

A "natureza humana" do comportamento individual nos primórdios do pensamento econômico: uma comparação entre Hume, Smith e Bentham.

Glaucia Campregherⁱ
Lucas Schönhufen Longoniⁱⁱ

Área 1 – História do Pensamento Econômico e Metodologia
Classificação JEL – B12, B40

Resumo: Pretendemos, neste trabalho, realizar uma confrontação entre as investigações acerca do que é considerado da "natureza humana" no comportamento individual, como visto pelos primeiros pensadores do que veio a se consolidar como ciência econômica, nos centrado em Hume, Smith e Bentham. Dentro deste debate privilegiaremos: i) o que estes pensadores entendem por "natureza humana" e como pensam alcançá-la; ii) como a sua situação de filósofos morais simpatizantes do empirismo - críticos da mera especulação racional e, por isso mesmo, precursores da ciência econômica - influencia no seu tratamento do que seja a natureza e a cultura, o indivíduo e a sociedade; e iii) até que ponto compreendem a própria natureza como algo em transformação, e uma transformação na qual o homem é historicamente atuante, ou seja, suas investigações abrem caminho pra uma compreensão da natureza humana menos natural. Veremos que, principalmente em Hume e Smith, a capacidade natural de nos importarmos com o outro, *sympathy*, não diz muito em si mesma, mas ganha concretude com o hábito. Veremos também que em Bentham esta *sympathy*, que faz o indivíduo sair de si e se reconhecer no outro, dará lugar ao indivíduo isolado, o que impossibilita a superação da "natureza natural" pela natureza histórico-social do homem.

Palavras-chave - Natureza humana, simpatia, utilitarismo

Abstract: The aim of this paper is to confront the different notions of what is considered "human nature" in individual behavior among the early thinkers of what came to be known as economics: Hume, Smith and Bentham. We intend to highlight: i) what these thinkers meant by "human nature" and how to achieve it; ii) how their situations as moral philosophers who sympathized with empiricism – critics of the mere rational speculation and, for that exact reason, pioneers of the science of economics – influences their treatment of what is nature and culture, the individual and society; and iii) to what point they comprehend nature itself as something changeable, and a change in which man is historically active, that is, their investigations made way for a less "natural" comprehension of human nature. We will see that, especially in Hume and Smith, the natural ability in mankind to care about each other does not mean much in itself, but acquires concrete forms of sociability by habit. We will also see that this sympathy in Bentham disappears, giving place to the isolated man, making it impossible for the "natural nature" to be surpassed by the social-historic nature of man.

Key words: Human nature, sympathy, utilitarianism

¹ Docente Faculdade de Economia UFRGS glaucia@campregher.com

¹ Discente Faculdade de Economia UFRGS schonhofen.longoni@ufrgs.br

A "natureza humana" do comportamento individual nos primórdios do pensamento econômico: uma comparação entre Hume, Smith e Bentham.

“A Natureza Humana é a única ciência do homem; entretanto, até aqui tem sido a mais negligenciada.”
David Hume (1739)

1) Introdução

A aurora do pensamento racional coincide com a perda da unidade (e até identidade), um tanto mística ou mágica nos povos primitivos, entre parte e todo, os homens (e seus grupos) e o universo inteiro (céus, terras e seus habitantes). Uma vez perdido esse elo mágico com o todo, contudo, a história da filosofia e da ciência não deixa de ser a história da produção de outros conjuntos de partes e todos, e de discursos que os conectem. Assim, se criar objetos de reflexão é subtraí-los a um todo natural, é também instalá-los numa relação outra entre todo e partes componentes. Pode-se dizer também que objetos científicos novos nascem quando o que era parte, numa construção anterior, ganha tanta atenção que passa a se constituir num novo todo¹. Assim, nem bem nasce um objeto para o pensamento científico, definir o que é a parte e o que é o todo deste - e como se relacionam, e se transformam - é seu primeiro grande desafio. Muito provavelmente, os métodos de investigação se distingam uns dos outros a partir desse primeiro procedimento, de secção e reunião. Perguntamos-nos, e no caso da economia, o que é a parte e o que é o todo? Podemos dizer que a parte é a unidade de ação/decisão, as pessoas - mais ou menos individualizadas²-, ou simplesmente, o indivíduo; e o todo é a sociedade - eventualmente a tribo, o clã, ou cidade, o império, a nação, geográfica, mas também historicamente (e até politicamente) delimitados? E como se dá a relação entre partes e todo neste caso? Ou, até que ponto as ações dos indivíduos "fazem" o todo (suas instituições, valores, leis), e até que ponto é o todo que "faz" os indivíduos? Além disso, se ocorre inventarmos uma ciência nova para a parte que "cresceu", como é a psicologia para o estudo do indivíduo, como as novas descobertas desta vão ser compreendidas pela ciência já estabelecida? Não corremos o risco de que o indivíduo se torne cada vez mais soberano e, por tabela, as determinações próprias do todo da qual este é parte? Ou, ao contrário, as contribuições de uma ciência dedicada ao estudo do indivíduo podem cobrir lacunas dentro das teorias que, centrando-se no todo, esvaziavam o seu papel?

