se tratar de uma virtude moral como as outras, a benevolência deve seguir certas regras. Como não são regras de justiça, tais regras não gozam do mesmo grau de determinação e clareza daquelas, mas ainda assim indicam algumas situações.

Ao tratar da virtude da benevolência, como se viu, Smith opera uma profunda alteração no sentido que os estoicos e que Hutcheson, cada um a seu modo, lhe davam. Os estoicos constataram a existência de círculos de afeição, mas também constataram que o ser humano, sendo racional, não estava condenado a seguir seus instintos. Para o ser humano, agir conforme a natureza seria agir racionalmente. A razão mostra ao ser humano que a prosperidade do todo é preferível à prosperidade da parte. De maneira que o ser humano, ao constatar que há possível conflito entre a prosperidade da parte e do todo, deve preferir a deste último, não importando que tenha que agir contrariamente aos círculos de afeições que seus sentimentos o impulsionam.

Já Hutcheson, como havia feito a escolha epistemológica pelo emotivismo moral (na espécie do sensualismo moral, no seu caso), não dispunha mais do aparato de racionalidade prática que permitia aos estoicos a referência a um possível conflito entre a prosperidade do todo e da parte. Então, sendo incoerente com a escolha epistemológica realizada, Hutcheson adota uma posição moral que vai contra as emoções do agente, e entende que a gratuidade da ação benevolente é o que faz dela virtude, devendo o ser humano sempre agir contrariamente aos seus círculos de afeição, pois, ao se beneficiar a proximidade destes círculos, haveria uma mancha egoísta a viciar a qualidade virtuosa da ação.

Já Smith, embora, como Hutcheson, tenha perdido o aparato de racionalidade prática, foi mais coerente quanto a sua escolha epistemológica moral, entendendo que os sentimentos morais decorrentes dos círculos de afeição têm origem em uma maior simpatia ocasionada por diversos fatores, sendo que a ordem sentimental de preferência de tais círculos deveria ser respeitada. Smith transforma-os, então, nos círculos de simpatia. Assim, é desejável moralmente que o agente tenda a beneficiar aquele que se encontra mais próximo a si, na medida e na intensidade que esta proximidade sentimental suscitar tal

benefício.

Portanto, pensando no proprietário dos meios de produção, ao se ver em posse de um excedente produtivo que é incapaz de consumir, seria desejável moralmente que ele se guiasse pela ordem dos círculos da simpatia que indicam seus sentimentos, conforme a seguir será visto. Aqui é importante que se veja que o termo “simpatia” parece ser usado de forma um pouco diferente que no restante do livro. O termo parece aqui adquirir o significado mais restrito de “simpatia” que antes se mencionou, no sentido de propensão a desejar o bem, ou seja, no sentido de “afeição”.

Feita esta rápida revisão, pode-se aplicar o que foi dito à distribuição dos bens excedentes, de acordo com a virtude da benevolência. Smith divide a seção em que trata da benevolência em três capítulos (*TMS*, seção II, sexta parte,). Seriam eles, respectivamente, (i) “da ordem em que indivíduos são recomendados por natureza aos nossos cuidados e atenção”; (ii) “da ordem em que as sociedades são por natureza recomendadas à nossa beneficência”; e (iii) “da benevolência universal”. Como se vê, estes três capítulos constituem, eles próprios, círculos concêntricos que têm centro no agente moral, indo do menor ao maior. Veremos brevemente cada um destes círculos, aplicando-os à maneira como deve ser realizada a distribuição dos bens.

9.3.1. Da ordem em que indivíduos são recomendados por natureza aos nossos cuidados e atenção

Para Smith, haveria uma ordem que nossos sentimentos indicariam que deveríamos cuidar ou atentar para algumas pessoas em particular. Primeiramente, deveríamos atentar aos membros da família, havendo uma ordem entre eles (filhos, pais, irmãos, primos e assim em diante). Assim, aquele proprietário dos excedentes deveria cuidar primeiramente do conforto e segurança de sua família. Aqui a benevolência seria quase que uma extensão da própria prudência, visto que, dado o grande vínculo de simpatia entre tais pessoas, qualquer mal causado elas refletiria no próprio conforto do agente moral.

Além disso, as pessoas também nos seriam recomendadas por natureza, ou seja, haveria uma maior propensão sentimental nossa a querer beneficiar pessoas em determinadas circunstâncias. As qualidades pessoais seriam uma circunstância que nos suscitariam a tender a beneficiar certas pessoas. É neste sentido que Smith diz que “de todas as afeições por um indivíduo, a que se funda inteiramente na estima e aprovação de sua boa conduta e comportamento [...] sem dúvida é a mais respeitável” (*TSM*, VI.ii.1.18).

Dentre estas, as pessoas de quem já se contou com a beneficência também seriam objeto de particular merecimento de beneficência. Neste sentido, “porém, de todas as pessoas que a natureza indica para a nossa peculiar beneficência, não há nenhuma a quem esta pareça mais adequadamente se dirigir do àqueles de cuja beneficência já tivemos experiência” (*TSM*, VI.ii.1.19).

Depois destas pessoas, haveria uma tendência nossa a dar atenção benevolente às pessoas que se encontrem em “situação extraordinária”, seja por serem muito ricos ou muito pobres. Smith diz que:

a seguir às pessoas que são recomendadas a nossa beneficência ou por seu vínculo conosco, ou por suas qualidades pessoais, ou por seus serviços passados, vêm as indicadas, não de fato para o que se chama nossa amizade, mas para nossa atenção benevolente e bons serviços, os que se distinguem pela sua situação extraordinária — demasiadamente afortunados e demasiadamente infortunados, os ricos e poderoso e os pobres e desgraçados. (*TSM*, VI.ii.1.20)

Os primeiros mereceriam nossa benevolência porque “a distinção em estratos, a paz e a ordem da sociedade, estão em grande medida fundadas sobre o respeito que naturalmente concebemos” aos ricos e poderosos (*TSM*, VI.ii.1.20). Os segundos suscitariam nossa benevolência, pois “o alívio e o consolo da miséria humana dependem inteiramente da nossa compaixão pelos últimos”.

Chama a atenção, aqui, em primeiro lugar Smith colocar na mesma categoria os dois extremos (ricos e pobres). Além disso, ele afirma que o alívio da miséria depende *inteiramente* da compaixão. O que mostra que, para ele, qualquer aspecto distributivo de renda que não se baseie na caridade carece de sentido.

Ainda neste tema, outro aspecto muito interessante é a maneira como Smith se levanta contra os moralistas que nos “exortam à caridade e à compaixão, e advertem-nos contra a fascinação da grandeza”. Smith diz que “a natureza julgou sabiamente que a distinção em estratos, a paz e a ordem da sociedade, repousariam mais seguramente sobre a clara e palpável diferença de nascimento e fortuna do que sobre a diferença insensível, e muitas vezes incerta, de sabedoria e virtude” (*TSM*, VI.ii.1.20). Como se vê, aqui, na matéria da benevolência, a quem são endereçados os temas distributivos, a filosofia moral de Smith se mostra particularmente elitista e conservada.

De todos estes critérios, entretanto, é importante lembrar que Smith não propõe a adoção de regras morais claras e precisas acerca de quaisquer outras virtudes que não a

justiça em particular (comutativa). Assim, tratam-se apenas de critérios gerais nos quais de alguma maneira se basearia o proprietário do excedente para começar a atribuí-lo de forma moralmente desejável.

9.3.2 Da ordem em que as sociedades são por natureza recomendadas à nossa beneficência

Em seguida, Smith falará sobre o respeito como as sociedades são indicadas a nossa beneficência, e afirma que “os mesmos princípios que orientam a ordem em que os indivíduos são recomendados à nossa beneficência orientam igualmente a ordem em que as sociedades nos são recomendadas”, de maneira que “as sociedades para as quais a beneficência é ou pode ser importante nos são recomendadas primeira e principalmente”. (*TSM*, VI.ii.2.1).

Smith principia, desta forma, falando do enfoque do cidadão. Afirma que “o Estado ou soberania em que nascemos ou fomos educados, e sob cuja proteção continuamos a viver é, em casos ordinários, a maior sociedade sobre cuja felicidade ou desgraça nossa boa ou má conduta pode ter muita influência” (*TSM*, VI.ii.2.2). Em seguida, Smith diferencia o amor ao nosso próprio país e o amor à humanidade, dizendo que o primeiro não parece derivar do segundo, “sendo em tudo independente”. Smith vai mais além e afirma que às vezes o amor ao nosso próprio país pode “até predispor-nos a agir inconsistentemente” com o amor à humanidade (e dá o exemplo da França e da Grã-Bretanha, dizendo que, apesar de a França ter quase três vezes o número de habitantes da Grã-Bretanha, “o súdito britânico, que por essa razão preferisse sempre a prosperidade do primeiro país e não a do segundo, não seria considerado bom cidadão da Grã-Bretanha” (*TSM*, VI.ii.2.4).

Este é um ponto fundamental nestes aspectos distributivos sentimentais que Smith está elencando. Muito embora toda a defesa do livre comércio internacional que Smith apregoa, especificamente com relação à beneficência, que é o critério moral por ele eleito como desejável de ser seguido na maneira como serão distribuídos os bens excedentes, ele faz questão de deixar claro que o “Estado ou soberania em que nascemos e fomos educados” merece preferência ante qualquer outro, até mesmo ante o restante da humanidade. Aqui se vê claramente a distinção realizada por Smith no conceito dos círculos de afeição dos estoicos. Para estes, a prosperidade da parte, ao conflitar com a prosperidade do todo, deveria ser sacrificada em prol deste. E isto, justamente, porque o ser humano é racional e não está preso aos instintos afetivos que possui. Mas Smith, com seu

sentimentalismo moral, deixa de se preocupar com o critério racional prático de conflito entre prosperidade do todo e da parte, e passa ver apenas o que seus sentimentos indicam.

Neste mesmo ponto é interessante a já mencionada conclusão de Forman-Barzilai, em seu excelente “Adam Smith e os círculos da simpatia” (“Adam Smith and the Circles of Sympathy”). Esta conclusão, como se disse, é a de que, apesar da aparente influência estoica no conceito de benevolência de Smith, não é em tal conceito que o cosmopolitismo smithiano deve ser buscado, justamente por essa inversão nele realizada. Assim, o cosmopolitismo de Smith deveria ser buscado em outros lugares de sua obra, e ela destaca dois principais: a concepção de comércio como fator de aproximação de pessoas e no conceito de justiça de Smith.

Coincidentemente traça-se, com isso, um quadro bastante propício ao imperialismo britânico, na medida em que o livre comércio, como fator de aproximação de pessoas, deve ser buscado de maneira cosmopolita, e, também da mesma maneira cosmopolita, devem ser asseguradas as regras de justiça (já reduzidas à justiça comutativa) que garantirão que os contratos e trocas realizados sejam satisfeitos como se todos os países tivessem paridades de forças. Mas, ao se chegar à virtude da benevolência, que seria o critério moral da maneira desejável de ser feita a atribuição das distribuições dos bens, nesse caso em particular se deixa de lado o cosmopolitismo estoico e, na verdade, se promove uma inversão deste cosmopolitismo, ao se aceitar, ao invés de rejeitar, a propensão natural a agir conforme os círculos de afeição. Trata-se de uma filosofia moral, no mínimo, muito conveniente aos interesses do império britânico.

Retornando ao texto de Smith, ainda falando da benevolência com relação às sociedades, ele realiza uma mudança de enfoque. Passa a descrever como cada Estado independente é composto de muitas ordens e sociedades, sendo que cada indivíduo tende, naturalmente, a beneficiar a ordem ou sociedade particular a que pertence, por seu próprio interesse. Neste sentido, Smith diz que:

Todo Estado independente é dividido em muitas ordens e sociedades diferentes, cada uma das quais com seus poderes, privilégios e imunidades específicos. Todo indivíduo é naturalmente mais afeito à sua ordem ou sociedade particular do que a qualquer outra. Seu próprio interesse, sua própria vaidade, o interesse e a vaidade de muitos de seus amigos e companheiros, estão usualmente muito associados a isso: ambiciona estender seus privilégios e imunidades, zela por defendê-los contra usurpações de qualquer outra ordem ou sociedade. (*TSM*, VI.ii.2.7)

A maneira como se dispõem as diferentes ordens e sociedades, e a forma da

“distribuição particular” de poderes, privilégios e imunidades entre elas, dá origem ao que se chama de “constituição” desse Estado (*TSM*, VI.ii.2.8). E a estabilidade dessa constituição depende da “habilidade de cada ordem ou sociedade particular de manter seus próprios poderes, privilégios e imunidades contra a usurpação de todos os demais” (*TSM*, VI.ii.2.9). A estabilidade da constituição do Estado dependeria da estabilidade da configuração dos poderes distribuídos entre as diferentes sociedades e ordens. Essa estabilidade, segundo Smith, “é necessariamente mais ou menos alterada quando qualquer de suas partes subordinadas é ou elevada ou rebaixada de sua posição e condição anteriores” (*TSM*, VI.ii.2.9).

Aqui já é possível fazer duas obrigações que estão bastante ligadas com dois temas que já foram tratados anteriormente. Em primeiro lugar, chama a atenção a facilidade com que Smith já trata todas as ordens e sociedades como meros elementos que comporiam o Estado. Desta forma, aquela pluralidade de espaços de distribuição e de vida em comum existente na Idade Média, que fazia com que a justiça distributiva de Tomás de Aquino pudesse ser aplicada a inúmeras situações de comunhão, já não mais está no horizonte. O Estado absorveu todas as sociedades e ordens, que, de alguma maneira, passaram a fazer parte de sua composição. E é justamente à divisão de poderes entre estas diversas sociedades e ordens que se deve a constituição do Estado. E, mais do que isso, a estabilidade da constituição do Estado, e, portanto, do próprio Estado, decorre da manutenção da forma como foi “inicialmente” (sem que se deixe claro qual foi este momento inicial) realizada esta distribuição. Ocorre, portanto, a simplificação dos espaços públicos no interior do Estado, estratificando-os de maneira estanque, sob pena de tal absorção se tornar indigesta ao Estado, e a sua própria manutenção.

Com isto pode-se passar à segunda observação a ser feita. No primeiro capítulo desta segunda parte da pesquisa, ao se contextualizar o debate político inglês que dominou o fim do século XVII e perpassou todo o século XVIII, destacaram-se dois temas principais sobre os quais se concentrou tal debate: a corrupção e a facção. Exatamente neste trecho de *TSM* que Smith tratará destes dois temas, que eram vistos no debate político inglês de então como as duas grandes ameaças à prosperidade do país. E, de acordo com a lógica da filosofia moral smithiana, faz muito sentido que tais temas sejam tratados aqui, justamente quando Smith discorre sobre a virtude da beneficência. Ambos os temas políticos estão ligados a temas distributivos. A revolta contra a corrupção do governo Walpole se deve à maneira como ele promovia e patrocinava (daí a patronagem) os interesses políticos e econômicos daqueles que se alinhavam a ele, gerando, então, um

forte descontentamento, temendo-se, sobretudo, a perda da independência (e com ela, da virtude) de integrantes de diversos setores, em razão da maneira como eles passavam a se determinar conforme o executivo exigisse, para que pudesse gozar das benesses de sua patronagem. Por outro lado, o descontentamento com a distribuição dos bens produzidos gerou alguns movimentos que chegavam a ameaçar a unidade do país, ao propor redistribuições consideradas radicais, e uma nova estruturação da sociedade inglesa. Ambos os temas políticos, portanto, estão atrelados a aspectos distributivos da sociedade inglesa. De maneira que Smith, mantendo-se coerente com a estrutura lógica de seu sistema de filosofia moral, os trata no capítulo que entende adequado a tanto, o capítulo da virtude da benevolência, ou, se quisermos, caridade.

Smith principia tratando do tema da ameaça do fracionamento. Ele afirma que “todas essas diferentes ordens e sociedades dependem do Estado a que devem sua segurança e proteção. Até mesmo o mais parcial membro dessas sociedades reconhece como verdadeiro que todas estão subordinadas a esse Estado e que foram estabelecidas apenas em subserviência à sua prosperidade e conservação” (*TSM*, VI.ii.2.10). Assim, aqui se vê claramente, em primeiro lugar, como de fato todas as ordens e sociedades consideram-se absorvidas pelo Estado, passando a integrá-lo; e, em segundo lugar, como Smith tenta complementar com o Estado (e sua prosperidade e conservação) o vácuo filosófico moral deixado pela extirpação de uma finalidade comum, em termos aristotélico-tomistas. A finalidade comum de todas as ordens e sociedades que compõem o Estado seria, então, não mais a busca racional-prática da felicidade geral, como era na mencionada tradição, mas a prosperidade (e aqui se está no campo da produção otimizada dos bens de eficácia) e a conservação (e aqui se está no campo da manutenção política do Estado, herdada do absolutismo hobbesiano) deste Estado.

Apesar de para Smith ser tão óbvia esta finalidade comum de todas as sociedades e ordens, “frequentemente pode ser difícil” convencer o membro de alguma dessas ordens “que a prosperidade e conservação do Estado requerem alguma diminuição dos poderes, privilégios e imunidades da sua própria ordem ou sociedade” (*TSM*, VI.ii.2.10). Smith admite que esta parcialidade é injusta, mas afirma que, apesar disso, muito vezes ela se mostra útil para conter o que chama de “espírito de inovação”, que seria esse equilíbrio entre as diferentes ordens e sociedades, equilíbrio este que, como ele já havia dito, depende a própria estabilidade da constituição do Estado. Neste sentido, ele diz:

Essa parcialidade [de não se querer abrir mão de privilégios], posto que

seja às vezes injusta, não é por isso inútil. Controla o espírito de inovação. Tende a conservar o que quer que seja o equilíbrio estabelecido entre as diferentes ordens e sociedades em que se divide o Estado, e, embora por vezes aparente obstruir algumas alterações de governo que podem ser modernas e populares no momento, na realidade contribui para a estabilidade e permanência de todo o sistema. (*TSM*, VI.ii.2.10).

O interessante aqui é que, como já não conta com qualquer aspecto de finalidade comum racional-prática, Smith acaba colocando o Estado como a finalidade única e última de todas as sociedades e ordens que o compõem. E, sendo ele uma finalidade última, que não aponta para qualquer outra finalidade, sua existência e conservação justifica-se em si. De maneira que a configuração dos poderes distribuídos entre os elementos da sociedade deve ser mantida, devendo-se “conservar o que quer que seja o equilíbrio estabelecido”, pois dele depende a finalidade última comum, que é a conservação do Estado. De maneira que, embora Smith se julgue tão distante filosoficamente do absolutismo de Hobbes — a respeito do qual diz ser a “doutrina tão odiosa” (*TSM*, VII.iii.2.3) —, ao ter que preencher o vácuo deixado pela finalidade comum racional-prática ele avidamente se aproxima deste.

Essa substituição da finalidade comum pela mera existência e conservação do Estado fica ainda mais clara quando Smith afirma que o amor a nosso país, nos casos ordinários, traz dois princípios em seu bojo: “primeiro, certo respeito e reverência pela constituição ou forma de governo realmente estabelecida: segundo, um desejo determinado de tornar a condição de nossos concidadãos tão segura, respeitável e feliz quanto pudermos” (*TSM*, VI.ii.2.11). Ou seja, Smith estabelece uma gradação entre o “respeito e reverência” à constituição e a forma de governo, para, só depois, se preocupar com a felicidade alheia, que se aproximaria um mais da finalidade comum aristotélico-tomista.

Smith afirma que em tempos pacíficos e calmos, “esses dois princípios geralmente coincidem e levam a mesma conduta”. Mas, “em tempos de descontentamento público, facções e desordem, esses princípios diferentes podem delinear caminhos diversos, e até um homem sábio pode tender a julgar que é necessária alguma alteração na constituição ou forma de governo, pois, na sua real condição, revela-se claramente incapaz de manter a tranquilidade pública” (*TSM*, VI.ii.2.12).

Smith sopesa que a guerra externa e a facção civil são ótimas oportunidades para que o espírito público seja demonstrado. Entretanto, diz que “em meio à turbulência e desordem da facção, certo espírito de sistema pode misturar-se ao espírito público” (*TSM*, VI.ii.2.15). A esta contraposição que Smith faz entre espírito público e espírito de sistema merece ser dada especial atenção. Pois é justamente por meio dela que ele buscará resolver,

com um só instrumento, as duas grandes ameaças políticas: a corrupção e a facção.

Smith procura polarizar dois tipos de conduta que os líderes políticos e estadistas podem ter. De um lado, podem ser “homens de espírito público”, de outro, podem ser “homens de sistema”. O primeiro, o homem de espírito público, seria o governante e o líder desejável e ideal; o segundo, o homem de sistema, aprisionado em sua afixação pelo seu sistema compreensivo, seria indesejado e nocivo à sociedade. Examinar melhor essa distinção pode ajudar muito a esclarecer o que Smith estava fazendo com a maneira que tratou a política em sua obra.

Como se procurou mostrar ao longo de toda esta pesquisa, Smith era um pensador que valoriza muito a sistematicidade do conhecimento. Ele acreditava que qualquer espécie de conhecimento humano só era possível porque o ser humano, ao observar os fenômenos múltiplos que se apresentavam a seus sentidos e sentidos, imaginava “elos invisíveis” que os ligassem por trás das costuras da aparência, e criava então princípios que uniam a multiplicidade de fenômenos em um sistema único e coerente.

Em que pese toda essa importância dada à sistematicidade do conhecimento, aqui, ao tratar de política econômica, há um tipo específico de sistematicidade de pensamento que será duramente criticado por Smith. Para ele, haveria um tipo de homem, chamado por ele de “homem de sistema”, que se apegaria excessivamente ao sistema de conhecimento por ele formulado ou defendido, de maneira que, sem perceber, seria escravizado por sua visão sistemática da realidade, tornando-se insensível às limitações apresentadas por seu sistema compreensivo.

Haveria, entretanto, outro tipo de homem, chamado por Smith de “homem de espírito público”, que não se deixaria levar pela tentação de se aprisionar em um sistema e agiria de acordo com a “humanidade e benevolência”. Mas, para se entender exatamente a que Smith está querendo se referir ao dizer “humanidade e benevolência” do líder político ou governante, parece ser interessante reproduzir o que diz sobre o “homem de espírito público”:

O homem cujo espírito público é movido inteiramente pela humanidade e benevolência respeitará os poderes e privilégios estabelecidos, de indivíduos, e sobretudo das grandes ordens e sociedades em que se divide o Estado. Embora possa considerar que alguns são em alguma medida abusivos, vai-se contentar com moderar o que às vezes não consegue aniquilar sem grande violência. Quando não puder dominar os preconceitos arraigados do povo por razão e persuasão, não tentará submetê-los pela força, pois observará religiosamente o que com justiça Cícero chama a divina máxima de Platão, a saber, nunca usar de mais

violência com seu país do que com os próprios pais. E então, tanto quanto possível, acomodará seus interesses públicos aos hábitos e preconceitos estabelecidos pelo povo; e ainda, tanto, tanto quanto possível, remediará as inconveniências que podem resultar da ausência dessas regras a que as pessoas são avessas a se submeter. Quando não puder estabelecer o certo, não desdenhará melhorar o errado; mas, como Sólon, quando não puder estabelecer o melhor sistema de leis, empenhar-se-á em estabelecer o melhor que o povo puder tolerar.¹¹² (TSM, VI.ii.2. 16).

Como se vê, para Smith, a principal característica do bom governante, isto é, do “homem de espírito”, é, antes de tudo, preservar as relações sociais e jurídicas estabelecidas. Aquilo que havia sido afirmado a respeito da virtude da justiça, agora encontra reflexo na virtude da benevolência. Aqui é possível traçar um paralelo entre as duas virtudes com relação ao quadro de relações sociais e jurídicas previamente estabelecido na sociedade. Na virtude da justiça em sentido estrito (justiça comutativa), Smith protege este quadro considerando que qualquer ato que tendente a violar as situações por ele estabelecidas se configuraria em um ato tendente a causar dano positivo, real e contra pessoas determinadas, sendo os únicos atos que suscitem adequadamente os sentimentos morais de ressentimento e punição, os quais, por sua vez, seriam os únicos exigíveis pela força. Assim, no presente e com relação às distribuições feitas no passado (antes deste momento inicial em que o quadro deve ser considerado estabelecido, que Smith não nos informa qual seja, pelo que se entende que é o memento presente), o quadro de relações sociais e jurídicas está preservado pelo uso da força, por meio da virtude particular da justiça. Com relação ao futuro, não só as regras de justiça não podem ser violadas, mas ainda deve haver uma moderação do governante ao propor mudanças sociais, pois o “espírito da inovação” pode colocar em risco o equilíbrio das sociedades e ordens que compõem o Estado, com seus “poderes, privilégios e imunidades”. E isto independe de qual seja o equilíbrio estabelecido entre as diversas ordens e sociedades. Na verdade, ele deve ser preservado “o que quer que seja o equilíbrio estabelecido”. Assim, com relação às distribuições futuras, embora não seja exigível do governante esta postura (a não ser a do

¹¹² “The man whose public spirit is prompted altogether by humanity and benevolence, will respect the established powers and privileges even of individuals, and still more those of the great orders and societies, into which the state is divided. Though he should consider some of them as in some measure abusive, he will content himself with moderating, what he often cannot annihilate without great violence. When he cannot conquer the rooted prejudices of the people by reason and persuasion, he will not attempt to subdue them by force; but will religiously observe what, by Cicero, is justly called the divine maxim of Plato, never to use violence to his country no more than to his parents. He will accommodate, as well as he can, his public arrangements to the confirmed habits and prejudices of the people; and will remedy as well as he can, the inconvenienciese which may flow from the want of those regulations which the people are averse to submit to. When he cannot establish the right, he will not disdain to ameliorate the wrong; but like Solon, when he cannot establish the best system of laws, he will endeavour to establish the best that the people can bear”.

respeito às regras de justiça, mas aí seria em relação ao presente e passado), é desejável que ele aja com parcimônia, sem incorrer em bruscas transformações da sociedade, mas contentando-se em reformá-la no que for possível. Aqui — é importante se deixar claro —, não se está falando de ingerência em direitos adquiridos passados, mas na maneira como devem se dar as novas distribuições. Como a existência e conservação do Estado tomou o lugar da finalidade comum, e tornou-se a finalidade última da convivência social, e, ainda, como esta existência e conservação foi atrelada à divisão conservadora dos poderes das diversas ordens e sociedades que compõem o Estado, todo cidadão deve se conformar que o melhor para si é que tal divisão de poderes, por mais injusta que possa parecer, tende na realidade a seu próprio bem, pois a finalidade última estará sendo alcançada, a preservação do próprio Estado. Assim, uma das grandes qualidades do homem de espírito público seria saber reconhecer que a finalidade última (existência, conservação e prosperidade do Estado) deve estar acima de quaisquer pretensões individuais ou de outras ordens e sociedades a alargar seus poderes, ou restringir os poderes de outras sociedades concorrentes. E como a forma de alcançar esta finalidade é justamente a manutenção do equilíbrio da distribuição de poderes, ela é desejável, mesmo para as distribuições futuras, podendo, quando muito, ser levemente reformada.

Ao falar sobre o “homem de sistema” um aspecto — muito verdadeiro, há que se dizer — da contraposição de Smith fica mais claro: a necessidade de se considerar que os seres humanos não podem ser tratados como peças de xadrez.

O homem de sistema, ao contrário, é capaz de ser muito sábio em seu próprio conceito, e frequentemente está tão enamorado da suposta beleza de seu plano ideal de governo, que não pode tolerar o menor desvio de qualquer de suas partes. Perseverará em estabelecê-lo completamente, em todas as suas partes, sem levar em conta nem os grandes interesses, nem os fortes preconceitos que possam se opor a isso; parece imaginar que pode dispor os diferentes membros de uma grande sociedade com a mesma facilidade com que dispõe as diferentes peças sobre um tabuleiro de xadrez; considera que as peças sobre o tabuleiro não têm outro princípio de movimentação senão o que a mão lhes imprime, mas que, no grande tabuleiro de xadrez da sociedade humana, cada peça isolada tem um princípio de movimento próprio, inteiramente diferente do que a legislatura pode escolher imprimir-lhe. Se esses dois princípios coincidirem e agirem na mesma direção, o jogo da sociedade humana prosseguirá fácil e harmonicamente, e é muito provável que seja feliz e bem-sucedido. Se forem opostos ou diferentes, o jogo prosseguirá de maneira miserável, e a sociedade estará a todo o momento no maior grau de desordem.¹¹³ (TSM, VI.ii.2. 17).

¹¹³ “*The man of system, on the contrary, is apt to be very wise in his own conceit; and is often so enamoured with the supposed beauty of his own ideal plan of government, that he cannot suffer the smallest deviation*

Antes de tratarmos especificamente do movimento próprio do ser humano, que não pode ser tratado como uma peça de xadrez, o que nos remeterá à política econômica de Smith, é preciso fazer apenas um comentário sobre os dois grandes problemas políticos sobre os quais vinha se falando, ou seja, corrupção e facção. Disse-se ali atrás que Smith usou a contraposição entre “homem de sistema” e “homem de espírito público” para buscar teoricamente resolver, de uma só vez, estes dois grandes problemas políticos. Mas como ele fez isso? A chave para se entender isso pode ser encontrada em uma frase do último parágrafo transcrito em que ele diz que o homem de sistema busca concretizar seu plano ideal de governo sem “levar em conta nem os grandes interesses, nem os fortes preconceitos que possam se opor a isso”. Este, para Smith, seria um erro duplo do homem de sistema. Entretanto, aqui Smith parece estar igualando duas coisas que, na verdade, são distintas.

O primeiro erro, não atentar aos “grandes interesses” em jogo, estaria ligado ao risco político da facção. Smith entende que a conservação e prosperidade do Estado dependeria da manutenção da “distribuição particular de poderes, privilégios e imunidades” entre as diversas sociedades e ordens, seja qual for este equilíbrio estabelecido, pois não é a sua conformação que importa, mas a finalidade que ele traz consigo (a conservação e prosperidade do Estado). Assim, o homem de sistema erra ao não respeitar os grandes interesses, pois isto gerará instabilidade política entre as diversas ordens e sociedades que compõem o Estado, e a conservação e prosperidade deste último será colocada em risco. Para Smith, o homem de espírito público, ao moderar sua interferência no equilíbrio da distribuição, entende a verdadeira finalidade da convivência social, o Estado como fim em si. Assim, os revolucionários que pretendem um reequilíbrio da distribuição dos poderes da sociedade (como a redistribuição de renda, por exemplo), sem atentar para o perigo que tal pretensão indiretamente representa ao bem coletivo, agem como homem de sistema, aprisionados às suas verdades sem atentar para a verdadeira

from any part of it. He goes on to establish it completely and in all its parts, without any regard either to the great interests, or to the strong prejudices which may oppose it. He seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own, altogether different from that which the legislature might chuse to impress upon it. If those two principles coincide and act in the same direction, the game of human society will go on easily and harmoniously, and is very likely to be happy and successful. If they are opposite or different, the game will go on miserably, and the society must be at all times in the highest degree of disorder”.

finalidade última.

O segundo erro, não atentar para “os fortes preconceitos”, está mais intimamente ligado à metáfora do ser humano como peça de xadrez. E, aqui, o inimigo a ser abatido seria a corrupção, que estaria, para Smith, corporificada no mercantilismo do governo de Walpole. Ao dizer que as pessoas possuem um princípio de movimento próprio, Smith está se levantando contra a frequente tentativa de controle e regulação realizada pelo governo de Walpole. Como tais intervenção e controle geralmente eram também usados para direcionar benefícios aos alinhados políticos de Walpole, Smith está a um só tempo querendo defender o livre comércio pela não intervenção estatal, como ainda querendo combater esta corrupção, que era preocupação generalizada do debate político britânico do século XVIII. A consideração a respeito deste tema, entretanto, por sua importância, merece ser tratada em tópico próprio.

9.3.2.1 A política econômica de Adam Smith

Falou-se algumas vezes em política econômica ao longo deste capítulo. Entretanto, para se falar de política econômica em Smith é necessário entender qual era a sua ideia de política. É preciso deixar claro que Smith jamais escreveu uma obra que trate propriamente de um sistema político. Muito embora *WN* trate de muitos temas que são políticos, sua intenção não era formular um sistema compreensivo de política, e tal intenção não pode ser encontrada em nenhum dos textos de Smith. Smith, portanto, não se encarava como propriamente pertencente a nenhuma escola de pensamento político. Entretanto, sua contribuição ao pensamento político, com muitos reflexos que podem ser fortemente notados até hoje, é ao mesmo tempo fundamental e inovadora.

Ao se falar de política em Smith, um dado que não pode ser menosprezado, como bem lembra Douglas Long em seu “Adam Smith’s Politics”, é que, paralelamente à sua intensa vida acadêmica, ele se envolveu em assuntos políticos e durante uma porção significativa dos anos de sua maturidade esteve desempenhando funções de governo (LONG, 2006, p. 288). Segundo Long, o pensamento político de Smith e suas atividades políticas merecem maior atenção do que geralmente têm recebido dos autores que vêm tentando mensurar sua contribuição para a modernidade. Para Long, na prática política Smith era um “burocrata metódico e consciencioso”, “tipicamente um cívico-centrado membro da extraordinária *intelligentsia* que deu significado e força à ideia de um ‘Iluminismo Escocês’”. Na área teórica, entretanto, “seu legado para a posteridade incluiria

uma concepção radicalmente inovadora de sistema de política econômica, cujo significado para a modernidade dificilmente pode ser superestimado, e sistemas de moral e jurisprudência que devem ser levados em conta em qualquer exame completo de seu pensamento político” (LONG, 2006, p. 288).

Ainda em seu artigo “Adam Smith’s Politics”, Long sugere que três áreas do sistema de conhecimento de Smith teriam encontrado três diferentes princípios que encadeariam nela envolvidos. Long afirma que “no sistema de política econômica de Smith, a notável construção imaginativa da ‘mão invisível’ serve para imprimir no leitor ao mesmo tempo a poderosa e inédita lógica da operação do mecanismo de mercado nas relações de troca da sociedade comercial” (LONG, 2006, p. 289). Já no sistema moral de Smith, “a construção imaginativa do ‘espectador imparcial’ é usada para exemplificar a sensibilidade moral e iluminar o processo de deliberação moral em um cidadão exemplar da sociedade comercial” (LONG, 2006, 289). Já no sistema de jurisprudência de Smith, “o dispositivo metodológico imaginativo da ‘história conjectural’ das formas de governo e sociedade foi usado para prover uma retrospectiva racional para as estruturas e funções básicas do governo em uma sociedade comercial” (LONG, 2006, p. 290).

Aqui, entretanto, o artigo de Long merece revisão. O autor parece cometer um anacronismo ao entender a jurisprudência e a política econômica como ciências autônomas e apartadas da filosofia moral. Na época de Smith, ainda não havia esta distinção. Com efeito, o sistema filosófico moral de Smith, com as mudanças por ele perpetradas, foi, de fato, um dos momentos iniciais fundamentais para a trifurcação e autonomia científica de cada um desses ramos (que viriam a ser, cada um deles, ciências autônomas). No entanto, na época em que Smith escrevia, tanto a jurisprudência natural quanto a política econômica ainda eram ramos da filosofia moral. O autor intui bem que houve uma tentativa de dar lógica própria a cada um desses ramos da filosofia moral, e foi justamente isso que fez com que a filosofia moral de Smith desse um passo inicial na direção da separação científica de cada um destes ramos. Mas Long parece subestimar o fato de que, quando Smith escrevia, tais ramos ainda pertenciam a uma mesma ciência, a filosofia moral. Esta crítica, que pode parecer um tanto quanto preciosista, tem, na verdade, uma implicação fundamental nos princípios de cada um destes ramos como Long os está tratando. Isto porque ele diz que a filosofia moral teria como princípio coordenador o “espectador imparcial”; a jurisprudência, a “história conjectural”; e a política econômica, a “mão invisível”. Entretanto, ao considerarmos adequadamente a filosofia moral de Smith, veremos que tanto a política econômica quanto a jurisprudência natural são dela ramos. Assim, tanto

uma quanto outra estariam, na verdade, reduzidas ao mesmo princípio comum, que seria o espectador imparcial. Ou, melhor dizendo, seria o princípio da imaginação simpatética, isto é, a capacidade do ser humano de imaginar a situação de outras pessoas, recriar um ambiente virtual em que esta situação está se dando, colocar-se, virtualmente, no lugar dos protagonistas da ação e, então, ver o que indicam seus sentimentos morais acerca daquela situação. É verdade que Smith pretendia dar lógica própria à jurisprudência natural e à política econômica, mas o fazia partindo de um princípio comum a todos os fenômenos que estavam envolvidos na filosofia moral, e este princípio comum é a imaginação simpatética.

Smith, então, buscando aplicar o método newtoniano ao que na tradição aristotélico-tomista eram consideradas ciências práticas, busca examinar a natureza humana para encontrar os elos invisíveis que conectariam a explicação das ações humanas. Encontra nesta natureza humana o princípio simpatético (ou princípio da imaginação simpatética), segundo o qual o ser humano imagina e se coloca na situação virtual de outras pessoas, e analisa o que então sente. Mas como, partindo de um mesmo princípio comum, Smith pretende dar lógicas distintas aos ramos da filosofia moral da jurisprudência natural, da política econômica e da ética (será usado o termo “ética” para se referir à moral como espécie, e não como gênero que abarcaria as outras duas espécies)?

A resposta é que, ao olhar para a natureza humana inquirindo a respeito de cada um desses ramos, Smith encontrará algo diferente. Ou seja, examinando, sob o ponto de vista de cada um desses três ramos, Smith encontrará princípios diferentes que os governam. Partindo da sua concepção de imaginação simpatética, Smith encontrará, como se viu o espectador imparcial pronto para aprovar ou reprovar as ações humanas por três critérios diferentes: (i) sua conveniência ou inconveniência; (ii) sua decência ou deselegância; e (iii) seu mérito ou demérito.

Os dois primeiros critérios estariam ligados à causa da ação, enquanto o último estaria ligado às consequências. Neste sentido, Smith diz:

da adequação ou inadequação, da proporção ou desproporção que o afeto parece guardar com a causa ou objeto que o desperta, depende a conveniência ou inconveniência da ação, a decência ou deselegância da ação consequente; dos efeitos benéficos ou dolorosos que o afeto propõe ou tende a produzir depende o mérito ou demérito, o bom ou mal merecimento da ação que tal afeto provoca. (*TMS*, II.i, *Introduction*)

Como se viu ao falar sobre a apropriação de Smith da filosofia de Mandeville, a

grande operação no conceito de virtude que Smith faz por meio desta apropriação é internalizar na avaliação moral de uma ação os efeitos por ela produzidos. Smith aceita que a valorização dos resultados na avaliação moral seja uma irregularidade da natureza, e que embora a afirmação de que somente as ações intencionadas deveriam ser avaliadas moralmente seja aceita como válida em um campo abstrato e geral, “ao alcançarmos os casos particulares, as reais consequências que eventualmente procedem de qualquer ação têm um enorme efeito sobre os nossos sentimentos a respeito de seu mérito e demérito, e quase sempre tanto intensificam quanto reduzem nosso senso de ambos”. Por isso, para ele é pouco provável que, na prática, deixemos de levar em conta os resultados da ação, ainda que não intencionados, por mais que racionalmente assim devesse ser (TMS, II.iii. *Introduction*).

Smith, assim, ao se apropriar em parte das ideias de Mandeville, aceita os resultados da ação como fatores fundamentais de sua avaliação moral. Isto leva Smith a poder considerar aquilo que chama de efeitos não premeditados na avaliação moral das ações. No início deste capítulo se viu que existem dois tipos possíveis de efeitos não premeditados: (i) os efeitos não premeditados benéficos à sociedade, não importa quão egoísta seja a ação do agente; e (ii) os efeitos não premeditados maléficos à sociedade, não importa quão bem intencionada seja a motivação social da ação do agente.

No meu modo de ver, esta distinção é importante porque, dentro da lógica estrutural da filosofia moral smithiana, cada um destes efeitos não premeditados justificará um dos aspectos de sua filosofia moral. Com relação aos primeiros, os efeitos não premeditados benéficos à sociedade, não importa quão egoísta seja a ação do agente, Smith buscará justificar como as ações movidas exclusivamente pela virtude egoísta da prudência podem acabar gerando benefícios sociais. Smith já não conta em sua filosofia moral com um critério de racionalidade prática que o permitisse ver que a qualidade virtuosa da ação depende de uma motivação adequada, dirigida a uma finalidade comum das ações virtuosas; mesmo que sejam ações virtuosas que diretamente se refiram apenas ao bem do próprio agente moral, indiretamente elas se referem ao bem comum, e beneficiam outrem. Smith não conta com a motivação como critério da ação virtuosa e nem com o bem comum como finalidade racional-prática, então, ele precisa encontrar em uma coincidência da natureza a confluência de ações virtuosas egoístas e o benefício geral da sociedade. E o encontra no artifício da “mão invisível”.

Com relação ao segundo tipo de efeitos não premeditados da ação, seria aquele caso em que o agente moral, por mais que tenha as melhores intenções de realizar um bem para

a sociedade, acaba gerando efeitos maléficos. Será justamente sobre os alicerces da constatação deste tipo de efeitos não premeditados que Smith erguerá a sua política econômica defensora da não intervenção estatal e do livre comércio, sendo uma de suas principais armas teóricas contra a tentativa de controle e regulação mercantilista.

Dugald Stewart, um contemporâneo de Smith e seu primeiro biógrafo, em sua “Biografia crítica”, em uma nota de rodapé no título do capítulo “Da investigação sobre a natureza e causas da riqueza das nações”, afirmou que:

no período em que esta biografia foi lida diante da Real Sociedade de Edimburgo, não era raro, mesmo entre homens de algum talento e informação, confundir deliberadamente as doutrinas especulativas de economia e política com as discussões sobre os primeiros princípios do Governo que naquele tempo infelizmente agitavam o espírito público. A doutrina do Livre Comércio era retratada como uma tendência revolucionária, e alguns dos que outrora se tinham orgulhado de privar da intimidade do Sr. Smith, e do zelo com que propagavam seu sistema liberal, começaram a considerar as vantagens de sujeitar-se às controvérsias dos filósofos, aos mistérios da Política de Estado e à sabedoria insondável dos tempos feudais. (STEWART, 2002, p. 58)

Desta passagem da biografia de Smith feita por Stewart podem ser retiradas algumas conclusões. Em primeiro lugar, para Stewart, a “doutrina do Livre Comércio” era tida entre os contemporâneos de Smith, muitos dos quais amigos e anteriores correligionários de posicionamento político, como uma “tendência revolucionária”. Isto mostra o caráter inovador da política econômica de Smith, que muitas vezes pode ser perdido de vista ao observá-la com os olhos de hoje, em que a liberdade de mercado passou a ser conhecida economicamente pelo termo de política econômica “ortodoxa”, e qualquer tentativa de intervenção estatal na economia passaria a ser considerada como “heterodoxa”. Isto mostra que, na verdade, muito da visão do livre comércio como visão clássica da política econômica teria como causa justamente o *WN*.

A radicalidade ou “tendência revolucionária” do “sistema de liberdade natural”, tal como defendido por Smith, pode ser compreendida analisando-se talvez o que, à época, foi o principal caso de discussão a respeito de política econômica: a crise dos grãos que se abateu sobre a Europa na década de 1760.

9.3.2.1.1 A crise dos grãos

A crise dos grãos de 1760 é especialmente importante para se analisar a política

econômica de *WN*, por duas razões. Em primeiro lugar, em razão do tempo e local que ocorreu e das coincidências que a marcaram — foi exatamente no período em que tal crise ocorreu que a obra *WN* tomou forma, sendo, portanto, bastante provável que as discussões mais importantes que estiveram envolvidas nesta crise tenham encontrado, de uma forma ou de outra, reflexo na confecção da obra *WN*. Em segundo lugar, a crise dos grãos ganha relevância enorme pela gravidade da situação, levando o risco de ceifar a vida de milhares de pessoas, e tomando, a discussão de política econômica a respeito do que fazer, uma proporção poucas vezes vista na história da Europa.

De maneira bastante simplista, poderiam ser apontados dois antagonistas na discussão a respeito do que se fazer na crise dos grãos. De um lado, encontravam-se os fisiocratas, com que Smith teve uma intensa convivência pessoal, em razão de sua longa viagem, no período de 1763-1766, à França (especialmente Paris e Toulouse), a pedido de Charles Townshend, que lhe concedeu uma pensão vitalícia, para que acompanhasse seus enteados durante esta excursão à França. Neste período, Smith pôde conhecer, aprofundar relações e discutir ideias com Quesnay e Turgot, que eram talvez os dois maiores expoentes dos fisiocratas, além de outros iluministas como Voltaire, D'Alembert, Rochefoucauld, entre outros. Há indicações biográficas, inclusive, de que Smith teria começado a escrever sua obra *WN* no período em que estava em Toulouse, vindo a terminá-la em seu regresso à Escócia, no ano de 1773, ano em que foi entregue ao editor, que somente viria a publicá-la três anos depois (1776). Os fisiocratas defendiam, de maneira muito semelhante à que mais tarde Smith o faria, que o trigo era uma “mercadoria natural”, que deveria ser deixada livremente à flutuação de preço, para que o livre mercado pudesse espontaneamente alcançar seu preço natural.

De outro lado, estariam, por exemplo, James Steuart (1713-1780) e o Abade Galiani. O primeiro deles é considerado o primeiro autor a usar em um livro escrito em inglês o termo “política econômica” (*political economy*) em seu “An Inquiry into the Principles of Political Economy” (1767).

O segundo, Fernando Galiani (1728-1787), é um caso interessante. Nascido em Chieti, pequena cidade do mar Adriático, se instruiu e formou em Nápoles, onde tomou contato com as ideias econômicas providas da França, Inglaterra e Holanda. Era correspondente e amigo de Diderot e de Voltaire, e estava longe de ser um defensor do mercantilismo. Pelo menos vinte anos antes de Smith, Galiani já havia tomado consciência da importância da oferta e da demanda na formação do preço e antecipou diversas críticas ao mercantilismo. Entretanto, sua versão do liberalismo econômico conta com inúmeras

ressalvas, que em boa parte podem ser explicadas por ele levar em conta em seus estudos os interesses de Nápoles, um reino relativamente pobre, que havia acabado de se livrar de mais de duzentos anos de dominação estrangeira (de 1503 a 1707, dominação espanhola, e, de 1707 e 1734, dominação suíça). É interessante ver um economista informado das principais tendências econômicas mundiais, mas com uma preocupação, muitas vezes concorrente, de uma economia que, em certos termos, poderia ser considerada periférica. Assim, Galiani é muita figura bastante peculiar do pensamento econômico da época, por que, se de um lado adota uma postura antimercantilista, ao defender a desvalorização da moeda quando necessário, dizendo temer menos os “depreciadores injustos” da moeda do que seus “idólatras infames”, de outro lado, guarda fortes ressalvas ao liberalismo econômico, principalmente no que diz respeito ao comércio exterior. Cabe ainda dizer que Galiani viveu na França no período compreendido entre 1759 e 1769, período em que, coincidentemente, Smith por lá passou.