É de amplo conhecimento que a bifurcação do pensamento econômico a partir de Ricardo nos legou uma corrente (o marxismo) mais focada no todo, seja este a sociedade e suas classes em conflito, seja ele o capital e seus interesses, em grande medida também conflituosos; e uma outra (o neoclássico) mais focada no indivíduo, e nas articulações entre estes mais harmônicas. Entretanto, podemos dizer que nem marxistas, nem neoclássicos, se dedicaram a pensar mais cuidadosamente o indivíduo como seus predecessores, Hume, Smith e Bentham, para ficarmos com os mais importantes. Marx porque parte de que não existe nada fixo no indivíduo, dada a mutabilidade do todo do qual ele é parte - ou seja, não há qualquer essência, qualquer "natureza humana" que nos caracterize *a priori*, fora da sociedade, ou, como dizia ele, fora do "conjunto das relações sociais"³. E os neoclássicos porque, ao contrário, não existe nada móvel; ou ainda, aquelas motivações que são mutáveis (gostos, tradições, valores) e que podem ser mesmo úteis para entender as ações do indivíduo em todas as áreas⁴, na área que

¹ Obviamente esta não é a única circunstância requerida, nem queremos disputar aqui quão central seria. Para maiores aprofundamentos acerca do surgimento de novas ciências, novos objetos, teorias e paradigmas científicos, vide KUHN, 1989; POPPER, 1993; e LAKATOS, 1979.

² Assim posto, descremos de um "individualismo metodológico" que se instaure *a priori*. Acreditamos que, quanto mais atrás na história menos os indivíduos aparecem enquanto tais, unidades de decisão e ação, e mais as pessoas se vêm presas às suas comunidades e mesmo ao ambiente natural, como nos mostram os antropólogos. Apenas para citar um destes cujos trabalhos são bastante conhecidos entre os economistas, vide POLANYI et al., 1957.

³ Isso porque, como ele explica na sexta tese contra Feuerbach, “a essência humana não é algo abstrato inerente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais.” (MARX, 1996: 180).

⁴ Nesse sentido, Mill (indo no sentido oposto de Hume e Smith, como veremos aqui) irá separar o que é da natureza e o que é da sociedade no comportamento humano, e dirá que não interessa à economia política o todo do comportamento humano, mas

interessa à economia são dispensáveis. Ou seja, para entender o comportamento econômico basta supor a escolha racional como fazendo parte da "natureza humana".