Pois bem, se de um lado os fisiocratas, e mais tarde Adam Smith, consideravam o trigo como uma “mercadoria natural” e defendiam a formação espontânea de seu preço natural, de acordo com a determinação do livre mercado, por outro, economistas como James Steuart e Abade Galiani afirmavam que o trigo era uma “mercadoria política”, cujo preço, em situações graves, deveria ser regulado pelo governo (HONT; IGNAIEFF, 1983, p. 14). Os pensadores deste segundo grupo afirmariam a necessidade desta intervenção estatal para que se evitasse, por exemplo, a situação da Toscana, que, durante a grande fome de 1764-1765, ficou com alguns milhares de cadáveres abandonados por suas ruas.

Smith, como se disse, teria uma postura próxima, embora não idêntica, à dos fisiocratas. Smith vai tratar a questão da crise dos grãos no livro IV de *WN*, em um apêndice ao capítulo denominado “Dos Subsídios” (*Of Bounties*). Ele começa afirmando que não poderia terminar o capítulo sobre subsídios “sem observar que o elogio que tem sido endereçado à lei que estabelece subsídios para a exportação de grãos, e ao sistema de regulações que a ela é conexo, é totalmente não merecido”, afirmando ainda que “a grande importância da matéria justificará o tamanho da digressão” (*WN*, Livro IV, 1).

Ele afirma que o comércio de grãos é composto por quatro principais fatores: (i) o comércio dos negociadores internos; (ii) o comércio do mercador importador para consumo interno; (iii) o comércio do mercador exportador de produto interno para consumo estrangeiro; e (iv) o comércio do mercador importador para nova exportação.

Por mais contrários que possam parecer os interesses da população em geral e os dos mercadores internos, Smith afirma que, na verdade, eles são exatamente os mesmos,

isto é, que o consumo deveria ser proporcionado à oferta disponível. É interesse do mercador interno “subir o preço tão alto quanto a real escassez da estação requer, e jamais subir acima disso”. Ao subir o preço ele desencoraja o consumo e “coloca todos mais ou menos, mas especialmente as classes inferiores de pessoas, sob parcimônia e boa administração”. Se ele sobe demais o preço, corre o risco de sobrar com produto que pode perecer em suas mãos, ou de vender o que estiver arriscado por um preço menor do que conseguiria em uma situação omitizada. Se não subir o preço na medida adequada, ele não só perderá uma parte do lucro que poderia obter como, ao fazer com que o consumo não seja refreado pelo aumento do preço, fará com que o suprimento da estação não dure até seu final, fazendo com que as pessoas, que em um momento inicial se excederam pela falta do desincentivo de um aumento de preço, passem carência ao fim da estação. Assim, seria interesse tanto do negociante interno quanto da população em geral, que o consumo seja proporcionado de acordo com a oferta disponível.

Caso se imaginasse um monopólio, poderia se entender que seu interesse seria a destruição de parte da colheita, para manter o preço do restante da produção.¹¹⁴ Mas Smith descarta a possibilidade de monopólio nesta área, pois, “mesmo pela violência da lei, é rara a possibilidade de se estabelecer um monopólio tão extenso com relação aos grãos”. Assim, não havendo risco de monopólio na questão dos grãos, Smith descarta o risco de interessar ao negociador externo a destruição de parte da colheita, o que impediria a convergência de interesses entre ele e a população em geral.

Além disso, também a possibilidade de acordo entre os negociadores não deveria ser tão temida, pois:

quem quer que examine com atenção a história das carências e das fomes que afligiram qualquer parte da Europa, seja durante o curso do presente ou dos dois séculos passados, de muitas das quais nós temos relatos bastante exatos, vai descobrir, eu acredito que a carência nunca se originou de qualquer combinação entre os negociantes internos de grãos, nem de qualquer outra causa, mas da real escassez, ocasionada algumas vezes, em alguns lugares em particular, pelo desperdício da guerra, mas, de longe, o maior número de casos, pela falha das estações; e que uma fome jamais resultou de outra causa que não a violência do Governo ao

¹¹⁴ “Whoever examines, with attention, the history of the dearths and famines which have afflicted any part of Europe, during either the course of the present or that of the two preceding centuries, of several of which we have pretty exact accounts, will find, I believe, that a dearth never has arisen from any combination among the inland dealers in corn, nor from any other cause but a real scarcity, occasioned sometimes, perhaps, and in some particular places, by the waste of war, but in by far the greatest number of cases, by the fault of the seasons; and that a famine has never arisen from any other cause but the violence of government attempting, by improper means, to remedy the inconveniencies of a dearth.” (WN, IV.v.b.5).

tentar, por meios inadequados, remediar as inconveniências da carestia.¹¹⁵
(WN, Livro IV, tradução livre).

A acusação de Smith é grave. Para ele, em um país extenso que plante grãos, com livre comércio e comunicação entre suas diferentes partes, é possível que uma má estação acarrete escassez de grãos, mas jamais por si só uma má estação gerará a fome. Se houver frugalidade e economia, mesmo a pior das estações proverá uma colheita que atenderia o mesmo número de pessoas de uma colheita farta, mas sem a mesma bonança. Assim, o agravamento extremo da situação de escassez, que Smith chama de “fome” (*famine*), somente ocorreria pelos efeitos não premeditados indesejados das tentativas do governo de remediar situações de escassez.

E como os governos causariam tal fome? Para Smith:

quando o governo, visando remediar as inconveniências da escassez, ordena aos negociadores vender seus grãos no que ele supõe ser um preço razoável, eles ou o escondem para não os trazê-los ao mercado, o que pode, às vezes, produzir fome até mesmo no começo da estação; ou, se eles trazem ao mercado, isto habilita as pessoas, e, portanto, as encoraja a consumi-los tão rápido que deve necessariamente produzir uma fome antes do fim da estação. (WN, IV.v.b.5)

Ou seja, Smith acredita que, sendo absolutamente convergentes os interesses do negociante interno dos grãos e dos consumidores em geral, qualquer intervenção governamental que altere este equilíbrio tão estável quanto preciso tende a transformar o que antes era apenas uma escassez, exigindo aumento de preço do negociante e parcimônia no consumo da população, em uma situação de fome, pois, ao impedir o negociante de aumentar o preço, mesmo que ele não o esconda do mercado, a população tenderá a não consumir o produto, que é escasso, com a parcimônia que deveria. Assim, a intervenção governamental tornaria uma situação que era delicada, mas administrável, em um verdadeiro desastre.

Segundo Smith, haveria, ainda, uma peculiaridade do mercado de grãos que não poderia ser ignorada. Em anos de escassez, o negociador interno de grãos é odiado pela população em geral, que atribui sua aflição à avareza do negociador. Assim, em situações de escassez, ao invés de ser uma situação benéfica para o negociante, que poderá dela obter lucro, haveria o perigo de sua ruína, pelo risco do uso da violência na tomada forçada de

¹¹⁵ Smith cita o exemplo dos holandeses com as especiarias das Ilhas Maluku, que seriam em parte destruídas ou dispensadas para manter o preço do restante.

seu produto. Este ódio da população e risco da violência, além de aumentar os custos do negócio, ainda afastaria “pessoas de caráter e fortunas” do negócio, sendo ele abandonado a uma “classe inferior de negociadores”. Seria algo semelhante ao que o direito econômico moderno poderia chamar de uma barreira (no caso, uma barreira social) à entrada de novos agentes econômicos no setor.

E, para Smith, a “política antiga” da Europa, ou seja, o mercantilismo, “ao invés de desencorajar este ódio popular contra um comércio tão benéfico ao público, parece, ao contrário, autorizá-lo e encorajá-lo” (WN, IV.v.b.7). No estatuto de Edward VI, por exemplo, a legislação diria que

aquele que comprar quaisquer grãos ou grão com a intenção de revendê-lo, deve ser considerado um monopolizador ilegal, e deve, pela primeira falta, sofrer dois meses de prisão e perda do valor dos grãos; pela segunda, sofrer seis meses de prisão e perda em dobro do valor dos grãos; e, pela terceira, ser trancado no pelourinho, sofrer prisão ao arbítrio do rei, e perder todos seus bens e posses.” (WN, IV.v.b.10).

E, segundo Smith, “a política antiga da maior parte da Europa não era melhor do que a da Inglaterra”. Aparentemente, a ideia seria que a população compraria mais barato os grãos do fazendeiro do que do comerciante, temendo-se que este último exigiria um lucro exorbitante. Assim, temendo-se esta intermediação que poderia comprometer a aquisição de grãos a preços acessíveis, houve uma série de restrições ao mercado de grãos, buscando-se impedir a participação de qualquer intermediador entre o produtor e o consumidor. Assim, visando diminuir o número de intermediários até o consumidor final, a política antiga restringiu a comercialização dos fazendeiros aos chamados “transportadores” (*carriers*) de grãos, sendo que para exercer esse papel eram exigidas rigorosas licenças que atestassem a qualificação e que comprovassem que se tratava de “pessoa boa e comércio justo”. No mesmo estatuto de Edward VI, “a autoridade de três justiças de paz eram necessárias para a obtenção destas licenças”.

Segundo Smith, ao impor estas restrições ao comércio de grãos, a política antiga impôs uma lógica regulatória muito distinta à agricultura, “maior comércio do campo”, do que aquela imposta à manufatura, “maior negócio da cidade”. Ao deixar os fazendeiros sem qualquer opção de comércio que não os “transportadores”, ela os obrigou a não apenas praticar aquele comércio que seria natural dos fazendeiros praticarem, mas a praticar um comércio quase exclusivo de varejistas, como se fossem negociantes de grãos, e não produtores. O mesmo não ocorria com os manufatureiros da cidade; pelo contrário, eles

eram muitas vezes proibidos de comercializar suas produções. Assim, Smith vê uma grande incoerência no tratamento dos dois setores, ambas com a mesma origem, uma intromissão indevida governamental em matéria que não lhe cabia. De um lado, uma lei procurava “promover o interesse geral do campo, ou produzir grãos barato, sem, talvez, se entender ao certo como isso seria feito”, de outro lado, outra lei “tentaria promover [o interesse] de uma classe particular de homens, os lojistas, que teriam suas vendas tão diminuídas sem a manufatura, se supõe, que seu comércio seria arruinado se fosse permitida a revenda de qualquer maneira” (WN, IV.v.b.12).

A comparação de Smith é interessante para mostrar como ele acredita que a intervenção governamental indevida não funciona apenas em uma mão, mas em quaisquer das mãos imagináveis entre produção, comercialização e consumo. No campo, o problema seria a imposição de um comércio àqueles que teriam interesse e, principalmente, expertise, em produzir grãos, e não em comercializá-los. Na cidade, o problema seria a intervenção estatal visando a patronagem de um grupo de homens privilegiados pela criação de barreiras à entrada de novos agentes econômicos ou à supressão de um intermediador desnecessário na cadeia de consumo. De um ou de outro lado, a intervenção governamental, ao alterar um equilíbrio que seria naturalmente alcançado, é prejudicial à produção, ao comércio e ao consumo.

No caso dos grãos, a divisão do trabalho, que teria trazido tantos benefícios à cadeia de produção moderna, seria prejudicada pela imposição aos fazendeiros de dividirem seu capital e sua força de trabalho em duas atividades distintas, a de produtor e a de negociante. Smith cita um provérbio pitoresco, de que “o Jack de todos os comércios jamais será rico”, ou seja, aquele que se dedica a muitas atividades é incapaz de se dar bem em todas. E vê com maior espanto o fato de ser uma intervenção governamental que impõe ao produtor agrícola ser um “Jack de todos os comércios”, mesmo quando ele desejasse apenas se manter como um simples e especializado produtor.

Enfim, para Smith, aquilo que ele chama de “política antiga”, que se refere basicamente ao mercantilismo, do qual é tomado como exemplo o estatuto de Edward VI, buscava aniquilar o comércio de grãos, quando, na verdade, a melhor prevenção para que a escassez não se transformasse em fome seria justamente que se deixasse tal comércio fluir livremente.

A tentativa governamental de intervir, por melhor que fossem suas intenções, acabaria gerando efeitos não premeditados indesejáveis, o que agravaria uma crise que, se tivesse apenas fatores naturais como causa, seria administrável, mas com a intervenção

desastrosa do governo passaria a ser nefasta.

Smith ainda falará dos outros três tipos de comércio, que comporiam juntamente com o dos negociadores internos o comércio de grãos como um todo. Com relação ao comércio dos importadores de grãos estrangeiro para consumo interno, também eles seriam benéficos para as pessoas em geral. Isto porque eles contribuem para o imediato suprimento do mercado interno, tendendo a abaixar o preço médio do grãos, “mas não diminuiria seu real valor, ou a quantidade de trabalho que ele é capaz de manter”. O raciocínio de Smith é que, com a saída da moeda e entrada de grãos no mercado interno, estes tendem a diminuir o valor nominal e aquela a subir o poder aquisitivo, pois haveria menos número de moeda em circulação internamente. Assim, a tendência seria que o preço dos grãos caísse nominalmente, mas que o poder aquisitivo deste valor mais baixo pago pelos grãos seria o mesmo do valor mais alto anteriormente pago, pois a moeda se valorizou. Smith admite que, se a importação fosse livre, seria bastante possível que os fazendeiros ganhariam bem menos dinheiro do que ganhavam na época em que escrevia, em que, segundo ele, “importação é na maior parte do tempo efetivamente proibida”. Entretanto, o dinheiro que eles ganhariam seria “de maior valor, compraria mais bens de outras espécies e empregaria mais trabalho”. Sua riqueza, embora fosse expressa em menor quantidade de prata, seria a mesma, e eles não seriam desencorajados a continuar cultivando suas terras. Para Smith, pelo contrário, a moeda valorizada faria com que o preço de outras *commodities* se tornasse mais baixo, gerando uma vantagem competitiva em relação aos demais mercados estrangeiros, o que aumentaria a indústria do país que importou.

Aqui Smith parece ignorar a dificuldade que um país com moeda valorizada teria de realizar exportações. Sendo questão tão óbvia, fica difícil de acreditar que Smith, com seu raciocínio econômico sagaz, não a tenha imaginado, o que mostra talvez certa propensão em querer, primeiro, mostrar a qualquer custo que a liberdade natural, inclusive de exportação e importação, seria o melhor dos mundos; segundo, de convencer os países importadores de que a importação não enfraqueceria sua produção interna, e seria sim também para eles um bom negócio. Esta tentativa de convencimento de que o comércio internacional não era bom só para quem exportava, mas também para quem importava parece ser um ponto fundamental para o projeto imperialista britânico, à época o maior exportador do mundo.

Smith cita em seguida uma norma do estatuto de Charles II, que impunha pesadas taxas na importação de trigo, conforme o preço à época. Segundo Smith, os efeitos seriam

tão perniciosos que, nas poucas vezes em que poderiam ter sido aplicadas estas taxas, tais normas foram suspensas. Não o fossem seria, novamente, o caso de efeito não premeditado negativo de uma ação governamental que visava proteger a produção interna.

O comércio do mercador exportador de grãos para consumo externo, para Smith, embora não contribua diretamente para o suprimento interno, contribui com ele indiretamente. E aqui Smith está abarcando tanto a situação do grupo (iii) (o comércio do mercador exportador de produto interno para consumo estrangeiro) quanto do (iv) (o comércio do mercador importador para nova exportação). Isto porque ambas tendem a, indiretamente, auxiliar no suprimento interno do produto, pois, se não houvesse a possibilidade de exportar os grãos a mais produzidos no país ou para ele importados, sempre haveria o receio do produtor ou importador de produzir ou importar mais do que poderia ser absorvido pelo mercado interno, gerando então o risco de o excedente ser perdido, o que levaria tanto produtor quanto importador a sempre subestimar a absorção do mercado interno, preferindo ter um estoque mais baixo do que poderia ser absorvido ao contrário, um estoque maior, que geraria desperdício e prejuízo. Assim, a possibilidade de exportação, seja de grãos produzidos internamente ou importados e posteriormente exportados, auxiliaria o suprimento do mercado interno de grãos ao incentivar produtores e importadores a não subestimar a capacidade de absorção interna, pois, de qualquer maneira, sempre haverá a válvula de escape da possibilidade de exportação.

Smith cita uma série leis regulando a matéria da exportação, especialmente do estatuto de Charles II, para chegar à conclusão de que “o comércio do negociador exportador era, desta maneira, não só encorajado por um subsídio, mas deixando-lhe muito mais livre do que o do negociante interno”. Smith, entretanto, não vê justificção para essa intervenção governamental de incentivar um em detrimento do outro. Até mesmo porque, para ele, o interesse do negociador interno nunca poderá ser divergente do da população em geral, enquanto o do negociador exportador, em alguns casos, pode ser divergente. Por exemplo, no caso de um país estar passando por uma escassez e o país vizinho por uma fome, o exportador pode se interessar em levar grãos ao país vizinho em quantidades que podem agravar a escassez internamente a seu país, tornando-a até mesmo uma fome. Smith chega à conclusão de que, ao intervir, o governo pretende desincentivar ou proibir a importação e encorajar a exportação, sem notar que, com o primeiro, restringe o suprimento de grãos, mesmo em tempos de escassez, à produção interna, e, com o segundo, a dizer que o mercado interno, mesmo em tempos de escassez, não pode aproveitar a produção interna como um todo. Em ambos os casos, novamente, a intervenção

governamental, embora bem intencionada, tem efeitos não premeditados perniciosos.

9.3.2.1.2 A influência dos efeitos não premeditados em três virtudes diferentes: justiça, prudência e benevolência

Pois bem, a influência dos efeitos não premeditados na avaliação moral da ação pode ser considerada sob o enfoque de três diferentes virtudes.

Primeiramente, pode ser analisado sob o enfoque da virtude da justiça. E aqui se aproveita para fazer um esclarecimento. Ao se vislumbrar que a justiça diz respeito ao mérito ou demérito da ação, ou seja, diz respeito aos efeitos decorrentes da ação, poderia se pensar que os efeitos não premeditados decorrentes dessa ação poderiam ter influência no julgamento moral da ação para Smith. Entretanto, é preciso deixar claro que isso não acontece.

Para Smith, ao se observar a natureza moral humana, se encontrariam os sentimentos morais de ressentimento e punição, que seriam os únicos sentimentos que poderiam ser adequadamente exigíveis pela força. Tais sentimentos apenas seriam adequadamente suscitados no caso de um dano positivo, real e contra pessoas determinadas. Este dano, em si, já é causa necessária e suficiente para que os sentimentos de ressentimento e punição aflorem em nossa natureza humana. E ao se dizer que é motivo suficiente, se quer dizer que não é preciso, para Smith, analisar quais foram os fatos que se desdobraram com relação àquele dano feito. Segundo ele, nossa natureza moral exigiria apenas que se constatasse a ação tendente a este dano, para que a força pudesse ser usada.

A grande preocupação de Smith ao tratar da virtude da justiça é a segurança jurídica. Ele pretende garantir de forma definitiva e imediata que as relações sociais e jurídicas preestabelecidas na sociedade sejam respeitadas, vendo em qualquer ação tendente a violá-las um ato de injustiça que deve prontamente ser reprimido ou punido. Portanto, se Smith deixasse caminho aberto a considerações de efeitos não premeditados da ação, sua teoria da justiça correria o risco de justificar exatamente aquilo que ele mais buscava evitar, a insegurança jurídica das relações preestabelecidas.

Vejamos um breve exemplo: um terreno rural de dimensões latifundiárias que permanece improdutivo e centenas de pessoas com força de trabalho disponível nas redondezas que não possuem terra para cultivar. Se se considerassem os efeitos não premeditados da ação, que Smith tanto defende em outras áreas da filosofia moral, por mais que as pessoas apenas buscassem seu próprio sustento e segurança, produziriam mais

bens, que poderiam alimentar mais pessoas, e gerariam, portanto, maior felicidade geral.

Entretanto, Smith não está disposto a admitir esta abertura no conceito de justiça. Por isso ele se esforça por encontrar um sentimento moral bastante peculiar na natureza humana, o sentimento do ressentimento e da punição. Tal sentimento se importaria apenas em preservar o quadro de relações estabelecidas, julgando dano passível de punição qualquer violação a tal quadro, não havendo qualquer importância nos efeitos benéficos não premeditados desta ação. É por essa razão também que Smith se esforçou tanto, afastando-se neste ponto de Hume, em negar que a causa da justiça fosse a utilidade social. Ele admite que a sociedade tem como causa eficiente a justiça, uma vez que só por meio de sua existência o convívio social torna-se possível. Mas nega que a causa final da justiça seja a utilidade consistente em permitir o convívio social. Se o fizesse, teria que assumir a influência dos efeitos não premeditados da ação na avaliação moral da ação como justa ou injusta, e não estava disposto a pagar este preço, por entender que colocaria em risco a segurança jurídica do quadro das relações sociais preestabelecidas que sua justiça procura exclusivamente proteger.

Passando agora à influência dos efeitos não premeditados em uma outra virtude: a prudência. A respeito disso já se falou anteriormente. Não importa quão egoísta seja a ação do agente, é possível que de tal ação decorram efeitos não premeditados benéficos à sociedade. E, segundo Smith, eles devem ser considerados na avaliação moral da conduta. Assim, o padeiro, o cervejeiro ou o açougueiro que desempenham prudentemente sua atividade econômica, embora em nada se importem com a felicidade geral que tal atividade pode gerar, acabar por desempenhar uma ação meritória do ponto de vista moral, sendo, portanto, virtuosa. Aqui Smith está provavelmente querendo responder aos herdeiros do humanismo cívico que viam no comércio uma fonte de corrupção, por não se encontrar a espada fincada na terra, em uma alusão da propensão que um proprietário rural teria em pegar em armas para defender o seu país, enquanto o comerciante, com suas propriedades móveis, poderia se mudar sem se importar com o destino da pátria. Smith está dizendo, ainda, que não é só a ação intencionalmente destinada ao bem público que pode ser considerada virtuosa, pois também uma ação motivada por egoísmo poderia gerar benefícios públicos. Entretanto, como se viu, Smith tem dificuldade para explicar a confluência de ações virtuosas egoístas e o benefício geral da sociedade. E isto porque já não conta com a motivação como critério da ação virtuosa e nem com o bem comum como finalidade racional-prática. É então que ele precisa explicar esta confluência com uma coincidência (ou propósito divino) da natureza, criando o artifício da “mão invisível”. Em

duas das três passagens em que é citada a “mão invisível” na obra de Smith, uma em WN (IV.ii.9) e outra em TMS (VI.i.10), tal citação feita no contexto da explicação do benefício social da prudência.

Por fim, a influência dos efeitos não premeditados na virtude da benevolência mostra-se claramente na política econômica de não-intervenção governamental e de liberação do comércio sem entraves ou tentativas de promover direcionamentos de riquezas. Para Smith, quaisquer destas tentativas seriam frustradas pela constatação de que os seres humanos têm princípio de movimento próprio, não podendo ser controlados como peças de xadrez em um tabuleiro. O governante que o tentasse fazer correria o sério risco de causar efeitos não premeditados maléficos à sociedade, não importa quão bem intencionada tenha sido sua motivação. Aqui, como já se disse, o adversário político é o mercantilismo. Por tabela, ainda pretende se diminuir a margem de manobra para atuações governamentais corruptas, visto que, interferindo menos, menor poder de influência poderia o governo causar.

Não há dúvidas de que, neste ponto, a descoberta que Adam Smith promove com sua teoria dos efeitos não premeditados das ações é muito importante para a nascente ciência econômica, especialmente no que ficaria mais tarde conhecida como *eficiência alocativa dos recursos produtivos*. Uma intervenção governamental que não considere a possibilidade de efeitos colaterais pode, e geralmente costuma ser, desastrosa em termos econômicos.

Aqui, entretanto, um contra-argumento deve ser sopesado. Já se disse que, com relação à causa da distribuição, ela foi absorvida por uma lógica da eficiência produtiva, sendo devida unicamente ao fato ontológico de que o exercício da prudência faz com que ocorra a produção de excedente. A causa ou razão de ser da distribuição deixa, assim, de ser uma exigência deontológica das relações sociais e passa a se firmar em um fato ontológico, que geralmente ocorre, mas não necessariamente. Agora, passando da causa à maneira como é desejável moralmente que ocorra a distribuição, se vê uma nova ingerência do campo econômico. No âmbito individual do proprietário da produção excedente se viu no item passado que não ocorre essa ingerência. Entretanto, com relação a uma possível intervenção pública na forma de distribuição, que poderia ser moralmente desejável para, em distribuições futuras (pois em relação às passadas seria injustiça punível), as pessoas que por determinado critério merecessem (por necessidade da fome, como no exemplo da crise dos grãos de 1760) pudessem ter a si distribuída certa quantidade do excedente. Entretanto, novamente aqui entra o critério da eficiência

produtiva, a intervir sobre aspectos distributivos que não necessariamente deveriam estar inscritos sob a lógica meramente econômica. O problema é que o argumento da eficiência não entra como uma ponderação, em que outros argumentos de outras ordens de conhecimento também devessem ser levados em consideração. Ele entra com uma pretensão de exclusividade que pode gerar com que milhares de vidas sejam ceifadas, como ocorreu de fato na crise dos grãos, a fim de que uma futura eficiência produtiva seja garantida e otimizada.

É por isso que aqui se invoca a afirmação de Fleischacker pela última vez para mostrar seu equívoco. Como se disse, ele afirma que a noção moderna de justiça distributiva “invoca o Estado para garantir que a propriedade seja distribuída por toda a sociedade de modo que todas as pessoas possam se suprir com um certo nível de recursos materiais” (FLEISCHACKER, 2006, p. 8) e, mais adiante, diz que a filosofia moral de Smith é uma das responsáveis por dar origem à “noção moderna de justiça distributiva” (FLEISCHACKER, 2006, p. 98).

Em primeiro lugar é preciso dizer que, para que a justiça seja distributiva, é preciso que o critério distributivo seja geométrico. Assim, já é questionável a noção de justiça distributiva de Fleischacker, que afirma que “todas” as pessoas deveriam receber determinada quantidade de recursos materiais. Entretanto, é preciso se notar, esta não é uma barreira intransponível. Isto porque o necessário na justiça distributiva é que a lógica seja geométrica, mas é possível que o resultado seja, coincidentemente, igual ao da igualdade aritmética. Da mesma maneira que em uma sociedade que possua quatro sócios, cada um com 25% das ações, caso haja distribuição as porções serão idênticas, é possível que isso ocorra nos demais casos de distribuição. Assim, por si só, o critério de dar a todas as pessoas uma mesma porção (como nas políticas públicas universalistas) não é impeditivo de que a lógica tenha sido de igualdade geométrica.

O equívoco, entretanto, é entender que Smith estava atribuindo uma lógica de justiça a esta distribuição de bens. Como se viu, a razão de existência dessa distribuição é ontológica, e não deontológica. A distribuição pode e provavelmente ocorrerá caso haja eficiência produtiva e geração de excedente. Entretanto, não há nenhuma exigência jurídica e nem mesmo moral de que tal distribuição deva ocorrer.

E mesmo quando gerada a produção de excedente, a lógica ainda não é distributiva, porque, (i) no caso do indivíduo, não há critério racional de distribuição, podendo ele deixar o excedente conforme seus círculos de simpatia o indicarem; e (ii) no caso do Estado, é moralmente desejável que ele não intervenha com qualquer tentativa de

direcionamento da distribuição, pois prejudicará a eficiência produtiva e novas distribuições. Neste último caso, novamente, os temas distributivos encontram-se sob ingerência lógica exclusiva de um campo que até então lhes era estranho, o campo econômico e sua lógica ontológica da eficiência produtiva.

9.3.3 Da benevolência universal

Como se disse anteriormente, Smith divide a seção em que trata da benevolência em três capítulos, um que diz respeito à benevolência entre os indivíduos, outro, à benevolência em relação às sociedades e o terceiro que diz respeito à benevolência universal. Enquanto o primeiro trata dos critérios morais que seria desejável que fossem respeitados pelo proprietário da produção excedente, o segundo diria respeito mais propriamente à ciência do legislador, isto é, à maneira como o verdadeiro governante, como “homem de espírito público” deveria agir para que, ao mesmo tempo: (i) não promovesse mudanças radicais nas futuras distribuições, para que não desequilibrasse a conformação dos poderes das diversas sociedades e ordens que compõem o Estado, sob pena de colocar em risco não só a prosperidade, mas a própria conservação deste Estado; (ii) não interferisse desastrosamente nas relações de produção e de troca, sob pena de prejudicar a eficiência produtiva, e com ela a criação de futuras produções excedentes que seriam objeto de novas distribuições.

Seguindo esta lógica, o terceiro capítulo, tratando-se de um círculo de simpatia mais amplo e mais distante, diz respeito às relações internacionais. Como se viu, de acordo com a obra de Forman-Barzilai, “Adam Smith e os círculos da simpatia” (“Adam Smith and the circles of sympathy”), o cosmopolitismo smithiano deve ser buscado na aproximação entre as nações pelo comércio e no conceito de justiça, mas não na concepção da virtude de benevolência. Não parece ser coincidência que a aproximação entre as nações por meio do comércio seria a principal maneira de o império britânico aumentar seus lucros — e que o conceito universal de justiça, reduzida ao seu aspecto de justiça distributiva, seria a maneira de se garantir o lucro, por meio do cumprimento dos contratos firmados, que teriam então uma lógica internacionalmente aceita. Na distribuição das riquezas conquistadas, entretanto, a lógica cosmopolita é deixada de lado, sendo, na verdade, invertida.

A redação do curto capítulo (contém apenas três páginas), a respeito da benevolência universal chega a causar espanto pelos ares que adquire. Inicia-se dizendo

que, “embora nossos eficazes bons serviços raramente possam ser estendidos para qualquer sociedade mais ampla do que nosso próprio país, nossa boa vontade não está circunscrita por nenhuma fronteira, e pode, pois, abarcar a imensidão do universo” (*TSM*, VI.ii.3.1). Parece, então, que Smith sugerirá alguns critérios morais pelos quais seria desejável, embora não exigível, que a benevolência (e, portanto, a distribuição) fosse feita em âmbito mundial ou universal. Mas, em seguida, seu discurso ganha tons profundamente religiosos, apelando para uma beneficência divina que é a única capaz de cuidar dos homens. Com exceção deste primeiro parágrafo que foi em parte citado, todos os outros cinco parágrafos que compõem o capítulo passam a se referir à providência divina como a responsável pela felicidade da humanidade em geral. Vejamos alguns trechos destes parágrafos:

Essa benevolência [a benevolência universal humana], por mais nobre e generosa que seja, não pode constituir a fonte de uma felicidade sólida para um homem que não esteja plenamente convencido de que todos os habitantes do universo, os mais mesquinhos e os mais superiores, estão sob o cuidado e a proteção imediatos do grande Ser benevolente e onisciente que dirige todos os movimentos da natureza, e que está determinado, pelas suas próprias inalteráveis perfeições, a sempre manter nela a maior quantidade possível de felicidade. Ao contrário, para essa benevolência universal, a mera suspeita de um mundo órfão deve ser a mais melancólica de todas as reflexões, qual seja, o pensamento de que todas as regiões desconhecidas do espaço infinito e incompreensível possam estar ocupadas com nada mais, senão com interminável miséria e desventura. Todo o esplendor da maior prosperidade jamais poderá iluminar a tristeza com que uma ideia tão terrível deve necessariamente obscurecer a imaginação; tampouco a dor da mais aflitiva adversidade jamais poderá secar num homem sábio e virtuoso a alegria que necessariamente brota da convicção, habitual e profunda, quanto à verdade do sistema contrário. (*TSM*, VI.ii.3.2)

Como se vê, com relação à benevolência universal e, consequentemente, à distribuição internacional dos bens, o trabalho fica todo a cargo de Deus. Aqui, querendo se valer da filosofia estoica que havia acabado de subverter, Smith passa a fazer um discurso conformista, no sentido de que os seres humanos devem estar dispostos a sofrer infortúnios por saber que, Deus estando no controle, o seu infortúnio (e de seus amigos, sua sociedade e seu país) se justificariam pela prosperidade de um todo maior.

A todo momento o homem sábio e virtuoso está disposto a sacrificar seu próprio interesse particular ao interesse público de sua própria ordem ou sociedade. Ademais, a todo momento está disposto a que o interesse de sua ordem ou sociedade seja sacrificado ao interesse maior do Estado ou da Soberania da qual é apenas parte subordinada. Deveria, pois, estar igualmente disposto a que todos esses interesses inferiores fossem

sacrificados ao interesse maior do universo, ao interesse da grande sociedade de todos os seres sensatos e inteligentes, dos quais o próprio Deus é administrador e diretor imediato. Se está profundamente marcado pela convicção habitual e plena de que esse Ser benevolente e onisciente não pode admitir em seu sistema de governo nenhum mal parcial que não seja necessário para o bem universal, deve considerar todos os infortúnios que possam se abater sobre ele, seus amigos, sua sociedade ou seu país, como necessários para a prosperidade do universo, e, portanto, como algo a que não apenas deveria se submeter com resignação, mas como algo que ele próprio, se conhecesse todas as relações e dependências das coisas, deveria ter desejado sincera e devotadamente. (*TSM*, VI.ii.3.3)

Como se disse lá atrás, ao se tratar da apropriação de Smith da filosofia estoica, o argumento de que o sofrimento de uma parte necessariamente é causa da prosperidade de um bem maior só pode ser entendido de acordo com a teoria da causalidade estoica de que há uma causa universal única. Os estoicos teriam dispensado aquilo que alguns chamaram de “multidão de causas” em Aristóteles (KENNY, 2010, p. 154), e teriam se restringido à causalidade eficiente, afirmando que haveria apenas uma mesma rede causal que seria responsável por todos os eventos ocorridos. Isto porque ela seria não só única, mas também determinística, no sentido de que, uma vez dada a causa, o efeito necessariamente ocorreria. Assim, dada essa rede ou cadeia única e inevitável de causalidade, um evento depende do outro, de maneira inexorável. Como os estoicos acreditavam que uma sabedoria divina comandava o universo, eles entendiam que essa cadeia única e inescapável de eventos era o melhor dos mundos possível. Assim, todo sofrimento das partes era justificado pela prosperidade de um todo maior, devendo cada um resignar-se em seu sofrimento e o suportar em alegria por estar contribuindo para a prosperidade do universo.

Aqui é preciso um comentário sobre essa tentativa de novamente adotar a filosofia estoica por Smith. Em primeiro lugar, o parágrafo acima transcrito está sujeito ao mesmo problema de coerência que já se havia comentado acima sobre o exemplo do “filho de pobre” que deseja a “ilusão das riquezas”. Smith transita entre a necessária, útil e desejável busca pelos bens materiais, tendo inserido toda a sua filosofia moral em uma lógica da primazia dos bens da eficácia, e, vez ou outra, quando tem que justificar o sacrifício de alguns (muitas vezes de uma maioria esmagadora), volta a este discurso de resignação, de acordo com o qual haveria uma outra ordem de bens que deveriam ser buscados, apontando para uma resignação que, em sua filosofia moral, baseada nos sentimentos morais que ele mesmo aponta, não encontra justificação.

Agindo assim, ele comete o mesmo erro lógico acima descrito do estoico Crisipo, ao responder ao argumento do preguiçoso, levantado contra o determinismo estoico. Tal

argumento dizia que, se tudo estava determinado, então não haveria motivo algum para se fazer o que quer que fosse, pois o que tinha que ser, será. Crisipo então tenta diferenciar entre fatos simples e complexos, sendo primeiros inescapáveis (como a frase “Sócrates vai morrer tal dia”), e os segundos dependentes de uma condição (por exemplo, “Laio conceberá o filho Édipo”, que somente poderia ser verdade se Laio fizesse sexo com sua esposa). Entretanto, esta distinção se mostra totalmente incoerente, pois todos os fatos podem ter inúmeras concausas (Sócrates morrer em tal dia, por exemplo, exige que ele não morra antes por inúmeras possíveis causas).

Ou seja, como Crisipo, Smith ora quer aceitar o fatalismo de um destino e que nos resignemos a ele com toda alegria no coração, ora quer que nos lancemos avidamente atrás dos bens da eficácia, a fim de que os desejos naturais adequadamente suscitados nos seres humanos sejam satisfeitos. Normalmente, sua escolha de uma ou outra postura não é exatamente aleatória, estando ligada aos interesses econômicos e políticos que procurava defender.

Além dessa incoerência marcante, o grande problema que se vê é a questão do livre-arbítrio, herdada duplamente, de um lado, da causalidade determinística estoica, e, de outro, da teoria da ação hobbesiana (de racionalidade como um instinto mais complexo) e da epistemologia moral dela decorrente (de um Lord Kames, por exemplo). Na verdade, as duas heranças têm uma causa em comum: submeter todas as relações de causalidade às causas eficientes. Não há espaço para a liberdade na lei da causação universal estoica, com sua imposição exclusivamente fisicista de que “toda causa é um corpo que, pela ação de outro corpo, dá origem a algo incorpóreo” (KENNY, 2010, p. 154). Só há espaço para a interação entre corpos, e este não é o ambiente semântico em que é possível a atuação do livre-arbítrio. Da mesma maneira, ver as ações humanas como meros instintos hipercomplexificados também não permite a liberdade humana, que só é possível quando se percebe que entre instinto e razão há uma diferença que deve ser encontrada justamente no campo da significação, que permite ao ser humano atribuir significados, logo, finalidades, às coisas. Somente com causas finais é possível ao ser humano se apropriar de sua liberdade.

E é justamente a falta desta liberdade que faz com que Smith alterne entre duas posturas incoerentes, sendo que em nenhuma delas se encontra a liberdade. A primeira é ter que atribuir a causa final a alguma causa eficiente sobrenatural, como todas estas citações que temos visto do capítulo da benevolência universal, mas da qual esta próxima parece ser a mais emblemática:

A ideia desse ser divino, cuja benevolência e sabedoria fabricaram e conduziram desde toda a eternidade a imensa máquina do universo para que produzisse, em todos os tempos, a maior quantidade possível de felicidade, é sem dúvida de longe o mais sublime de todos os objetos da contemplação humana. Em comparação a este, qualquer outro pensamento mostra-se necessariamente insignificante. (*TSM*, VI.ii.3.5)

A segunda é fazer com que os seres humanos estejam condenados a perseguir por instinto (ou outro nome que se queira dar, *emoções*, *sentidos*, *sentimentos*) os objetos que naturalmente lhe suscitam o desejo ou a fugir dos que lhe causam aversão, sem poder se atribuir finalidades. Assim, o ser humano fica condenado à busca incansável por bens de eficácia, sem realizar que é nos bens da excelência que pode ser encontrada a verdadeira felicidade, sendo que até mesmo a busca pela espiritualidade pode não ser mais uma prisão causal, mas o exercício de uma liberdade racional prática. Por excelência.

CONCLUSÃO

A partir do século XVII surge a necessidade de que o direito escocês se organizasse e se modernizasse. É possível atribuir esta necessidade a duas causas. Primeiramente, houve um crescimento vertiginoso dos litígios judiciais na Escócia (o que, na verdade, é tanto causa como consequência da modernização). Além disso, desde pouco antes da unificação das coroas inglesa e escocesa na pessoa de James VI e I (1603), a Escócia se sentiu ameaçada de ser absorvida cultural e politicamente pela vizinha Inglaterra, o que fez com que ganhasse força uma “consciência nacional”, antes pulverizada pela sociedade, de que a Escócia se tratava de uma entidade autônoma. O aprofundamento desta consciência nacional escocesa se daria, então, em contraste aos valores e instituições ingleses, que, acreditava-se, ameaçavam extinguir os valores e instituições tipicamente escoceses.

Assim, foi natural que os primeiros juristas responsáveis pela modernização do direito escocês (os autores institucionalistas) a baseassem no direito e na filosofia moral continental, em contraposição ao direito e filosofia moral insular inglesa. Foi o que ocorreu com o principal representante destes modernizadores, Lord Stair (1619-1695). Em seu “The Institutions of the Law of Scotland”, Stair deixa claro seu apreço pela *Civil Law* do direito romano, entendendo que seria da racionalidade dos ordenamentos jurídicos, e não da autoridade do Estado ou da força dos costumes, que o direito extrairia sua legitimidade. A racionalidade referida por Stair, embora tenha uma forte influência da filosofia agostiniana, tinha um elemento bastante caro à tradição aristotélico-tomista: a teleologia das instituições sociais. Tal teleologia importa entender que, tendo sido as instituições sociais concebidas com vistas a uma causa final, é de acordo com tal causa final que elas podem ser avaliadas.

Entretanto, mesmo no pensamento de Stair, já havia um prenúncio das mudanças que ocorreriam em tal concepção das instituições sociais. Prenúncio este que pode ser percebido, de forma mais clara, na influência que a jurisprudência natural de Grócio exerceu sobre a teoria da justiça de Stair. Um dos principais indícios desta influência é a identificação da autoridade pública como sendo quase que exclusivamente a responsável pela realização da justiça distributiva. Outro prenúncio de mudanças, embora aqui haja certo afastamento da jurisprudência de Grócio, é a própria concepção de justiça distributiva de Stair, entendida como a distribuição de recompensas aos virtuosos e punições aos viciosos. Vê-se que, já em Stair, a lógica da justiça distributiva é acentuadamente

aproximada da lógica comutativa, em que o que se procura é somente o restabelecimento de um equilíbrio prévio rompido, e não a distribuição e redistribuição proporcional de bens e estados na sociedade.

A geração seguinte à de Stair conheceu, em 1707, o Ato de União entre as nações inglesas e escocesas. A influência inglesa passou, então, a ser mais forte e o debate político-filosófico foi, em certa medida, unificado. Nesta geração, o pensamento de Gershom Carmichael (1672-1729) constitui um ponto de transição muito interessante. Carmichael ganhou fama internacional por ser um dos grandes comentadores de Pufendorf, que, por sua vez, era um dos principais representantes da jurisprudência natural continental de sua época. Entretanto, ao se analisar a teoria do conhecimento e da ação de Carmichael, constata-se uma forte influência do empirismo de John Locke. Assim, ao se analisar boa parte das interpretações, discordâncias e críticas feitas por Carmichael à obra de Pufendorf, pode-se verificar que sua leitura realizou um filtro “lockeano” na jurisprudência natural continental.

Claro que a influência de Locke não era absoluta, e em muitos momentos se percebe o apego de Carmichael às instituições tipicamente escocesas. Como manifestações deste apego, podem-se notar dois exemplos. O primeiro seria a insistência de Carmichael em entender as ações humanas internas (atos mentais) como uma operação ativa da mente, e não como uma operação meramente passiva. Isto conferiria a possibilidade de avaliação moral das ações humanas, não só por sua externalização, como queria Pufendorf, mas também por sua intenção. E seria justamente na internalidade da mente que se encontraria a liberdade humana.

O segundo exemplo de apego de Carmichael às instituições escocesas seria que, valendo-se do conceito de direito de Pufendorf (“uma ordem pela qual um superior obriga alguém que a ele está sujeito a conformar suas ações a suas prescrições”), Carmichael empresta-lhe uma concepção bastante particular do termo “superior”, entendendo-o como aquele que possui boas razões em suas ordens. Com isso, diminui enormemente o caráter voluntarista da concepção de direito de Pufendorf. Nestes dois exemplos, pode-se ver, há uma tentativa de manter um critério de racionalidade prática que permita um ponto crítico racional externo às relações sociais e políticas vigentes.

Por outro lado, a escolha epistemológica de Carmichael pelo empirismo lockeano o leva a uma concepção de conhecimento antiessencialista. E a negação de uma essência (que Carmichael chama de definição real) se estenderia, inclusive, àquelas substâncias modeladas ou projetadas pelo próprio ser humano (das quais as instituições sociais seriam

exemplos). Desta maneira, qualquer noção de causalidade final ficaria bastante prejudicada em seu sistema filosófico.

Por fim, a crítica de Carmichael à concepção de propriedade e de apropriação individual dos bens comuns de Pufendorf (crítica esta também baseada em Locke), o leva a entender que haveria uma fronteira naturalmente dada — e não consensualmente estabelecida, como queria Pufendorf — entre os bens dotados ao ser humano em comunhão positiva (em que o domínio de uma coisa pertenceria a mais de uma pessoa, sem divisão) e em comunhão negativa (em que a coisa estaria publicamente disponível a qualquer um). Para Carmichael, apenas por exceção as coisas seriam entregues à humanidade em comunhão positiva, caso houvesse: (i) a impossibilidade de exaurimento da coisa por seu uso e (ii) a desnecessidade de qualquer trabalho humano para seu uso. Com isso, ao ampliar e naturalizar a comunhão negativa dos bens, Carmichael se aproxima muito da teoria da apropriação pelo trabalho de Locke. A possibilidade de reconhecimento de comunhões, que ensejariam a aplicação da justiça distributiva, é assim reduzida drasticamente em sua filosofia moral.

Da mesma maneira que em Carmichael, também na filosofia moral de Hutcheson podem ser encontrados elementos transitórios, que ora indicam a influência filosófica de valores e instituições ingleses, ora apontam para uma tentativa de manter aspectos ligados às instituições tradicionais escocesas. Buscando se contrapor à confusão entre vício e virtude promovida por Mandeville, Hutcheson procurará fixar tal distinção em critérios seguros. E, para tanto, se deixará influenciar, de duas maneiras distintas, pelo pensamento de dois ingleses: Lord Shaftesbury e Richard Cumberland. Por um lado, Shaftesbury influenciará sua epistemologia moral, de forma que o julgamento estético seria tomado por Hutcheson, como antes o fora por Shaftesbury, como paradigma da maneira pela qual a natureza humana realiza, em geral, avaliações sobre os objetos. Da mesma maneira que as avaliações estéticas, também os julgamentos morais ocorreriam, segundo eles, pela imediata apreensão dos dados sensíveis por nossos sentidos. Por outro lado, a influência de Cumberland se dará na concepção de virtude de Hutcheson, identificando-a com uma espécie de benevolência universal, em que qualquer motivação egoística, que deixasse traço de interesse pessoal do agente em sua ação, diminuiria o mérito, ou melhor, “a beleza moral” da ação.

Em sua epistemologia moral, Hutcheson retira qualquer elemento de racionalidade prática na avaliação das ações humanas. Ao atribuir ao sentido moral reflexivo a capacidade para apreender imediatamente a moralidade ou imoralidade de uma ação,

Hutcheson não deixa espaço para a atuação de uma racionalidade. Sua concepção de racionalidade é bastante restrita. Para ele, o entendimento seria composto apenas pelos sentidos (ou sensos) e pelo raciocínio. O primeiro apreenderia as qualidades dos objetos e situações imediatamente, e, o segundo, seria responsável apenas por calcular os meios que deveriam ser usados para se alcançar com maior sucesso os fins já dados naturalmente pelos sentidos. A motivação da ação humana estaria toda no campo da vontade, com as paixões calmas (desejo e aversão) levando o ser humano a fazer aquilo que mais contribuiria para sua felicidade, e as paixões veementes o desviando deste caminho. É precisamente neste ponto, em que Hutcheson pretende colocar em contraposição duas espécies de paixões (as calmas e as veementes), que a fraqueza de sua epistemologia se torna mais explícita. Por não estar disposto a aceitar, em suas conclusões morais, o ceticismo decorrente de tal epistemologia, Hutcheson precisa apelar para uma espécie de paixão racional que leve o homem a buscar sua finalidade, a felicidade. Mas tal postura teleológica não está mais disponível a Hutcheson, uma vez que ele adotou o emotivismo moral. Para tentar recobrar esta dimensão teleológica, ele usa o termo “razão” de forma equívoca, atribuindo-o às paixões calmas, para diferenciá-las da atuação obscurecedora das paixões veementes. A equivocidade do uso do termo “razão” mostra o caráter transitório da filosofia moral de Hutcheson, consubstanciado em sua incoerência de querer adotar uma epistemologia, mas alcançar conclusões morais não pertinentes a tal epistemologia.