Esta discussão, da natureza humana, não ficou, contudo, abandonada desde os primórdios da economia, de fato, deu origem a toda uma leva de pesquisas dedicadas ao papel do indivíduo nas várias escolas do pensamento econômico. Mas nossa impressão é que a maioria dos estudos está mais focada no individualismo como ponto de partida metodológico (sobre o que abundam trabalhos em todas as tradições do neoclassicismo ao marxismo)⁵ do que sobre seu aspecto ontológico. Podemos dizer que durante anos, entre marxistas, bastou a menção à sexta tese sobre Feuerbach, para negar qualquer "natureza" ao homem; e mesmo quando veio à luz a ousada obra de Lukács, sua *Ontologia do Ser Social*, ela não terá seguidores na economia que explicitem melhor como a história se faz uma "segunda natureza" (como dizia Marx) a dirigir as ações dos indivíduos. De outro lado, neoclássicos continuavam a afirmar o homem econômico racional, hedonista, calculador de utilidades, como sendo esta a sua natureza sem mais investigações. Mas o interessante é que, nos anos recentes, os progressos da biologia, da psicologia, da antropologia, das neurociências (ainda mais atuais), trouxeram de novo à baila tal questão. Assim é que existe hoje todo um novo ramo na economia dedicado a observação empírica do comportamento dos indivíduos (denominado psicologia econômica ou economia psicológica, ou neuroeconomia, conforme se definam seus protagonistas) ao qual nos dedicaremos em breve. Mas não poderíamos fazê-lo sem antes checar os primeiros economistas (de fato, os fundadores de nossa ciência) que justamente tinham na observação empírica a base de suas concepções sobre o comportamento individual.

Logo, o que segue resulta de nossas reflexões acerca de como consideraram os indivíduos aqueles que os olharam mais de perto via especulação filosófica - os citados Hume, Smith e Bentham – os dois primeiros tentando se entregar à observação mais que a dedução. Interessa-nos, particularmente, saber como a partir desta preocupação, estes filósofos/economistas concebem o que é da natureza e o que é da sociedade, uma vez que, a despeito das dificuldades, esta última se dava mais à sua observação. Principalmente nos interessa checar como estes observam o ambiente (as circunstâncias, como diria Hume) ou o todo complexo de relações (materiais e subjetivas, diríamos nós) influenciando na, e mesmo alterando a, natureza; transformando-a em algo menos fixo, e mesmo, menos natural.

Dito isso, este artigo conta, além desta Introdução, com uma Seção 1 para tratar de Hume, uma Seção 2, para tratar de Smith e uma Seção 3 para tratar de Bentham. As comparações entre os autores acontecem em meio à apresentação de suas teorias. Ainda assim, fazemos uma Seção de Conclusão, para repisar o que consideramos principal reter para que possamos todos nós construir uma compreensão mais rica e mais determinada da relação parte/todo, indivíduo/sociedade.

Seção 2) A simpatia pela observação levando Hume a observação da simpatia

David Hume (1711-1776) é considerado um dos precursores da ciência econômica, tendo influenciado particularmente a Adam Smith. Em ambos as discussões acerca da natureza do comportamento dos indivíduos pretende ser uma nova base para a defesa da moralidade, despidendo-a de pressupostos religiosos⁶ ou, como diria Hume, dogmáticos e metafísicos – que este supõe como *a priori* da razão absolutamente não experienciados pelos homens. Segundo Hume, sua tarefa era justamente "tentar introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais"⁷; assuntos estes que estariam a cargo, entre outras ciências em seus primeiros passos, da economia. Sua visão de nossa ciência é assim

apenas aquela parte que “diz respeito a seu desejo de possuir riquezas e a sua capacidade de julgar os meios eficientes para tanto” (MILL, 1974: 299) No mesmo sentido vide PARETO, 1996.

⁵ Vide LEVINE, A. et al., 1987; e PRADO, 1989.

⁶ É importante ressaltar que não adentraremos as discussões sobre o tipo de influência que o discurso religioso adquiriu na visão teórica de Smith. Para tal, ver CERQUEIRA, 2006.

⁷ De certo modo a questão que nos colocamos não deixa de ser uma avaliação de até que ponto ele o consegue, uma vez que nos interessa perscrutar se a sua noção de natureza humana está ou não, e sob que tipo de, investigação.

de que ela seria empírica por excelência, isso porque teria por objeto questões de "fato e existência", às quais não se podem sustentar exclusivamente pela razão⁸.

Contudo, em Hume, e também em Smith como veremos, há no que a experiência (hábitos, circunstâncias) nos informa algo que se mantém – e é mais claramente identificado ao que é "da natureza" -, e algo que muda, sem sequer sabermos por que (porque não acessamos as causas últimas de coisa alguma). Não é essa mutabilidade que diz que é impossível conhecer a natureza das coisas, mas as insuficiências da razão. Não se trata pois de abstrair o movimento e temos límpida a essência (o que faz o falso empirismo do neoclassicismo *mainstream*). Estas circunstâncias não são acidentes a serem descartados; ao contrário, são elas, ou por meio delas⁹, que se evidencia o que é da essência, mesmo que assim esta se veja reduzida a poucos princípios. Vejamos de perto como isto se passa em Hume, se mantém e até se radicaliza em Smith, até começar a se perder em Bentham.