Sua concepção de virtude será o exemplo mais claro desta incoerência. Hutcheson entenderá que a virtude não pode estar baseada na busca de interesses do agente moral, mas sim deve estar voltada para a contribuição da ação para uma felicidade geral. Entretanto, é difícil justificar essa concepção ao se dizer que o ser humano só age pela vontade e só conhece o bem e o mal pelos sentidos. A imediatez da moralidade não abriria o espaçamento racional prático para que o desejo egoístico do ser humano fosse afastado em prol de uma finalidade comum maior. Hutcheson defende uma concepção de virtude baseada na benevolência, sendo que qualquer traço de motivação egoísta mancharia a qualidade virtuosa de uma ação. Entretanto, para que houvesse coerência com o sensualismo moral por ele adotado, a própria ideia de motivação já não estaria mais acessível à sua filosofia moral, pois, se quem diz o que é bem ou mal são os sentidos, e quem motiva a ação humana é a emoção, a motivação já não se encontra como critério avaliativo moral. Ao pretender negar o ceticismo moral, mas adotar uma epistemologia que coerentemente levaria a este ceticismo, Hutcheson deixou uma herança ambígua a seus herdeiros intelectuais. Uma bifurcação foi a eles aberta: ou eles escolhiam suas conclusões

morais e abandonavam sua epistemologia — que foi o que fizeram Dugald Stewart e Thomas Reid —, ou eles abandonavam suas conclusões morais (e com elas sua concepção de virtude) e radicalizavam a sua escolha epistemológica — que foi o que fizeram David Hume e Adam Smith.

Outro filósofo escocês, apenas dois anos mais novo que Hutcheson, já não teve tanto problema em aceitar as consequências céticas das conclusões morais em que o emotivismo necessariamente desaguava. Trata-se de Lord Kames (1696-1792). Em sua longa vida, quase centenária, Kames teve oportunidade de acompanhar praticamente toda a modernização do direito e da filosofia moral escocesa da qual se tem falado. E ele adotou a epistemologia do emotivismo moral com toda a força de sua coerência. Entretanto, trata-se de uma tarefa difícil para alguém que pretenda falar sobre filosofia moral levar às últimas consequências a teoria da ação baseada exclusivamente nas emoções e a avaliação moral baseada unicamente nos sentidos ou sensos corpóreos. O preço a ser pago pela coerência por Kames foi o da liberdade humana.

Para Kames haveria duas motivações que levavam o ser humano a agir, o amor-próprio, que levaria o indivíduo à felicidade, e as paixões e apetites, que poderiam ou não levá-lo à felicidade. Ambas, entretanto, seriam abarcadas por um princípio maior, o princípio da simpatia, que faria com que emotivamente o ser humano nem sempre desejasse seu próprio bem, mesmo que agindo apenas de acordo com o seu amor-próprio. Tal princípio sempre coordenaria as ações humanas. Mas, agindo assim desta maneira determinística, o princípio da simpatia não deixaria qualquer espaço para o livre-arbítrio humano. Seria uma condição de nossa natureza, uma condição física, praticamente, que nos levaria necessariamente a agir de acordo com tal princípio. Kames entende que “o Autor da natureza” não poderia deixar ao arbítrio do ser humano aplicar ou não o princípio da simpatia. Isto porque tal princípio seria pré-condição de convivência social, consistindo no “cimento da sociedade”, sendo caro demais para ser deixado ao arbítrio do ser humano. Assim, afirmando a necessidade da atuação do princípio da simpatia, Kames rejeita a liberdade humana. Para ele, aliás, nem mesmo Deus, que governa todo o universo, agiria conforme seu puro arbítrio. Ele Também teria se imposto regras fixas e imutáveis, sendo que não haveria no mundo (tanto físico quanto moral) espaço para contingências. Nossa impressão de agirmos livremente seria apenas uma ilusão, um simulacro de liberdade, pois as cartas estariam, desde sempre, já dadas.

Em que pese toda a coerência de Kames, as consequências de tais postulados para uma filosofia moral são desastrosas. Em primeiro lugar, não havendo espaço para a

liberdade, torna-se impossível a aceitação da responsabilização moral. Se o agente que comete um erro, não o faz por culpa própria, mas por ser uma engrenagem física em um sistema que já estava determinado, desde o ponto de partida, a passar por aquela situação, não há como se responsabilizar tal agente. A solução apontada por Kames deixa muito a desejar. Ele afirma que, embora as causas atribuídas cotidianamente às ações sejam ilusórias, é útil que se mantenha tal ilusão em funcionamento. Assim, entregando-se à ilusão da liberdade o ser humano permaneceria responsável moralmente. Mais adiante, nos seus anos finais de vida, Kames ainda tenta atrelar a responsabilização moral à identidade pessoal, mas novamente a saída para o problema do livre-arbítrio mostra-se muito insatisfatória.

Pois bem, este é o ponto do debate filosófico moral escocês em que Smith o recebe. Partindo de uma amálgama agostiniana e aristotélica, as instituições tradicionais escocesas buscaram se modernizar frente à ameaça de sua incorporação pela cobiçosa vizinha Inglaterra. Para tanto, vale-se da jurisprudência natural continental, estando já ali presente uma identificação quase completa entre autoridade pública e qualquer dimensão coletiva. Além disso, ao longo da primeira metade do século XVIII, diversos pensadores escoceses sofrem e incorporam uma paulatina influência da filosofia moral e do direito inglês. Isto se deu em um momento inicial com a leitura realizada por Carmichael da obra de Pufendorf, em que se constatou um filtro lockeano à jurisprudência continental. E, em um segundo momento, com a influência epistemológica de Lord Shaftesbury na filosofia moral de Hutcheson, fazendo com que a avaliação estética se tornasse o paradigma de avaliação da natureza humana, pelo que se entendeu que haveria um senso moral semelhante ao senso estético. Por fim, tal epistemologia é levada ao limite por Lord Kames, com sua visão radicalizada do princípio da simpatia, gerando fortes problemas de aceitação de sua filosofia moral, para a qual a liberdade é uma mera ilusão.

É preciso notar, entretanto, que desde o início do século XVIII o Ato de União (1707) já havia feito com que a ameaça inglesa deixasse de ser considerada propriamente um risco. Se havia um risco, agora, era um risco interno, de contrabalanceamento de poderes dentro de uma mesma nação. O debate político, então, passou a ser de interesse comum entre ingleses e escoceses, e, embora a participação política escocesa não tivesse muito espaço, houve uma tentativa de compensação no campo do debate intelectual, especialmente da filosofia moral. Assim, filósofos escoceses ligados à Inglaterra, como Hume e Smith, buscaram responder os desafios ingleses como se fossem — e de fato eram, em certa medida — comuns.

O debate inglês de fins do século XVII e quase todo o século XVIII girou, basicamente, em torno de dois problemas: a corrupção e o facciosismo. Na verdade, ambos tinham uma raiz comum, o longo governo de Walpole. Uma delicada aliança se formou entre diversas ideologias político-econômicas que pouco mais tinham em comum que o inimigo a ser batido. E a busca por coesão desta aliança encontrou no conceito de virtude, como antípoda da corrupção, um elemento de sustentação. A discussão toda girava em torno do equilíbrio da Constituição e da independência dos diversos componentes sociais e políticos do Estado. A corrupção enfraqueceria justamente esta independência, ao tornar diversos elementos da sociedade subservientes ao Poder Executivo, buscando a ele se alinhar para poder gozar das benesses de sua patronagem.

Neste debate político, houve uma apropriação neo-harringtoniana do conceito de virtude, remetendo ao humanismo cívico, e de certa forma revivendo um debate do século anterior. Em tal formulação da concepção de virtude — vista, sobretudo, como interdependência —, a propriedade imóvel era tida como a garantia da independência (com a espada cravada na terra para a defesa do país), e o crédito público, em um primeiro momento, e o comércio e a propriedade imóvel, em um segundo, vistos como os inimigos que contaminavam com corrupção aquilo que tocavam. A mobilidade da propriedade era vista como um risco à independência do país, visto que não havia garantia de que o proprietário de bens móveis não abandonaria a nação em guerra, levando consigo suas propriedades. O crédito público, por sua vez, era visto como fonte geradora de uma interdependência temerária entre governo e um setor da sociedade, corrompendo-os duplamente, por dependerem um do outro.

Aos defensores desse ideário político, a sociedade comercial gerava o mal-estar da insegurança, por não se encontrar uma base sólida, com base na qual as relações sociais e políticas ocorreriam. A defesa da aspereza de uma sociedade baseada no cidadão-guerreiro tornava-se um levante contra a especulação crescente de um setor financeiro e comercial cuja lógica parecia ser muito aérea, como reflexo de um anseio social pela retomada de critérios seguros, ainda que arcaicos, de racionalidade. Entretanto, mesmo os mais ardorosos defensores deste ideário político encontravam-se em dificuldade para sugerir um modelo alternativo social, político e econômico de fato viável, dadas as comodidades alcançadas pela sociedade comercial a que toda sociedade inglesa já se havia acostumado. A sociedade comercial inglesa passava, assim, por uma espécie de crise de consciência.

É então que a experiência recente dos escoceses tornou-se muito útil ao debate político inglês. Animados com o ingresso cada vez mais acentuado na sociedade comercial,

e tendo em perspectiva que a sociedade de cidadãos-guerreiros não seria muito diferente do cenário nada animador ainda encontrado nas *Highlands* da Escócia, os filósofos escoceses ingressaram no debate político pela porta da filosofia moral que havia sido aberta pelo neo-harringtonianismo.

Assim, o fenômeno do iluminismo escocês, sempre reconhecido como tão surpreendente, e que sem dúvida ajudou a conformar o mundo moderno tal como o conhecemos, deve-se a uma certa conjunção de fatores. De um lado, foi propiciado pelo brilhantismo de algumas gerações de pensadores escoceses. Por outro, pela possibilidade da discussão política, econômica e social se dar exatamente na discussão em torno do conceito de virtude — e de sua antípoda, a corrupção —, sobre o qual a filosofia moral escocesa já vinha se debruçando há mais de um século, com o afinco de quem vê sua nação depender da formulação adequada de tal concepção. E, por fim, a possibilidade de a Escócia traduzir as ideias políticas e filosóficas continentais à lógica da filosofia moral e do direito insular. Tendo a modernização das instituições escocesas, quase cem anos antes, sido feita em referência a este basal institucional continental, o filtro de influência inglesa em tais ideias foi paulatino, de maneira que a Escócia serviu como uma espécie de laboratório em que, ao longo do tempo, os conceitos continentais puderam ser depurados para serem aproveitados na lógica insular inglesa. É nesta conjunção de fatores que se encontra boa parte da explicação do florescimento do iluminismo escocês, bem como da inacreditável influência por ele exercida internacionalmente.

E é este o cenário no qual Smith precisaria desenvolver sua filosofia moral para contribuir decisivamente com a invenção do mundo moderno. Problemas a serem enfrentados não faltavam, e muitas vezes a solução de um levava ao agravamento de outro. De um lado, a corrupção em forma de patronagem governamental, crédito público e exército permanente, todos estes vistos como ameaças à independência. Quase sempre estes problemas eram atrelados ao longo governo de Walpole e ao mercantilismo invariavelmente por ele aplicado. De outro lado, e como consequência do problema da corrupção, havia o risco do facciosismo, que atentava contra a integridade da nação. Mesmo os que não chegavam a tal extremo, retomaram um debate do século passado. O crédito público é visto como fonte de corrupção moral, e, via reflexa, também a propriedade imóvel e o comércio. A disponibilidade do cidadão-miliciano para pegar em armas voltava a ser vista como garantia de independência. E, somado a tudo isto, uma descrença generalizada a respeito da lógica especulativa e aérea em que se fundava a sociedade comercial. Nostálgica, boa parte da sociedade inglesa ansiava por alicerces

racionais seguros nos quais se apoiar.

Dado este quadro histórico, consegue-se visualizar a sagacidade da escolha de Smith com relação ao alicerce sobre o qual ele fundaria todo e qualquer conhecimento humano: a imaginação. Em “History of Astronomy” Smith afirmará que todos os sistemas filosóficos são meras invenções da imaginação, sendo que a expressão deve ser entendida no sentido amplo, de maneira que todo conhecimento humano seria mera invenção da imaginação.

Em um momento inicial, nossa percepção nos mostraria o mundo como uma cacofonia de eventos dispersos e desconexos, um mundo cheio de “som e fúria”, carecendo de um funcionamento lógico. Acontece que nossa imaginação não se contenta em aceitar que essa história é “narrada por um idiota” e procura ver nela alguma ordenação, busca encontrar alguma correlação e conexão entre os eventos aparentemente dispersos. O tumulto da imaginação é a causa, então, da busca por correlações entre os eventos. A finalidade de toda filosofia (conhecimento) é alcançar a tranquilidade da imaginação. Assim, o homem empenha todo seu esforço criativo em procurar semelhanças entre os eventos, que explicitem a trama de ligação existente entre eles, por trás da estampa da multiplicidade e desconexão.

Para Smith, querendo o homem conhecer algo (e o homem sempre quer conhecer, faz parte de sua natureza), deve necessariamente recorrer à sua imaginação para recriar, imaginativamente, os elos invisíveis ligando os fenômenos, a fim de representar o mecanismo de funcionamento daquilo que se pretende conhecer. E esse papel, desempenhado pela imaginação, está presente em qualquer espécie de conhecimento. Mesmo nas ciências naturais, em que o conhecimento poderia parecer mais seguro, por contar claramente com um referencial externo e objetivo a ser observado e experimentado, é a imaginação que desempenha o papel fundamental. Física e astronomia, tidas na época como paradigma de conhecimento científico teórico, só existiriam através do recurso à imaginação. Não foi à toa que o objeto do estudo de Smith foi a história da astronomia.

Retomando-se o quadro histórico desenhado, ao fazer com que todo conhecimento humano dependa da imaginação, Smith está dizendo para a sociedade de sua época que não é apenas em razão do funcionamento político e econômico da sociedade comercial que a sociedade humana se encontra fragilizada pela especulação imaginativa. Tal especulação é, na verdade, a condição do conhecimento humano. Ela é a causa de tudo o que se conhece. De maneira que, quem quiser ter conhecimento seguro de qualquer coisa, antes de evitar a imaginação, deve justamente se lançar a ela de braços abertos.

A imaginação se compraz e encontra maior tranquilidade nos sistemas de conhecimento que se mostrem mais eficientes, isto é, que consigam deduzir de um número menor de princípios uma multiplicidade maior de fenômenos. Assim, a busca imaginativa visa a uma espécie de elegância do sistema compreensivo. Tal elegância seria mensurada pela eficiência explicativa do sistema, reduzindo um número maior de fenômenos a um número menor de princípios explicativos.

Os sistemas de conhecimento seriam, portanto, somente a identificação (imaginativa) dos princípios que ligariam invisivelmente os fenômenos entre si. Esta teoria genérica pressupõe que qualquer sistema de conhecimento consista exclusivamente em explicações causais. Em outras palavras, o único objetivo do conhecimento humano seria explicar por quais causas os fenômenos acontecem da maneira como acontecem. E, para tanto, bastaria mostrar as relações causais (causa e efeito) existentes entre os objetos internos ao sistema, que compõem suas engrenagens. Isto ocorre porque, para formular sua concepção de conhecimento, Smith está claramente se baseando na física newtoniana, considerada uma ciência paradigmática em seu tempo. Novamente se insiste, não é à toa que tal teoria é explicitada na “História da astronomia”.

Se a imaginação deve sempre buscar a relação causal entre os fenômenos, quaisquer que sejam os fenômenos, o método científico aplicável deve ser sempre o método newtoniano, que até então tinha se mostrado o mais eficiente e seguro. Ocorre, entretanto, que ao reduzir o conhecimento à mera identificação das relações causais entre os fenômenos, o sistema filosófico de Smith perde outras importantes dimensões do conhecimento. A principal delas diria respeito à teleologia dos fenômenos sociais. O fato é que o iluminismo, de maneira geral, sempre viu com muito receio a causa final aristotélica, pois, aplicada à física aristotélica, seus resultados eram realmente absurdos. O grande erro de Aristóteles foi ter considerado que seres inanimados teriam uma teleologia. Por sua vez, o grande erro dos iluministas, e particularmente de Smith, foi ter desconsiderado que seres animados racionais poderiam se atribuir intersubjetivamente finalidades comuns, e não seriam sempre pautados por causas naturais.

O grande exemplo desta possibilidade de autoatribuição intersubjetiva dos seres racionais de uma finalidade comum seriam as instituições sociais. Assim, uma maneira de se começar a entender as consequências que a concepção restrita de conhecimento tem na filosofia de Smith é se analisar o tratamento por ele dispensado às instituições sociais.

A primeira instituição social a ser examinada seria a linguagem, tratada especificamente no artigo “Considerations Concerning the First Formation of Languages”,

sobre o qual, aliás, houve orientação de Smith a seu editor para que fosse publicado sempre conjuntamente com TSM. Neste artigo Smith acredita poder reconstruir uma história da origem das línguas com base em um critério racional (imaginativo, como qualquer critério racional para ele). Tal critério racional consistiria em averiguar quais as classes de palavras que contavam com menos “metafísica”, isto é, que exigiam menor complexidade de operações mentais, tais como abstração, comparação, etc. Estas classes mais rústicas de palavras refletiriam de maneira mais rudimentar as apreensões imediatas de eventos únicos. Pressupõe-se, então, que tais classes de palavras, com menor nível metafísico, deveriam ter sido as primeiras a surgirem. Gradualmente, conforme se fossem complexificando as operações mentais relativas à linguagem, o ser humano avançaria em direção às classes de palavras que requerem maior nível metafísico, como os verbos pessoais, as preposições, etc.

É importante notar que a “história” da origem das línguas descrita não se remete a uma eventual ordem fática de como efetivamente se deu o desenvolvimento das línguas. O que importa aqui é que seja seguida uma ordem racional dos eventos, como eles deveriam ter acontecido, independentemente da ordem em que, de fato, se sucederam. Entretanto, a possibilidade desta abordagem pressupõe que seja possível entender uma instituição social examinando-a apenas de fora, observando com que eficiência suas engrenagens colocam para funcionar a máquina daquela instituição. Ou seja, o único olhar científico possível é o externo (buscando explicar as relações de causa e efeito entre as engrenagens) e o único critério avaliativo é o interno, isto é, com que eficiência interna o sistema está funcionando (reduzir o maior número de fenômenos ao menor número de princípios explicativos). Perde-se, assim, o olhar científico interno (que buscaria entender a finalidade que foi atribuída àquela instituição, ou seja, a semântica indicada por aquela instituição) e o critério avaliativo externo, isto é, se, de acordo com a finalidade atribuída àquela instituição, ela está desempenhando bem ou mal sua função. Reduz-se tudo à explicação causal (causa eficiente) e se perde a dimensão teleológica (causa final). Vistas sob esta concepção, as instituições sociais passam a funcionar como um sistema que se remete a si próprio, sendo sua única finalidade funcionar da maneira mais eficiente possível, isto é, reduzir o máximo de operações a um menor número de princípios explicativos. A finalidade passa a ser, sobretudo, interna ao próprio funcionamento do sistema. Qualquer finalidade externa, como, por exemplo, a utilidade social gerada pela instituição, passa a ser mero efeito secundário, colateral, que geralmente acompanha, mas que pode ou não acompanhar, o aprimoramento da eficiência interna do sistema. De qualquer forma,

acompanhando ou não, tais finalidades externas não seriam levadas em conta na avaliação do progresso histórico da instituição, apenas seria avaliada a finalidade interna de maximização da eficiência sistemática.

Da mesma forma que compara as classes de palavras, Smith compara também entre si os diversos idiomas, julgando que alguns são mais eficientes e outros menos. A eficiência, aqui, não se dá exatamente pelo critério de facilitar a comunicação, embora isso normalmente seja um resultado bastante útil do aumento de metafísica, mas sim porque através dela o sistema em si faz mais sentido, sendo que possivelmente ele reflete melhor o fenômeno que procura espelhar. A beleza da eficiência sistemática seria um indicativo da explicação causal adequada dos fenômenos.

Há, assim, uma naturalização da linguagem. Ignora-se que, sendo uma instituição social, a linguagem é, na verdade, criada com a intencionalidade intersubjetiva de alcançar determinada finalidade. Retirado o aspecto teleológico das instituições, a única pretensão científica é que o conhecimento reflita da forma mais eficiente pretensas ligações causais existentes, sem outra finalidade que a beleza de refleti-las adequadamente. Embora algumas utilidades secundárias possam decorrer desta eficiência, elas não são a causa (final) das instituições, nem servem como critério avaliativo das instituições. O sistema se torna, então, um fim em si mesmo, não mais sendo criado pelo homem, e sim por ele descoberto.

O critério racional imaginativo também é usado por Smith para contar a história do progresso da sociedade. Os fatos sociais são, então, colocados em uma ordem, de acordo com um critério racional pretensamente especulativo. Smith promove, assim, uma história racional da sociedade. A teoria dos quatro estágios da sociedade se desenvolve neste contexto. O critério de por qual razão exatamente a ordem dos quatro estágios da sociedade é aquela dada por Smith não é exatamente explicitado. Aparentemente, o critério a ser aplicado seria o mesmo da história das linguagens, a existência de uma maior “metafísica”, envolvendo a maior complexidade de operações mentais por meio de abstrações, comparações, etc. A maior divisão do trabalho, por exemplo, da mesma forma que as novas classes de palavras que sofisticam a linguagem, embora no microcosmo aparente torná-la mais complexa, no macrocosmo, isto é, enxergado o sistema como um todo, torna-o mais eficiente, por reduzir um maior número de fenômenos a um menor número de princípios, de maneira que reflete de forma mais eficiente uma pressuposta relação causal.

Como a linguagem, a sociedade parece ser vista como um sistema que se justifica em si mesmo, e cuja única finalidade é aprimorar internamente seu funcionamento,

tornando-se mais eficiente. A sociedade seria vista como uma máquina cuja finalidade principal seria a configuração lógica mais eficiente das peças que a compõem, sendo qualquer utilidade dela decorrente um efeito colateral muito bem-vindo. Mas nunca a finalidade que justifica a existência desta máquina.

A convivência social passa, então, a ser um jogo de engrenagens dispostas entre si e que tem como principal finalidade funcionar da forma mais eficiente possível. Normalmente, haverá uma convergência entre a organização eficiente das peças do sistema e a produção de utilidade a seus membros. Mas não é exatamente isto que está em jogo ao se comparar diferentes estágios evolutivos sociais. O que está em jogo é que a disposição das engrenagens do sistema seja aperfeiçoada. O que importa é que o sistema, que se justifica em si mesmo, funcione da forma mais eficiente. Parece ser indiferente a Smith o fato de as instituições sociais serem constituídas por seres humanos racionais com vistas a se atingir determinados fins.

Assim, a possibilidade que ele encontra de comparar diferentes idiomas e diferentes sociedades entre si, e colocá-las em uma ordem progressiva, deve-se à sua concepção de conhecimento como apenas uma tentativa de identificar a complexidade causal de diferentes sistemas, estando tais sistemas justificados em si mesmos. De acordo com a eficiência com que cada sistema funciona internamente, é possível compará-los e estabelecer uma ordem progressiva. A finalidade destas instituições, como de qualquer outro sistema, é antes de tudo interna a ele mesmo, com base em uma eficiência especulativa de uma ordem imaginada.

Reduzindo todos os objetos de conhecimento a suas relações causais, Smith toma como paradigma do conhecimento científico o método newtoniano, e pretende aplicá-lo indistintamente a toda forma de conhecimento humano. Esta pretensão se direcionará, especialmente, àqueles campos de conhecimento que a tradição aristotélica-tomista chamava de ciências práticas. Segundo tal tradição, a diferença entre as ciências especulativas e as ciências práticas seria justamente que, enquanto as ciências especulativas contariam com uma ordem externa e objetiva a ser espelhada por seu conhecimento teórico, as ciências práticas, ao funcionarem como guias da conduta humana, lidariam com um horizonte aberto de possibilidades, de forma que não haveria uma ordem externa e objetiva a ser refletida, mas apenas balizas que orientariam a ação humana em direção ao bem, entendido como uma finalidade comum. Nisto consistiria a racionalidade prática.

A redução da razão ao seu aspecto especulativo encontra projeção na redução dos

objetos de conhecimento às suas relações causais. Smith, portanto, acredita não mais precisar de um conhecimento que se direcione a um horizonte aberto de possibilidades, pois entende que a filosofia moral cumpriria adequadamente seu papel ao explicar causalmente a ação humana. Para aplicar o método especulativo newtoniano às ciências práticas, Smith terá que identificar, para não dizer forjar, uma ordem objetiva a ser refletida pela filosofia moral. Como era costume entre os pensadores de seu tempo, Smith busca encontrar na “natureza humana” esta ordem objetiva espelhável.

Ao examinar a natureza humana, como o faz exclusivamente sob o aspecto causal, Smith não pôde identificar qualquer outra causa para as ações que as emoções. Assim, ele recebe, em parte, a herança epistemológica de seus antecessores na filosofia moral escocesa, especialmente Hutcheson, Lord Kames e Hume.

Desta maneira, Smith adota a epistemologia do emotivismo moral. Entendendo que as ações humanas são tomadas e, mais do que isso, avaliadas moralmente com base exclusivamente nas emoções, Smith procura identificar as emoções que levariam os seres humanos a agir e a avaliar as ações alheias. Dada a herança filosófica moral de Smith, ele estava consciente de que, ao adotar a epistemologia do emotivismo moral, estava submetido a um risco duplo. De um lado, poderia incorrer na incoerência filosófica que fez com que Hutcheson adotasse uma teoria emotivista, mas buscasse alcançar conclusões morais racionais. Esta incoerência fez com que as conclusões morais de Hutcheson não encontrassem fundamentação epistemológica em seu sistema filosófico. E, além disso, colocaram em xeque o próprio instrumento metodológico do emotivismo por ele adotado, sendo que em pouco tempo o “senso moral” em que se baseava seu julgamento moral nada seria além de um artefato filosófico. Por outro lado, Smith corria o risco de, mantendo-se coerente à epistemologia por ele adotada, se ver obrigado a aceitar as consequências do ceticismo moral em que tal epistemologia desemboca. E, como exemplo desta coerência, tinha o radicalismo em que recaiu a filosofia moral de Lord Kames, com sua conclusão de que a liberdade humana não passa de uma ilusão, que somente deveria ser aceita por sua utilidade social na responsabilização moral.

Smith, por sua vez, não podia incorrer em nenhuma destas duas posturas de seus antecessores. Não podia aceitar de forma aberta o radicalismo do ceticismo moral de Kames, pois estava justamente pretendendo pautar o discurso político-filosófico, através da reinterpretação do ideário da virtude. As conclusões morais radicais ceticistas apenas levariam os humanistas cívicos defensores da virtude arcaica do cidadão-miliciano a fazer ouvidos moucos à sua filosofia moral, isto se não lhes inflasse ainda mais os ânimos

facciosistas. Por outro lado, Smith não queria incorrer na incoerência de Hutcheson, pois ela, por si só, seria um erro lógico que faria com que sua filosofia moral não resistisse a exames mais bruscos, como certamente seriam aqueles a que ela seria submetida, dado o contexto político e social de sua época.

Ao mesmo tempo, entretanto, Smith não podia abandonar a epistemologia moral emotivista. Ela fazia parte fundamental da resposta político-filosófica que ele pretendia dar aos desafios de seu tempo. Smith pretendia demonstrar que a moralidade, antes de se basear em uma racionalidade prática de bem comum, funda-se exclusivamente na suscitação de emoções naturalmente causadas por objetos e circunstâncias. Se conseguisse provar que a moralidade tinha este fundamento natural, estaria justificando moralmente a sociedade comercial, com todas as emoções que suas “bugigangas e badulaques” incitavam aos indivíduos que nela viviam. Assim, se Smith conseguisse cumprir esta tarefa, estaria dando uma resposta cabal ao humanismo cívico, com sua pretensão nostálgica de retorno a uma sociedade do cidadão-miliciano. E tal resposta seria dada justamente no terreno de embate escolhido pelo humanismo cívico: a ideia de virtude.

Buscando fugir destas duas ameaças, era necessário, no entanto, que Smith procurasse encontrar algum espaço para a responsabilização moral, embora não estivesse disposto a abandonar o método epistemológico emotivista. Ele se viu, assim, na exigência científica de reformular a epistemologia moral emotivista que herdara, a fim de nela cavar algum espaço para a liberdade e, por consequência, para a responsabilização moral. O sensualismo moral de Hutcheson, ao atrelar de forma muito tensa e imediata a apreensão sensorial e o julgamento moral, deixava muito claro que o ceticismo moral seria a única conclusão coerente. Embora tivesse que se manter ligada exclusivamente às emoções humanas, a epistemologia emotivista precisava ser reinventada, afrouxando-se a ligação entre apreensão sensitiva e julgamento moral, sem que, entretanto, entrasse neste julgamento elemento estranho às emoções humanas.

É então que, novamente, a pedra angular em que se baseia todo o sistema filosófico smithiano se mostra mais uma vez muito apropriada: a imaginação aplica-se com perfeição a esta busca por sofisticação do emotivismo moral.

Na resposta aos desafios político-filosóficos de seu tempo, o fato de Smith basear o sistema de conhecimento na imaginação se mostrou duplamente conveniente. Por um lado, ao afirmar que mesmo as ciências naturais dependeriam exclusivamente da atuação criativa da imaginação para conhecer o mundo, Smith dizia que qualquer conhecimento, por mais seguro e objetivo que parecesse, dependia fundamentalmente da especulação imaginativa.

Assim, criticar a sociedade comercial por ser especulativa e lhe faltar a segurança da racionalidade seria um equívoco. Por outro lado, ao ser aplicada à epistemologia do emotivismo moral, a imaginação serviria para afrouxar a ligação tensa e indesejável entre apreensão sensorial e julgamento moral, dando a impressão de que haveria um espaço onde a liberdade humana fosse possível. A imaginação especulativa se incumbiria da primeira função e, a imaginação simpatética, da segunda.

Aplicada à filosofia moral, a imaginação consistiria na capacidade de se colocar no lugar do outro, de “ver através dos olhos do outro” ou “se colocar sobre seus pés”. O papel da imaginação na moral passa a ser, então, o de construir virtualmente a situação vivenciada por outrem e colocar o espectador no protagonismo daquela situação, desempenhando a personagem do agente (com seu caráter e personalidade). A partir de então, o espectador vivencia, por meio da imaginação, a situação observada, e lhe são despertados sentimentos próprios, semelhantes aos do agente, embora muito menos intensos. A diferença entre a vivência da situação pelo agente e pelo espectador consiste, basicamente, apenas na diferença da intensidade com que cada um a experimenta.

Aqui é importante relembrar o que é imaginação para Smith. Compartilhando a distinção de Hume entre ideias e impressões, Smith acredita que há entre elas apenas uma distinção de intensidade e vivacidade. As impressões seriam mais vívidas e intensas; as ideias, menos. As ideias seriam, assim, apenas cópias menos intensas de nossas impressões. A imaginação seria apenas uma espécie de ideia, a menos intensa possível. Apesar da diferença de grau, o importante é entender que não há diferença ontológica entre as duas classes de operações (imaginação e impressões sensoriais), de maneira que elas só se distinguem por graus de intensidade. Isto faz com que a imaginação seja apenas uma cópia atenuada da impressão.

De acordo com esta teoria do conhecimento, pensar e imaginar são atividades idênticas. Assim, o único conhecimento que parece ser acessível ao ser humano é aquele dado por meio de imagens. E as imagens seriam, apenas, apreensões sensoriais de menor intensidade. Com essa concepção extremamente reduzida de pensamento, há uma série de fenômenos racionais que deixam de ser abarcados pela racionalidade. É interessante notar como tudo que se disse a respeito da redução do conhecimento à explicação causal encontra reflexo na identificação entre pensar e imaginar. As explicações causais até podem ser, em certa medida, representadas por imagens. Mas, por exemplo, a causa final de algo jamais poderá, pois há um sentido interno em seu conteúdo semântico que não pode ser apreendido externamente. Ao dispensar qualquer atividade racional que não seja

imagética, Hume e Smith dispensam a compreensão de uma dimensão semântica dos conceitos e, com ela, a causa final das instituições, que passam a ser avaliadas apenas sob seu aspecto externo, que, em verdade, não diz respeito a sua essência.

Smith parece querer resolver as consequências indesejadas da epistemologia emotivista, como o problema do livre-arbítrio, recorrendo à intermediação da imaginação entre a apreensão sensorial e o julgamento moral. Ocorre, entretanto, que não há diferença ontológica entre estas duas operações, sendo a imaginação apenas a cópia menos intensa de uma impressão. Ao sofisticar o emotivismo moral, superando o sensualismo moral de Hutcheson, e afirmando um sentimentalismo moral, Smith apenas interpôs um espelho reflexivo na apreensão sensorial, um espelho que retira a intensidade desta apreensão, mas nem por isso faz com que deixe de ser tal apreensão a exclusiva responsável pela ação e avaliação moral humana. O problema do livre-arbítrio não é, assim, superado. Pelo contrário, ele está inscrito na semente da epistemologia emotivista, e em cada fruto que provenha de sua árvore.

Smith ainda tenta amenizar mais o determinismo emotivista da ação humana, ao criar a figura do espectador imparcial. Nela, o agente, acostumado a muitas vezes observar ações alheias, imagina que, enquanto está agindo, outras pessoas observam seu comportamento. Assim, ao reconstruir virtualmente a situação dos espectadores que observariam suas ações e as vivenciariam em menor intensidade, o próprio agente vivencia a diminuição da intensidade de suas emoções. Na figura do espectador imparcial, o agente se imagina imaginando-se na circunstância que protagoniza. Mas, mesmo que coloque tantos espelhos entre a emoção e a ação, a apreensão sensorial continua a ser a única motivação para a ação e para a avaliação moral humana. Não há espaço para qualquer ingerência de um critério racional que aponte para um significado semântico das ações tomadas, pois a própria razão já não conta com esta dimensão na filosofia smithiana. Assim, escondido neste verdadeiro labirinto de espelhos, no centro dele, encontra-se o problema do livre-arbítrio, e a impossibilidade de responsabilização moral dele decorrente.

Feita esta sofisticação na epistemologia do emotivismo moral, que não resolve seu problema fundamental, mas apenas o esconde melhor, Smith dispõe de um método de conhecimento moral. E parte, então, para responder aquela que, segundo ele, seria a pergunta mais importante a ser respondida pela filosofia moral: em que consiste a virtude?

Smith identifica ao longo da história três grupos que teriam dado três diferentes respostas a esta pergunta. As respostas destes grupos seriam que a virtude consiste na: (i) conveniência ou adequação das ações, resposta que, segundo Smith, teria sido dada por

Platão, Aristóteles e pelos estoicos; (ii) prudência das ações, resposta dada por Epicuro; (iii) benevolência das ações, resposta dada pelos neoplatônicos e por Hutcheson. Segundo Smith, cada uma destas respostas estaria correta em certa medida, e equivocada em outra. Estariam corretas na medida em que cada uma delas de fato constatou algum princípio que faz parte da natureza moral humana. E estariam equivocadas como se fosse toda a natureza moral humana um princípio que não representa senão dela uma parte.

Assim, o plano metodológico de Smith é aproveitar de cada um desses grupos sua resposta, que considera parcialmente correta, e integrá-la em uma resposta mais completa, que contemple não apenas parte da natureza humana, mas sua completude. É claro que Smith tem uma preocupação com a coerência e coesão sistemática de sua filosofia moral, de maneira que não realizará uma apropriação descuidada destas diferentes linhas filosóficas. Para apropriá-las, Smith fará uma releitura das respostas dadas por estas diferentes linhas, e, nesta releitura, acaba por promover uma profunda alteração nos conceitos de virtude de cada uma delas.

Assim, Smith chega à sua concepção geral de virtude, segundo a qual ela seria composta por quatro virtudes particulares que se contrabalanceariam: o autodomínio, a benevolência, a prudência e a justiça. A inovação que Smith promove no conceito de virtude é dupla: (i) de um lado, ele inova a respeito da lista de virtudes particulares que comporiam o conceito geral de virtude, alterando, portanto, o conceito geral de virtude; e (ii) de outro, ele inova internamente cada conceito de virtude particular, fazendo com que haja um deslizamento do significado de tais conceitos, embora geralmente eles permaneçam carregando o mesmo nome. Desta maneira, Smith realiza importantes operações na linguagem político-filosófica, ao transformar não só o conceito geral de virtude, mas também os conceitos de cada uma das virtudes particulares que o comporiam.

Com relação ao conceito de autodomínio, Smith acredita tê-lo apropriado da ideia de que a virtude consiste na conveniência ou adequação das ações, atribuída a Platão, Aristóteles e estoicos. Entretanto, dada sua epistemologia moral bastante diversa, a alteração que Smith promove nos conceitos de virtude destes pensadores, especialmente de Platão e Aristóteles, é profunda. Como se viu, Smith não conta mais com um conceito de racionalidade prática. Para ele, a razão estaria reduzida a seu aspecto especulativo, devendo apenas espelhar uma ordem externa existente na natureza. Não existiria para ele o aspecto prático da racionalidade, consistente em guiar, no caso concreto, as ações humanas que têm, à sua frente, um horizonte aberto de possibilidades. Já os pensadores de quem Smith acredita estar se apropriando do conceito de virtude, não só contavam com o aspecto

prático da racionalidade, como ainda faziam sua ideia de virtude depender primordialmente de tal aspecto.

Na tradição aristotélico-tomista, a virtude era, a um só tempo, um meio-termo e uma excelência. Com relação a sua substância, a virtude era um meio-termo, pois era um ponto preciso de equilíbrio entre dois extremos viciosos. Entretanto, a avaliação, identificação e decisão pelo preciso ponto de equilíbrio virtuoso em uma determinada situação concreta seria uma operação de racionalidade prática, realizada pela virtude intelectual da prudência, na acepção antiga da palavra (*phrónesis*). A própria motivação do agir virtuoso faria parte da qualidade virtuosa da ação. Caso o agente externalizasse o comportamento correto, mas pelas razões equivocadas, seu agir não teria sido excelente e, portanto, não teria sido virtuoso, mas tão somente encrático. Para a tradição aristotélico-tomista, a prudência era o exercício de uma excelência racional prática, ao se identificar o exato meio-termo virtuoso entre dois extremos viciosos. Daí a interdependência entre as virtudes morais e a virtude intelectual da prudência, pois toda virtude moral exigiria a existência da virtude intelectual da prudência no agente. Por isso se pode dizer que a virtude da prudência antiga (*phrónesis*) realizava um papel de pré-condição e coordenação das demais virtudes, assim, um papel de metavirtude.

A epistemologia moral de Smith, entretanto, já não contém um critério de racionalidade prática. Desta maneira, ele já não conta com o aspecto de excelência da virtude, que consistiria na avaliação racional prática do meio-termo virtuoso. Resta, assim, apenas com o aspecto da virtude aristotélica em que ela é meio-termo. Por isso, Smith acredita, equivocadamente, que a virtude para Aristóteles era o “hábito da mediocridade”. Ao reduzir a virtude a seu aspecto de “mediocridade”, perdendo o seu aspecto de excelência, a leitura aristotélica de Smith afirma que a virtude platônico-aristotélica consistiria apenas na conveniência ou adequação da conduta. A identificação do ponto de equilíbrio virtuoso na epistemologia moral smithiana é naturalizada, ou seja, ele é conhecido naturalmente, por meio das emoções, e não racionalmente, por meio de uma virtude intelectual. Desta maneira, a própria virtude da prudência antiga (*phrónesis*) é naturalizada, e se torna não mais uma atividade intelectual de criação e coordenação das virtudes morais, mas apenas um controle emocional do contrabalanceamento dos campos de atuação de cada virtude. Para tanto, Smith se vale da concepção de virtude dos estoicos, que consistiria em se viver conforme a natureza. E isto diria respeito a se pautar suas ações de acordo com a conveniência (ou adequação) do desejo ou da aversão que os objetos e situações naturalmente suscitarium em nossa natureza. Haveria como que uma régua

natural que indicaria não só se determinado objeto deve ser buscado (desejo) ou evitado (aversão), mas também em qual intensidade o deveria ser.

Desta maneira, não contando mais com uma dimensão prática da racionalidade, a virtude da prudência é, por assim dizer, naturalizada. Torna-se, dessa forma, uma espécie de temperança, em que o controle e coordenação das demais virtudes não mais seria racional, mas emocional. Além disso, como não há mais recurso à motivação da ação, pois ela é sempre emocional, ele deixa de ter importância na avaliação moral, passando a valer apenas a externalização da ação do agente. E, somado a tudo isto, a forma com que se externaliza esta ação, isto é, a intensidade com que tais bens são buscados ou evitados, também passa a ser critério de avaliação moral, dado que a intensidade da emoção que os objetos devem adequadamente suscitar é atribuída por uma espécie de régua natural.

De todas estas alterações no conceito de prudência antiga (*phrónesis*) ganha forma a virtude smithiana do autodomínio. Esta virtude é fundamental para o sistema moral de Smith, pois, embora já não contando como uma dimensão intelectual, ela continua exercendo o papel de metavirtude. A própria figura do espectador imparcial seria produto da virtude do autodomínio. O agente deveria imaginar a situação das pessoas que lhe observam e colocar-se no lugar delas, para, com isso, amenizar a exteriorização de suas próprias emoções. Assim, o respeito aos sentimentos alheios consubstanciado na figura do espectador imparcial seria, na verdade, produto da virtude do autodomínio.

Com relação ao conceito de benevolência, Smith também procura revê-lo, não aceitando a maneira como lhe foi legado por Hutcheson. Este último entendia que qualquer traço de motivação egoística na ação humana seria suficiente para manchar seu caráter virtuoso. Smith não aceita esta noção de benevolência, e procura reformulá-la. Para tanto, vale-se da teoria estoica dos círculos de afeição, mas a inverte. Segundo os estoicos, cada ser humano teria diversos círculos concêntricos de afeição, estando ao centro de todos eles o próprio agente e, conforme se afasta do centro, menor o nível de afeição do agente. Para os estoicos, entretanto, dada a natureza racional do ser humano, ele não estaria determinado por estes círculos de afeição, pois, racionalmente, o bem do todo não merece ser sacrificado em benefício do bem da parte. Desta maneira, cabia ao agente lutar contra a tendência emocional de ser mais benevolente com as pessoas mais próximas, e menos com as mais distantes, para tratar todas igualmente, desde que disso seja beneficiada a prosperidade de um todo, que seria necessariamente maior e mais importante do que a prosperidade da parte. Já Hutcheson, desprovido do instrumental da racionalidade prática, por sua decisão epistemológica moral pelo emotivismo, perde do horizonte o critério

racional estoico de que a prosperidade do todo é mais importante do que a prosperidade da parte e, atribuindo a avaliação moral aos sentimentos, afirma que a gratuidade da ação benevolente é o que lhe confere a qualidade de virtuosa. Assim, qualquer motivação egoísta mancharia, para Hutcheson, a virtude de uma ação benevolente, pelo que seria preferível se fazer o bem a alguém que estivesse mais distante no círculo de afeição do que mais próximo. Smith, entretanto, sendo mais coerente com a escolha epistemológica emotivista, diz que a simpatia é gradual, e encontra laços mais fortes entre as pessoas com quem há maior afeição, gerando sentimentos morais mais fortes que, de acordo com a pretensa ontologia de sua filosofia moral, devem ser respeitados. Assim, ser benevolente com o mais próximo é tão ou mais virtuoso do que ser benevolente com o mais distante. Os círculos de afeição transformam-se, então, nos círculos de simpatia, e são moralmente desejáveis de ser seguidos com base na simpatia mútua que anima os agentes morais (aqui “simpatia” é usada em uma acepção mais restritiva do que no restante da obra de Smith, querendo dizer mais propriamente “predisposição a gostar”). Seria moralmente desejável, dessa forma, que o agente moral pautasse sua conduta de acordo com os círculos de simpatia ao seu redor, devendo ser mais benevolente com aqueles que se encontram em círculos mais próximos a si.

A terceira virtude particular da filosofia smithiana seria a prudência, que, em seu sentido moderno, diria respeito àquelas ações que o agente realiza visando a sua própria felicidade. A prudência se encontraria na ação moral circumspecta, vigilante e cautelosa, em que o agente se preserva, buscando o prazer, mas, principalmente, evitando a dor. Aqui Smith se apropria da filosofia epicurista. Segundo os epicuristas, a virtude consistiria em agir de acordo com a adequação que os objetos e situações nos suscitam, mas se diferenciariam, segundo Smith, dos estoicos, por entenderem muito restritivamente quais seriam os objetos primários de desejo e aversão naturais. Para os epicuristas, somente o prazer e a dor corporais poderiam ser considerados objetos primários, sendo que qualquer ação humana busca alcançar prazer ou prevenir a dor. Na apropriação da virtude da prudência feita por Smith há duas características muito interessantes que vão se refletir em sua concepção geral de virtude. A primeira é que Smith diz que, embora os epicuristas acreditem que só as dores ou prazeres corporais sejam objetos naturais de desejo ou aversão, o espírito seria um potencializador, seja do prazer, seja da dor. Assim, estando em paz o espírito, também estará o corpo. Desta maneira, Smith diz, por exemplo, que alguém que esteja sofrendo uma dor atual, caso esteja em paz de espírito, pode regozijar-se com prazeres passados ou esperanças futuras. Isto permitirá a Smith, ao longo de sua filosofia

moral, alternar de certa maneira arbitrária entre duas avaliações do agente prudente; de um lado, ele afirmará ser prudente aquele que procura melhorar de vida, entregando-se ao trabalho para dele retirar seu sustento e, se possível, alcançar uma melhora social; de outro lado, Smith prega que deve haver um certo conformismo com a situação social, pois a verdadeira felicidade estaria na paz de espírito, e não nas ilusões das riquezas e honras. Um segundo ponto é que, ao tentar criticar a filosofia epicurista do ponto de vista aristotélico, Smith encontra uma grande dificuldade. Isto porque, para Aristóteles, a virtude seria não só um meio para se alcançarem alguns bens, mas, principalmente, um bem em si. Os epicuristas, ao identificarem a virtude com a busca por prazer ou prevenção da dor, veem apenas a virtude como um meio, e não como um fim em si. Smith tenta participar desta crítica aristotélica, mas não consegue, pois, sempre que vai fazê-lo apenas fala de outros bens, que não prazer e dor corporal, que podem ser alcançados pela virtude, como, por exemplo, a reputação social. Entretanto, Smith não percebe que a crítica aristotélica é bem mais profunda do que essa. E isso porque o próprio Smith, ao adotar a epistemologia emotivista e naturalizar a *phrónesis*, retirando o aspecto racional prático da virtude, não consegue mais ver a virtude como uma excelência em si, mas apenas como um comportamento útil por levar a resultados adequados naturalmente. A naturalização da virtude faz com que ela não possa mais ser, para Smith, um bem em si. Assim, Smith confunde em sua filosofia vencer e ser virtuoso, inserindo-se, na linguagem de MacIntyre, em uma lógica da primazia dos bens da eficácia, e não da primazia dos bens da excelência.

Resta ainda uma quarta virtude particular: a justiça. É interessante notar que Smith não considera nenhuma classe de filósofos da qual teria apropriado seu conceito de justiça. Além disso, não são raras as oportunidades em que Smith afirma que jamais foi dado tratamento adequado à justiça, apesar de sua imensa importância. Isto já é indicativo da inovação que Smith pretende realizar com relação à justiça. Tal inovação consistiria em uma das principais pretensões da filosofia moral de Smith: dar uma lógica própria às regras da justiça, apartada das demais virtudes. Smith entende que, quando comparadas às regras das demais virtudes, as regras da justiça se mostram claras, precisas e determinadas. Isto permitiria e exigiria dos filósofos morais um tratamento mais acurado das regras de justiça do que o dado às regras das demais virtudes.

Para Smith, ao longo da história dois grandes erros poderiam ser apontados com relação a isso. Na antiguidade grega e romana, um erro comum, cometido por Aristóteles e Cícero, por exemplo, foi não ter dado à justiça o tratamento pormenorizado que ela permite e exige. Assim, suas regras teriam sido tratadas da mesma maneira genérica que as das

demais virtudes, sem que se tivesse descido aos detalhes por ela permitidos, como, por exemplo, uma lista de suas regras.

Haveria, no entanto, um erro histórico que seria muito mais grave: o casuísmo. Para Smith, o grande erro dos casuístas seria ter tratado as regras das demais virtudes com um grau de precisão que somente seria possível nas regras da justiça. Para Smith é importante deixar claro que somente as regras da justiça podem ser determinadas e pormenorizadas com precisão. Ao tentar dar às regras das demais virtudes o tratamento específico que somente seria possível nas regras de justiça, os casuístas teriam, com seus manuais, escrito obras tanto tediosas quanto inúteis.

Entretanto, sendo a justiça parte de seu sistema moral, Smith precisa mostrar como pode ser coerentemente explicada a sua peculiaridade frente às demais virtudes. E, como não poderia deixar de ser, ele o faz usando o mesmo método científico de toda sua filosofia moral, o exame da natureza humana através da imaginação simpatética.

As regras de justiça teriam como fonte, para Smith, dois sentimentos morais bastante peculiares: o ressentimento e a punição. A grande peculiaridade destes sentimentos seria que eles somente podem ser adequadamente suscitados em casos muito peculiares. Somente são cabíveis com relação às ações tendentes a causar danos positivos, reais e contra pessoas determinadas. E é justamente nesta definição restritiva do dano causado que Smith consegue diferenciar a lógica de funcionamento da virtude da justiça. Para Smith, somente haveria que se falar em violação de regras de justiça quando o dano fosse real, isto é, desde que o dano não fosse meramente potencial. Quando ele fosse realizado contra pessoas determinadas, ou seja, somente haveria injustiça quando se pudesse identificar o titular do direito violado, não havendo injustiça genericamente considerada. E, principalmente, somente haveria violação da justiça quando o dano fosse positivo, ou seja, quando ele tivesse a tendência de atentar contra o quadro das relações já estabelecidas e estabilizadas social e juridicamente, independente de quais fossem essas relações.

Aqui é interessante como Smith consegue explicar a peculiar precisão, determinação e clareza das regras de justiça. Como qualquer outra virtude, Smith encontra a virtude ao examinar os sentimentos morais da natureza humana. Este seria o objeto que deve ser refletido pela “ciência especulativa” da filosofia moral. Entretanto, ao identificar precisamente os sentimentos morais de ressentimento e punição, Smith encontra referência a uma outra ordem externa espelhável, mais objetiva ainda: o quadro de relações estáveis sociais e jurídicas. Desta forma, tendo esta dupla referência espelhável, Smith consegue

justificar o maior grau de precisão das regras de justiça.

Com isso, os sentimentos morais do ressentimento e da punição teriam basicamente um aspecto defensivo, visando evitar que um mal positivo fosse feito. A virtude da justiça seria, assim, basicamente uma virtude negativa. Smith chega a dizer que, normalmente, podemos ser perfeitamente justos, permanecendo sentados e de braços cruzados. Ou seja, a justiça não é uma virtude que exige uma postura ativa do agente. Pelo contrário, basta a mera abstenção de realizar um dano positivo, real e contra pessoas determinadas para se ser justo.

Aqui é importante a distinção que Smith estabelece entre abster-se de fazer um mal e fazer um bem. As duas ações não podem ser encaradas como se houvesse uma simples troca de sinais, trata-se de ações essencialmente diferentes. Fazer um bem seria uma ação moralmente desejável e o agente que a realizasse seria digno de recompensa e gratidão. Já abster-se de fazer um mal seria algo moralmente exigível, sendo que o agente que deixe de fazer tal mal não é digno de recompensa ou gratidão, pois não fez mais que sua obrigação. Aqui há uma distinção fundamental entre justiça e demais virtudes: somente a justiça seria coercitivamente exigível. Todas as demais virtudes seriam desejáveis, e o agente que as realize é digno de louvor e recompensa. Mas, quanto à justiça, quem a respeita não fez mais que a obrigação, e quem a viola merece a punição.

Por que a justiça é uma virtude exigível, enquanto as demais virtudes são meramente desejáveis? A resposta que Smith dá é uma explicação ontológica, e não uma justificação racional. Ao se examinar a natureza humana verifica-se que, ao assistir a uma ação tendente a um certo tipo de dano (positivo, real e contra pessoas determinadas), o ser humano se sente impelido a usar a força para impedi-la ou puni-la, sendo considerado justificável pelo espectador imparcial o uso da força. Ou seja, o espectador imparcial consideraria adequado o uso da força realizado contra ações que buscam violar positivamente o quadro das relações estáveis em uma sociedade.

A justiça está, portanto, reduzida apenas a seu aspecto comutativo. Ou seja, existe um equilíbrio dado, uma configuração inicial tomada como ponto de partida, e a justiça serve apenas para que, defensivamente, alguém que tende violar este equilíbrio inicial seja impedido ou punido. A ideia é, apenas, que o equilíbrio inicial seja mantido. O questionamento acerca daquele equilíbrio inicial não é possível, pois aquele ponto de partida é considerado, por assim dizer, de forma a-histórica, independente da história das distribuições anteriores que levaram até aquele equilíbrio. É como se o mundo tivesse se iniciado no momento da ação tendente ao dano, e o equilíbrio que se pretendeu

injustamente romper já estivesse dado do início do mundo. Desta maneira, temas distributivos anteriores estão excluídos do campo da exigibilidade da justiça.

Alguém poderia objetar que há, entretanto, alguma contextualização histórica com relação à justiça e à jurisprudência natural que a estuda. Tanto é assim que a teoria dos quatro estágios do desenvolvimento social é desenvolvida por Smith justamente em suas aulas de jurisprudência. O problema é que a contextualização histórica da jurisprudência natural se dá sempre através da história conjectural de Smith. Ou seja, trata-se de uma perspectiva histórica que, na verdade, é a-histórica. Isto porque ela ignora a forma como os fatos realmente se deram, por exemplo, como se efetivamente tenham ocorrido as distribuições do estoque comum anteriores ao presente e que levaram a sociedade à atual configuração de relações sociais.

A história conjectural considera, apenas, um pretenso critério racional, que leva em conta uma suposta eficiência causal que a sociedade deve atender, como sistema que se justifica em si. Assim, o quadro social dado não pode, por meio da história conjectural, ser criticado de um ponto de vista externo ao sistema, no sentido de se perguntar se aquele equilíbrio social está atendendo da melhor forma as finalidades que devem ser buscadas pela sociedade. Não está disponível a crítica da teleologia da sociedade, apenas a crítica da eficiência causal da sociedade. Ou seja, não está disponível a crítica externa-finalista ao sistema da sociedade (a sociedade está atendendo ao fim que deveria atender?), mas apenas a crítica interna-causal com relação ao funcionamento do sistema como fim em si mesmo (haveria alguma conformação racional em que na sociedade, como sistema, um maior número de fenômenos sociais seria reduzido a um menor número de princípios?).

Um ponto fundamental é que a ordem dos estágios de desenvolvimento social é baseada justamente nesta única espécie de crítica que está disponível. Foi por ser escolhido o critério causal da maior “metafísica” nas relações sociais que a sociedade comercial está no topo do desenvolvimento social. Assim, um aspecto muito importante é que ela está duplamente blindada de qualquer crítica. Externamente, com relação à teleologia, ela não pode ser criticada porque não está mais disponível este critério avaliativo. Internamente, ela não pode ser criticada porque todas as sociedades dos demais estágios encontram-se funcionando com menor nível de eficiência “metafísica” que ela, não havendo como se criticar sua distribuição de eficiência.

O que há, entretanto, é a possibilidade de a sociedade comercial criticar qualquer outra sociedade, de qualquer dos outros estágios de desenvolvimento, pois, com relação ao critério da causalidade, que é o único disponível, a sociedade comercial se encontra no

topo da cadeia. Abre-se, então, uma possibilidade de crítica deontológica, entre as sociedades em graus de estágio de desenvolvimento diverso, com base no critério de causalidade racional. Mas esta crítica é sempre uma crítica de via única, indo sempre da sociedade mais desenvolvida em direção à sociedade menos desenvolvida. Ou seja, sempre é possível que a sociedade comercial critique qualquer sociedade nos estágios anteriores de desenvolvimento, mas jamais é possível que a própria sociedade comercial seja criticada, pois, com relação à eficiência interna do sistema social (que é o único critério avaliativo disponível), não há sociedade mais desenvolvida que a comercial.

A teoria do conhecimento de Smith, ao reduzir tudo a explicações causais, impede que seja tomado um critério avaliativo semântico à sociedade, ao se verificar sua finalidade (para que finalidade existe a sociedade?). Como pensar e imaginar se identificam, e está vedado qualquer acesso ao aspecto semântico-finalista das instituições sociais, a única crítica possível é feita com base na eficiência interna do sistema, isto é, aquela que se refere a uma maior beleza sistemática, com a redução de maior número de fenômenos a menor número de princípios. Somente seria possível a crítica com relação a este aspecto.

Aqui se torna notório um grande problema da filosofia moral de Smith: os critérios avaliativos-finais que, com tanto esforço, se negou serem usados como base de qualquer deontologia, na verdade foram escolhidos, mas encontram-se implícitos, ocultos por trás do disfarce de constatações ontológicas. E, ao impedir que os critérios avaliativos sejam conhecidos, Smith também impede que eles sejam racionalmente discutidos. De maneira que são empurrados à força para um leitor que não pode contestá-los racionalmente, afinal, “eram apenas matéria de fato”. A constante afirmação de Smith de que apenas lhe interessa a maneira como, de fato, funciona a natureza moral humana esconde, entretanto, que, por mais que afirme e reafirme que se trata meramente de constatações ontológicas, sua filosofia moral tem uma pretensão claramente deontológica, como não poderia deixar de ter enquanto filosofia moral. Assim, embora os critérios de Smith tenham sido naturalizados, o fato é que eles encontram-se escondidos por trás de seu sistema filosófico, tendo o grande inconveniente de não permitir que tais critérios sejam discutidos e as justificativas dos julgamentos morais, explicitadas.

Ao se esmiuçar a figura do espectador imparcial, notam-se os critérios avaliativos que nele se encontram ocultados. Isto porque existe uma gradação (deontológica) entre os possíveis espectadores imparciais construídos. Existe um critério avaliativo oculto no sistema filosófico moral de Smith que aponta para a construção de um espectador imparcial ideal, ou, se se quiser, um espectador universal. E este seria, para Smith, o

indivíduo da sociedade comercial europeia do século XVIII (possivelmente pertencente a uma certa casta social). O espectador imparcial seria o habitante que povoa a história conjectural em seu ápice. Seria, assim, o metaindivíduo de uma meta-história. A engenhosidade do sistema filosófico de Smith foi ocultar o critério avaliativo não na filosofia moral, mas na história conjectural, com a consideração de progressão entre estágios da sociedade e um critério avaliativo ali implicitamente incrustado. A partir do momento em que a sociedade comercial europeia passa a ser filosoficamente considerada como um fim em si, já não é acessível qualquer critério moral que sirva como ponto de crítica desta sociedade. Na filosofia moral de Smith, a sociedade comercial já está moralmente justificada de partida.

Então, a virtude é colocada a serviço do comércio.

O respeito ao sentimento dos outros que dá origem ao espectador imparcial toma forma de uma adequação social de comportamento, com a suavização das maneiras, a fim de não chocar aquele que não é diretamente interessado na ação. O julgamento moral passa a se referir a um aspecto civilizatório, na medida em que a rudeza das nações “bárbaras” passa a ser vista como imoralidade aos olhos de um espectador moral refinado. Enquanto os “selvagens” permanecerem entre si, pode ser que o espectador imparcial a ser considerado seja aquele a que eles estão acostumados. Mas ao tomar contato com a civilização, se houver que se escolher entre qual espectador imparcial é o adequado, o critério “racional” da história conjectural entre em ação, e escolhe-se prontamente pelo espectador imparcial “civilizado”. O refinamento das maneiras é adquirido pela possibilidade de construção de um espectador imparcial mais refinado. Quanto maiores forem as oportunidades de se vivenciarem situações diversas, maior será a capacidade de se construir um espectador imparcial mais adequado. Assim, o comércio com todas as trocas de mercadorias e de vivências que ele possibilita torna-se um importante aperfeiçoador — ou melhor, refinador — da virtude do autodomínio.

A virtude da prudência passa a justificar a ação do ser humano que se levanta cedo e sai para trabalhar em seu comércio ou em sua atividade produtiva, passa o dia todo trabalhando com afinho e dedicação. Trata-se de um agente moral digno de aprovação do espectador imparcial. A intenção com que faz isso deixa de ser tão relevante, sendo que uma motivação egoísta não retira o mérito de sua ação. Mesmo que o agente trabalhe com afinho visando apenas o seu benefício próprio, trata-se de uma pessoa virtuosa, porque prudente, que merece não só a aceitação, mas a estima do espectador imparcial.

Além disso, também a benevolência é reinventada para cancelar aquele que se

dedica com afincos às atividades produtivas e comerciais, não visando exclusivamente seu benefício próprio, mas o benefício daqueles que a ele se encontram próximos e muitas vezes dele dependem, como os filhos, os pais, os irmãos, etc. Entendida agora como compatível com a gradação de afeição estabelecida pela proximidade dos círculos concêntricos, a benevolência permite que seja dada prioridade àqueles que o agente moral considere dele mais próximos. Assim, enquanto a prudência diz respeito ao bem-estar e à felicidade do próprio agente moral, que seria o centro de todos os círculos concêntricos de simpatia, a benevolência, em seu novo sentido, diz respeito à prioridade que pode e deve ser dada àqueles que se encontram nos círculos mais próximos do centro. A benevolência passa, assim, a ser quase uma extensão da prudência, em que, ao invés de visar sua própria felicidade, o agente visa à felicidade daqueles que dele estão próximos e influenciam diretamente sua felicidade. Novamente não há demérito moral nessa motivação “egoísta” de querer fazer o bem para aqueles por quem se tem maior afeição, pois nossos sentimentos morais, por meio da simpatia mútua, indicariam exatamente a adequação desta ação.

Se, além de seu próprio bem, o agente ainda pensa no bem de sua família e das pessoas que lhe são próximas, trata-se de uma pessoa virtuosa, não só por ser prudente em relação a si, como benevolente com relação à sua família, que se encontra nos círculos de simpatia mais próximos.

A virtude da justiça, por sua vez, é restrita a seu aspecto comutativo, sendo uma virtude baseada em sentimentos morais defensivos daqueles que atentarem contra o quadro de relações sociais e jurídicas previamente estabelecidas. Assim, a virtude da justiça passa a ser somente a virtude da defesa dos bens e situações jurídicas e sociais conquistadas pelo agente, para que qualquer um que queira tomá-los ou danificá-los seja impedido ou punido mediante o uso da força. A virtude da justiça passa a ser apenas o braço armado da sociedade, corporificada no Estado, para garantir que o *status quo* conquistado seja juridicamente mantido.

Justificada com relação a todas as virtudes a sociedade comercial, resta saber para onde devem ser destinados os bens que ela produz em tamanha abundância, além dos outros temas distributivos que foram excluídos do campo da exigibilidade da justiça. Aqui é preciso retomar o quadro conceitual de justiça de Smith, inspirado na jurisprudência natural de Grócio. Smith segue a distinção clássica da justiça em três espécies, mas empresta a seus termos novos significados: (i) a justiça comutativa é exigível e consiste basicamente na virtude negativa de se abster de causar dano positivo a outrem; (ii) a justiça

distributiva consistiria na virtude social restante, isto é, a benevolência, de maneira que consiste no uso conveniente do que é nosso em relação à caridade ou benevolência, destinando nossos bens a quem seja mais adequado fazê-lo; e (iii) a justiça universal (embora não receba este nome de Smith), que abarcaria todas as virtudes, sendo a mais exata e perfeita conveniência da conduta, consistindo na valorização de um objeto com o grau de estima que ele merece e sua busca com o grau de intensidade adequadamente suscitado.

A justiça universal, que se refere ao próprio conceito geral de virtude, mostra como, sem a dimensão de racionalidade prática, a virtude é naturalizada de forma a ser a mera valorização de um objeto ou sua busca no grau de intensidade naturalmente adequado. A justiça em sentido universal (ou a virtude) perde também seu critério de alteridade, deixando de se referir ao outro. Isto porque, enquanto na tradição aristotélico-tomista a ação virtuosa tinha como motivação o alcance do bem comum, intencionando ao menos indiretamente beneficiar o próximo, na concepção naturalizada de virtude de Smith não há mais bem comum a ser alcançado e nem motivação racional para a ação humana. Assim, trata-se apenas de uma relação entre o ser humano e o objeto, naturalmente suscitada, não havendo nenhuma intencionalidade com relação ao outro. Isto gera uma dificuldade filosófica grande para Smith, ao ter que explicar como as ações virtuosas que se relacionam apenas à felicidade do agente moral podem acabar por beneficiar a sociedade em geral. Na tradição aristotélico-tomista a questão é facilmente resolvida, pois o fim comum entre os agentes faz com que todas as ações virtuosas, ainda que diretamente voltadas ao bem do agente, indiretamente atinjam o bem comum e beneficiem as demais pessoas da coletividade. Mas, em Smith, sendo a virtude uma relação entre agente e objeto, a questão torna-se enigmática. E é então que ele apela a sua famosa metáfora da mão invisível, que em duas das três vezes em que é citada na obra de Smith, uma em TMS e outra em WN, se refere especificamente aos benefícios indiretos da ação egoisticamente realizada.

Por fim, a justiça distributiva é remetida à caridade ou à benevolência. Aqui é interessante notar que Smith domestica a fortuna, ao se apropriar de parte da filosofia de Mandeville em que ele entende que não são exatamente as intenções das ações, mas sim seus resultados que devem ser considerados moralmente na avaliação das ações. Smith não chega ao ponto de Mandeville de confundir virtude e vício, mas relativiza a importância da intenção na avaliação moral das ações e valoriza os efeitos das ações como moralmente relevantes. Isto porque, dada a epistemologia moral de Smith, as intenções realmente não

teriam um exercício de excelência, e seriam determinadas por meras emoções. Assim, faz sentido que, em sua filosofia moral, ele valorize os efeitos. Isto o insere definitivamente na lógica dos bens da eficácia, em que o que importa são os resultados da ação, e não o exercício virtuoso da ação em si, como seria na lógica dos bens da excelência.

Ao se analisar a virtude da benevolência, que ao lado da justiça formam as duas virtudes sociais, os efeitos da ação são tão ou mais importantes que sua intenção. Não vale moralmente nada, para Smith, querer ajudar alguém de maneira absolutamente gratuita se, na verdade, acaba-se prejudicando esta pessoa. Assim, na lógica da eficácia a virtude da benevolência encontra-se especialmente inserida.

Para que haja benevolência com relação a bens, é preciso que o agente disponha destes bens. Portanto, quanto mais bens forem produzidos, maiores serão as chances de que eles sejam distribuídos. Assim, dado que a lógica moral agora está toda inscrita na primazia dos bens da eficácia, quanto mais se produzir bens, melhores poderão ser as futuras ações benevolentes. Desta maneira, faz parte de uma ação moral virtuosa deixar que os bens sejam produzidos de maneira otimizada. E isto, para Smith, dado os efeitos não premeditados das ações que tendem à benevolência, mas que acabam prejudicando os potenciais beneficiários, só pode ser alcançado pelo livre comércio. É através da liberdade total que ocorre o que, hoje, chamaríamos de eficiência alocativa, isto é, a maximização da produção voltada a atender de maneira otimizada as demandas existentes.

O interessante é notar que, nas questões distributivas, a causa da distribuição deixa de ter uma razão deontológica (tal pessoa recebe isso porque ela merecia receber isto, por tal critério) e passa a ter uma razão ontológica, que é a criação de um excedente de produção que não pode ser diretamente consumida por uma alguma limitação de consumo do proprietário. Assim, a lógica da distribuição passa a ser econômica, e não mais moral-jurídica. A coisa não é distribuída porque ela deve ser distribuída, ela é distribuída porque aconteceu de sobrar determinado excedente de produção. Caso não sobre o excedente, nada pode ser moralmente exigido. E, mesmo que sobre, a exigência moral estaria meramente no campo da desejabilidade, pois, se o proprietário resolver, por exemplo, queimar todo o excedente de trigo produzido, nenhuma medida coercitiva pode ser usada contra ele. Há, assim, a absorção da lógica distributiva, antes submetida à lógica da igualdade proporcional, à lógica econômica de maximização da produção, na esperança de ser o excedente distribuído de alguma forma. A distribuição deixa de ter uma causa deontológica (seja moral ou jurídica) e passa a ter uma causa ontológica (excedente de produção). Mesmo que a forma como se dá a distribuição tenha uma lógica moral, ela estaria

condicionada e subserviente à lógica econômica da eficiência produtiva.

Mas, imaginando que houve produção de excedente, seria moralmente desejável que o proprietário deste excedente distribuisse tal excedente de acordo com a lógica moral da virtude da benevolência. E, como se viu, Smith modifica o conceito da benevolência, invertendo-o totalmente daquela concepção estoica, e distanciando-se diametralmente da concepção de Hutcheson, para incluir os círculos da simpatia na desejabilidade moral da distribuição. Assim, o moralmente desejável é que o agente aja de acordo com seus círculos de simpatia. Smith chega a propor uma ordem (embora aqui as regras da moralidade não sejam claras e precisas como as da justiça), dizendo que mereceriam nossa benevolência os com vínculo mais próximo (familiares, parentes, vizinhos, etc.), as pessoas com qualidades pessoais recomendáveis, aquelas que já nos foram benéficas e as de situação extraordinária (demasiadamente ricas ou demasiadamente pobres). Isto na esfera pessoal do agente proprietário do excedente.

Na esfera da benevolência em relação à sociedade, Smith dá respostas interessantes ao momento político que foi visto. Ele afirma que o governante ou líder não deve agir como um homem de sistema, que, enamorado por suas ideias abstratas, ignora que as pessoas têm movimento próprio, mas deve agir como homem de espírito público. A grande diferença entre os dois tipos construídos é que o homem de sistema ignora os grandes interesses e os preconceitos humanos. Aqui Smith está querendo evitar duas ameaças de sua época. Ignorar os grandes interesses seria o facciosismo, com suas palavras de ordem que buscavam promover um reequilíbrio radical dos poderes distribuídos entre os elementos da sociedade, e, com isso, para Smith, eram vistos como querendo desestruturar o equilíbrio no qual se funda a constituição e o Estado. E, ignorar os preconceitos, por outro lado, seria a atitude mercantilista do governo de Walpole, que, ao querer controlar e direcionar a atividade produtiva, geraria uma ineficiência produtiva que acabaria por impedir futuras distribuições. Assim, o homem de espírito público deveria respeitar os grandes interesses e privilégios, a fim de garantir a estabilidade da constituição e, mesmo achando-os abusivos, contentar-se em moderá-los. E respeitar os preconceitos, através de uma atuação mínima, a fim de que a eficiência produtiva seja mantida.

Por fim, com relação à benevolência universal, que diria respeito aos seres humanos que habitariam fora da nação do benfeitor, Smith acredita que a felicidade universal é negócio de Deus. Aqui, há apenas que se ter em mente que o sacrifício de algumas pessoas, de seus vizinhos e de toda sua nação está contribuindo para uma prosperidade de um todo maior, que deve ser aceita com resignação e, por que não, alegria no coração. Smith aqui

retoma a filosofia de resignação estoica que havia acabado de inverter para direcionar os recursos de acordo com os círculos de afeição. Esta postura ambígua de Smith, percebida em vários outros momentos de sua obra, mostra como a falta de um critério de racionalidade prática permite-lhe esconder os critérios avaliativos da ação moral, ora dispondo de um, ora dispondo de outro, e nunca permitindo sua discussão racional, afinal se trataria de simples *matéria de fato*. E, além disso, ainda é retomado o problema do livre-arbítrio, tão problemático na filosofia estoica pela adoção da lei de causalidade universal e a determinação do destino. Especificamente com relação à distribuição universal dos bens, ao querer buscar uma lógica alternativa, neste ponto específico, à primazia dos bens da eficácia que tomou conta de toda sua filosofia moral, Smith dá-se conta do problema de sua epistemologia com relação ao livre-arbítrio. E, então, ele tem que apelar para a existência de uma divindade “cuja benevolência e sabedoria fabricaram e produziram desde toda a eternidade a imensa máquina do universo para que produzisse, em todos os tempos, a maior quantidade possível de felicidade”. Por não permitir ao ser humano que racionalmente atribuisse a si mesmo uma finalidade comum, Smith paga um preço alto: a liberdade humana. Mesmo a busca por uma espiritualidade teria que se dar com base em tal liberdade, e não ser decorrência lógica de uma prisão causal determinista.

Ingressando por meio da filosofia moral no grande debate político inglês de sua época, Smith se propôs a reformular a concepção de virtude, a fim de fazer com que ela deixasse de ser um entrave para a sociedade comercial britânica do século XVIII. Pode-se dizer que, do ponto de vista histórico, alcançou um sucesso inegável na realização desta tarefa. Tanto é assim, que, após sua reformulação do conceito de virtude é difícil se considerar que o discurso baseado na virtude pode novamente se reerguer com força semelhante contra a manutenção ou expansão de qualquer tipo de sociedade que seja. Isto mostra o sucesso com que Smith realizou sua tarefa de transformar o conceito de virtude. De fato, com sua releitura do conceito de virtude Smith ajudou a Inglaterra a se recuperar de sua crise de consciência e prosseguir com seu papel sempre pioneiro na sociedade comercial. Não há dúvidas de que os discursos políticos que puderam ser derrotados, em parte graças à releitura do conceito de virtude de Smith, eram discursos arcaicos que, em busca de um sentimento nostálgico, poderiam atrapalhar boas décadas de progresso social inglês, e até mundial.

Entretanto, por outro lado, o olvido em que, por longos séculos, caiu o conceito de virtude após a releitura realizada por Smith também pode representar um certo fracasso de sua filosofia moral. A não ser que se considere que Smith concebeu todo seu sistema de

filosofia moral com a única e cínica finalidade de tirar a virtude do caminho da sociedade industrial, não há dúvida de que ele via no debate moral acerca da virtude uma grande relevância social. Entretanto, embora ele possa ter dado essa importância ao debate moral da virtude (e eu sinceramente acredito que sim), é fato inegável que sua concepção de virtude deixou o caminho aberto para que ela deixasse de fazer parte do cenário político-filosófico mais relevante. Ao naturalizar a virtude, retirando-lhe definitivamente o aspecto racional, onde ela encontrava sua excelência, Smith fez com que a virtude deixasse de ser um inimigo a ser considerado pelos interesses contra os quais se opunha. E ao inserir toda sua filosofia moral em uma lógica da primazia dos bens da eficácia, em tudo contrária a uma concepção forte de virtude, Smith contribuiu decisivamente para a diminuição da importância deste debate.

Em muitos pontos o projeto filosófico de Smith mostrou-se bastante vitorioso. A busca por imprimir uma lógica própria à justiça foi levada a frente, e muito possivelmente a filosofia moral de Smith é uma das grandes influências do movimento codificador do início do século XIX. A tentativa de atribuir uma lógica própria à política econômica também foi muito bem sucedida, com a economia ganhando autonomia científica, de maneira que poucos se lembram, hoje, que um dia ela já foi parte da filosofia moral.

Entretanto, em ambos os campos, se considerarmos que seu discurso a respeito da importância da virtude era genuíno, sua vitória pode não ter passado de uma vitória de Pirro. A frequente desconsideração por qualquer preocupação moral no campo da lógica econômica e a desvinculação, hoje combatida por muitos, entre direito e moral poderiam ser considerados preços altos demais a se pagar para tais autonomias científicas.

Não há dúvida que, graças às portas que se abriram ao se relativizar o conceito de virtude, muitos avanços sociais se alcançaram, como um horizonte de participação democrática e os direitos individuais. Mas muitas outras se fecharam, sendo que hoje, por exemplo, vivemos em uma sociedade extremamente desigual, situação que certamente um conceito forte de virtude e de justiça distributiva evitaria.

O grande desafio é conseguir manter muitos dos avanços sociais alcançados pelo iluminismo e pelo liberalismo, sem, entretanto, abrir mão de um ponto de vista crítico-racional externo à sociedade, que permita a crítica causal finalista da sociedade em que vivemos. Para isso, entretanto, é preciso recuperar urgentemente a racionalidade prática esquecida nas fábricas inglesas do século XVIII. Do contrário, a imaginação pode continuar nos convencendo de que a vida não é apenas som e fúria, narrada por um idiota, mas jamais fará o papel da razão prática de nos mostrar que ela não significa nada.

REFERÊNCIAS

I - Fontes primárias

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução Alexandre Corrêa. Reedição revista por Rovílio Costa; Luis A. De Boni. Porto Alegre: Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: UnB, 1999.

BARBEYRAC, Jean. **Defense du droit de la Compagnie hollandoise des Indes Orientales contre les nouvelles prétensions des habitans des Pays-Bas autrichiens, et les raisons ou objections des avocats de la Compagnie d'Ostende**. La Haye: Chez T. Johnson, 1725.

BARBEYRAC, Jean. **Traitêe du jeu oáu l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale qui ont du rapport áa cette matiere**. Amsterdam: Chez Pierre Humbert, 1709.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. **In Ciceronis topica**: an annotated translation of a medieval dialectical text. Edição e Tradução Eleonore Stump. Ithaca, NY: Cornell University Press, London, 2004.

BOLINGBROKE, Henry St. John. **Philosophical works of the late Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke**. New York: Garland Pub, 1977.

BOLINGBROKE, Henry St. John. **Political writings**. Edição David Armitage. New York: Cambridge University Press, 1997.

CARMICHAEL, Gershom. **Natural Rights on the Threshold of the Scottish Enlightenment**: the Writings of Gershom Carmichael. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1707&Itemid=27>. Acesso em: 13 mar. 2013.

CLARK, Samuel. **The British gauger, or, Trader and officer's instructor, in the royal revenue of the excise and customs**. London: J. Scott. Reprodução do original Kress Library of Business and Economics, Harvard University, 1761.

CLARK, Samuel. **The nature and causes of irresolution in religion, and the reasonableness of a thorough determination, represented in three sermons on Acts xxvi. 28, 29**. Preached at Northampton, May 16, 1742. 2. ed. Edição Samuel Clark, D. D. London: J. Buckland, 1766.

CUDWORTH, Ralph. **A treatise concerning eternal and immutable morality / A treatise of freewill**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

CUDWORTH, Ralph. **The true intellectual system of the universe**. New York, Garland Pub., 1978. Reimpressão do original de 1678, impress por R. Royston, London, 1678.

FERGUSON, Adam. **An essay on the history of civil society**. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

FERGUSON, Adam. **Principles of moral and political science**. Garland Pub., 1978. Reimpressão da edição de 1792, impressa em Edinburgh por A. Strahan; T. Cadell; W. Creech Hobbes.

FERGUSON, Adam. **The manuscripts of Adam Ferguson**. London, Pickering & Chatto, 2006.

FLETCHER, Andrew. **A Letter Concerning the Consequence of an Incorporating Uniou [sic], in Relation to Trade**. [London? : s.n.], 1956. 1. ed. 1706. Atribída a Andrew Fletcher.

FLETCHER, Andrew. **Political works**. Cambridge, U.K.: Cambridge University; John Robertson, 1997.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. 2. ed., Oxford: Oxford University Press, 1978a.

HUME, David. **Treatise of Human Nature**. 3. ed., Oxford: Oxford University Press, 1978b.

HUTCHESON, Francis. **A short introduction to moral philosophy, in three books containing the elements of ethicks and the law of nature**. 2. ed., Glasgow: R&A Foulis, 1753.

HUTCHESON, Francis. **A system of moral philosophy**. London: Continuum, 2005. Reprodução facsimile da edição de 1755.

HUTCHESON, Francis. **An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense**. Indianapolis: Liberty Fund, 2002. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=885&chapter=65920&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 20 mar. 2013.

HUTCHESON, Francis. **An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises**. 3. ed., London: J. and J. Knapton, 1729.

HUTCHESON, Francis. **Considerations on patronages**: Addressed to the gentlemen of Scotland: Likewise a state of the secession in Scotland in the year 1773. Glasgow, 1774.

HUTCHESON, Francis. **Philosophiae moralis institutio compendiaria with a Short Introduction to Moral Philosophy**. Indianapolis: Liberty Fund, 2007. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2059&chapter=155340&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 20 mar. 2013.

HUTCHESON, Francis. **Thoughts on laughter, and observations on the fable of the bees in six letters**. London: Routledge; Thoemmes, 1998.

KAMES, Henry. **Essays on the Principles of Morality and Natural Religion**. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1352&chapter=66204&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 20 mar. 2013.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MACHIAVELLI, Niccoló. **O príncipe**. Tradução Brasil de Bandecchi. 13. ed. São Paulo: Centauro, 2008.

MANDEVILLE, Bernard de. **An Enquiry into the Origin of Moral Virtue**. Oxford: Clarendon Press, 1897. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2077&chapter=157769&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 9 mar. 2013.

MANDEVILLE, Bernard. **Free thoughts on religion, the church, and national happiness**. Delmar, NY: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1981. Fotocópia da edição de 1720, T. Jauncy, London (ed.).

MANDEVILLE, Bernard. **The fable of the bees, or, Private vices, public benefits in two volumes: with an essay on charity and charity-schools, and a search into the nature of society**. Edinburgh: J. Wood, 1772.

MORE, Henry. 1662. **A collection of several philosophical writings**. New York: Garland Pub., 1978. Reimpressão da edição de 1662, editada por J. Flesher, London, for W. Morden in Cambridge.

PUFENDORF, Samuel, Freiherr von. **Of the law of nature and nations eight books**. 3. ed., London: R. Sare, 1717. Notas de Barbeyrac.

PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadão**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. **Characteristics of men, manners, opinions, times**. Cambridge, UK; Cambridge University Press, 1999.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. Tradução Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Martins Fontes, 203.

SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edição Roy H. Campbell; Andrew S. Skinner. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1981. 1 ed. 1776.

SMITH, Adam. **Correspondence of Adam Smith**. Edição Ernest C. Mossner; Ian S. Ross. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1987.

SMITH, Adam. **Correspondence of Adam Smith**. In: MOSSNER, E. C.; ROSS, I. S. (Eds.) **Works and Correspondence of Adam Smith**: Glasgow Edition: v. 6. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=203&chapter=57809&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 20 mar. 2013.

SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Edição William P. D. Wightman; James C. Bryce. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1982.

SMITH, Adam. **Lectures on Jurisprudence**. Edição Ronald L. Meek; David D. Raphael; Peter G. Stein. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1982.

SMITH, Adam. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres**. Edição J.C. Bryce. Glasgow Oxford: Oxford University Press, 1963. Works and Correspondence of Adam Smith, v. 4, 1983.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. de Lya Luft. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. Edição Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 1. ed. 1759.

STAIR, James Dalrymple (Viscount of). **The institutions of the law of Scotland**. Edinburgh: Andrew Andreson, 1693. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=ITZWAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 19 mar. 2013.

STEWART, Dugald. Biografia Crítica. In: SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11-82.

WOOLLASTON, Richard. **The case of Richard Woollaston**, on his petition to the Honourable House of Commons, against the bill there depending, to enable his Majesty to grant the inheritance of the scite of the dissolved monastery of Furneis, in trust for Sir Thomas Lowther, Bart. London, 1726.

II - Fontes secundárias

ARAUJO, Cicero. Representação, Retrato e Drama. **Lua Nova**. Revista de Cultura e Política, v. 67, p. 229-260, 2006.

BARZOTTO, Luis Fernando. Justiça social: gênese, estrutura e aplicação de um conceito. **Revista da Procuradoria-Geral do Município de Porto Alegre**, n. 17, p. 15-56, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/artigos/ART_LUIS.htm>. Acesso em 20.03.13.

BERRY, Christopher J. Smith and Science. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 112-135.

BONAR, James. **A catalogue of the library of Adam Smith**. 2. ed., New York: Augustus M. Kelley, 1966 [1932].

BROADIE, Alexander. Sympathy and the Impartial Spectator. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 158-188.

BROWN, Vivienne. “Mere inventions of the imagination”: a survey of recent literature on Adam Smith. **Economics and philosophy**, v. 13, n. 2, p. 281-312, 1997.

BUCKLE, Henry T. **On Scotland and the Scotch Intellect**. Edição Harold J. Hanham. Chicago: The University of Chicago Press, 1970 [1861].

CAMPBELL, Roy; SKINNER, Andrew. Introduction. In: SMITH, Adam. **An inquiry into**

the nature and causes of the wealth of nations. Edição R. H. Campbell; A. Skinner. Indianapolis: Liberty Fund, p. 1-60, 1981 [1979].

CHAMBERS, Robert. **A biographical dictionary of eminent Scotsmen.** Glasgow: Blackie and Son, 1857. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/biographicaldict02chamuoft#page/n9/mode/2up>>. Acesso em: 19 mar. 2013.

DASCAL, Marcelo. Adam Smith's Theory of Language. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 79-111.

DWYER, John. Virtuous Discourse. Edinburgh: John Donald. Eckstein, Walther, 1926. "Preface and introduction" à tradução de SMITH, Adam. Theory of Moral Sentiments. In: MIZUTA, Hiroshi (Ed.), 2000. **Adam Smith: Critical Responses.** London: Routledge, v. 5, p. 12-49, 1987.

ECKSTEIN, Walther. 1926. Introduction to The Theory of Moral Sentiments, 1926. In: MIZUTA, Hiroshi (Ed.), 2000. **Adam Smith: Critical Responses.** London: Routledge, v. 1. London: Routledge, 2000, p. 12-49.

EVENSKY, Jerry. 1987. **The two voices of Adam Smith:** moral philosopher and social critic, History of political economy, v. 19(3): 447-68.

EVENSKY, Jerry. 1989. **The evolution of Adam Smith's views on political economy,** History of political economy, v. 21(1): 123-45.

FINNIS, John. **Lei natural e direitos naturais.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

FITZGIBBONS, Athol (1995), **Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue,** Oxford: Clarendon Press.

FLEISCHACKER, Samuel. 1991. **Philosophy in moral practice:** Kant and Adam Smith. Kant Studien, v. 82: 249-69.

FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GENETTE, Gérard. **Mimologics.** Tradução Thais E. Morgan. Nebraska City: University of Nebraska Press, 1994.

GRISWOLD JR., Charles L. Luiz Carlos. Imagination: Morals, Science, and Arts. In:

KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 22-56.

GRISWOLD JR., Charles. 1999. **Adam Smith and the virtues of enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

HAAKONSSSEN, Knud. 1981. **The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press.

HAAKONSSSEN, Knud. 1996. **Natural law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press.

HONT, Istvan; IGNAIEFF, Michael. Needs and Justice in the Wealth of Nations. In: HONT, Istvan; IGNAIEFF, Michael (Org.), **Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2010

KNUD, Haakonsen. The legacy of Adam Smith. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 230-267.

KOSELLECK, Reinhart. 1999. **Crítica e crise uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro, EDUERJ.

KOSELLECK, Reinhart. **Critique and Crises: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society**. Cambridge: MIT Press, 1988.

LAMB, Robert B. 1974. **Adam Smith's System: Sympathy Not Self-Interest**. Journal of the History of Ideas 35 (4): 671–82.

LIEBERMAN, David. Adam Smith on Justice, Rights, and Law. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 214-245.

LONG, Douglas. Adam Smith's Politics. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 288-318.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **As palavras e a lei**. São Paulo: Editora 34, 2004.

LOVEJOY, Arthur O. 1961, **Reflections on Human Nature**, Baltimore: Johns Hopkins Press.

MACFIE, A.L. 1967, **The Individual in Society**, London: George Allen & Unwin.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** 4. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MARCHI, Neil de. Smith on the Ingenuity, Pleasure and the Imitative Arts. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 136-157.

MEEK, Ronald. **Social science and the ignoble savage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

MEHTA, Pratap Bahnu. Self-Interest and Others Interests. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 246-269.

MOURA, Drayfine Teixeira. A ética dos estoicos antigos e o estereótipo estoico na modernidade. **Cadernos Espinosianos**, nº XXVI, p. 111-125, Jan-Jun. 2012.

PHILIPS, Mark Salber. Adam Smith, Belletrist In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 57-78.

PINK, Thomas. **Free Will: A Vary Short Introduction**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

POCOCK, J. 1983, 'Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth century social thought'. In: **Wealth and Virtue**. See Dunn 1983, pp. 235-52.

POCOCK, J. 1985 [1980]. **Virtue, commerce and history**. Cambridge: Cambridge University Press.

POCOCK, J. G. A. Adam Smith and History. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 270-287.

POCOCK, J. **Linguagens do ideário político**. São Paulo: EDUSP, 2003

POCOCK, J. **The Machiavellian Moment**: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

PRIBRAM, Karl. 1983. **A History of Economic Reasoning**. Baltimore: The John Hopkins University Press.

RAE, John. 1895 **Life of Adam Smith**. Reprinted with an introduction by Jacob Viner (1965), New York: Augustus M. Kelley.

RAPHAEL, D. D. 1975, 'The Impartial Spectator', in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (eds), **Essays on Adam Smith**, Oxford: Clarendon Press, pp. 83-99.

RAPHAEL, D. D.; MACFIE. 1979a, '**Introduction**' to the **Theory of Moral Sentiments**. See Smith, 1979 [1759a], pp. 1-52.

RAPHAEL, D. D.; MACFIE. 1979b, 'The Passage on Atonement, and a manuscript fragment on justice', in **the Theory of Moral Sentiments**. See Smith, 1979 [1759a], pp. 383-401.

RAPHAEL, D. D.; MACFIE. 1985. **Adam Smith**. Oxford: Oxford University Press Adam Smith, Oxford: Oxford University Press.

RAYNOR, David. 1984. **Hume's abstract of Adam Smith's Theory of moral sentiments**. Journal of the history of philosophy, v. 22(1): 51-79.

ROSS, Ian S. 1995. **The Life of Adam Smith**. Oxford: Clarendon Press.

ROSS, Ian Simpson. **Lord Kames and the Scotland of His Day**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

ROTHSCHILD, Emma 2000. **Economic Sentiments**: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ROTHSCHILD, Emma e SEN, Amartya. Adam Smith's Economics. In: KNUD, Haakonsen (Org.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 319-366.

ROTHSCHILD, Emma. 1992. **Adam Smith and Conservative Economics**. Economic History Review 45 (1): 74-96.

SANDEL, Michael J. **Justiça – O que é fazer a coisa certa**. 4. e., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SEARLE, John R. **Expression and Meaning**: An Essays in the Theory of Speech Acts, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

SEARLE, John R. Intentionality. *In: A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd, 1995.

SEARLE, John R. Intentionality: **An Essay in the Philosophy of Mind**, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SEARLE, John R. **Mind, Language and Society**: Philosophy in the Real World, New York: Basic Books, 1998.

SEARLE, John R. **Minds, Brains and Science**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

SEARLE, John R. **Speech Acts**: An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SEARLE, John R. **The Mystery of Consciousness**, New York: New York Review Books, 1997.

SEARLE, John R. **The Rediscovery of the Mind**, Cambridge, MA: The MIT Press, 1998.

SEN, Amartya. 1999 [1987]. **Sobre ética e economia**. Trad. port., São Paulo: Companhia das Letras.

SEN, Amartya. 2000 [1999]. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. port., São Paulo: Companhia das Letras.

SHAVER, Robert. Virtues, Utility, and Rules. *In: KNUD, Haakonsen (Org.). The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 189-213.

SHIBATANI, Masayoshi; BYNON, Theodora. **Approaches to Language Typology**. Clarendon Press. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SKINNER, Andrew S. 1976. **Adam Smith**: The Development of a System. *Scottish Journal of Political Economy* 23 (2): 111–32.

SKINNER, Andrew S. 1996. **Early Writings**: Science and the Role of Imagination. In: *A System of Social Science*. Oxford: Clarendon Press, pp. 25-47.

STEPHEN, Leslie. 1876. **History of English Thought in the Eighteenth Century**. Bristol: Thoemmes Antiquarian Books Ltd, 1991.

STEWART, Dugald. 1794, **Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D**, reprinted in *Essays on Philosophical Subjects*. See Smith, 1980 [1795], pp. 269-351.

TEMPLE-SMITH, 2007. Richard. Adam Smith's Treatment of the Greeks in *The Theory of Moral Sentiments*: The Case of Aristotle. In: Geoff Cockfield, Ann Firth, and John Laurent (eds.) **New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments**. Cheltenham, UK: Edward Elgar, pp. 29-46.

TULLY, James. 1980. **A Discourse on property**: John Locke and his adversaries. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

WIGHTMAN, W.. 1982 [1980]. Introduction. In: SMITH, Adam. **Essays on philosophical subjects**. Eds. W. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, pp. 5-27.

WINCH, Donald 1996. **Riches and Poverty**: An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750–1834. Cambridge: Cambridge University Press.

WINDRAM, W. J.; MACQUEEN H. L. The Sources and Literature of Scots Law: A Select Critical Bibliography 1936-1982. In: MACQUEEN, Hector; KIRALFY, Albert. **New Perspectives in Scottish Legal History**. Edimburgo: Frank Cass, 1984.