Em Hume, a natureza humana aparece, via de regra, como um substrato comum, um pano de fundo sobre o qual o conjunto das experiências pode se desenvolver; o que muitos comentadores irão chamar de uma "realidade última e definitiva" (CERQUEIRA, 2006), que escapa ao entendimento possível no terreno da moral, que não poderia ser por esta "ultrapassada", ou, como preferimos, alcançada. Esta base seria pois original, estável e imutável; correspondendo ao que os homens seriam na sua "essência" fora da história; ou ainda, o que todos teríamos em comum, a despeito das nossas diferenças de temperamento e caráter. Nas palavras do autor:

“Existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do sol e do clima. Existem também caracteres peculiares a diferentes nações e a diferentes pessoas, e outros que são comuns a toda a humanidade. O conhecimento desses caracteres se funda na observação da uniformidade das ações deles decorrentes; e essa uniformidade constitui a própria essência da necessidade” (HUME, 2009: 439).

Mas essa base é muito limitada dada a importância que Hume dá a diversidade das circunstâncias e ao seu poder de determinar mesmo a "constituição interna" de um homem, como pode ser visto na citação abaixo:

“A pele, os poros, os músculos e os nervos de um trabalhador são diferentes daqueles de um homem de qualidade; assim também seus sentimentos, ações e maneiras. As diferentes condições sociais influenciam toda a constituição, externa e interna; e essas diferentes condições decorrem necessária, porque uniformemente, dos princípios necessários e uniformes da natureza humana. Os homens não podem viver sem sociedade, e não podem se associar sem governo. O governo cria distinções de propriedade e estabelece as diferentes classes de homens. Isso produz a indústria, o comércio, manufaturas, ações judiciais, guerras, ligas, alianças, travessias, viagens, cidades, frotas de navios, portos e todas as outras ações e objetos que causam uma tal diversidade, e ao mesmo tempo mantêm uma tal uniformidade na vida humana.” (HUME, 2009: 438, grifos nossos)

Mas se é interessante ver como Hume não faz *tabula rasa* do todo social e mutante, o que resta uniforme, por trás deste emaranhado, não fica tão evidente. Em parte isto se passa por causa da própria proximidade da moral com a natureza. Como salienta Kiraly (2010), "não há nada de natural na moral" justo porque "não há nada de natural na natureza". Ou, tomando todo o raciocínio de Kiraly:

⁸ Para os não entendidos, Hume dividiu as possibilidades do entendimento em dois tipos de operação: i) raciocínio demonstrativo, concernente a relação de idéias e ii) raciocínio moral ou provável, referente as questões de fato e de existência; onde o primeiro tipo comporta a Matemática e as demais relações formais de idéias abstratas e o segundo comporta disciplinas empíricas como a Economia, que depende do estudo histórico - campo das experimentações de onde o conhecimento provém (KUNTZ, 1983). Sendo uma ciência humana a Economia depende da compreensão de quem comporta as estruturas sociais por onde os eventos econômicos percorrem - o indivíduo.

⁹ Mesmo que estas não sejam tratadas rigorosamente, ou seja, historicamente, como faz ao seu modo um outro "tipo de empirismo", que é ao nosso ver o materialismo histórico.

"A moral é inafastável da natureza humana, pois não nos é dada a experiência de homens que não se preocupem, em alguma sorte com suas ações. Contudo, a moral não é um construto lógico obediente aos princípios da razão. Se na primeira acepção a moral é natural, na segunda, não há nada de natural na moral". (KIRALY, 2010)

Ou seja, se é da moral o julgamento do que é bem e mal, justo e injusto, e se não há nada na própria razão que ofereça uma base transcendente a estes julgamentos, há que procurá-los na natureza, mas a natureza também não no-los dá. A natureza dá a capacidade de julgar, mas é só. Ou, como diz Hume, "a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, impele-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir" (HUME apud KIRALY, 2010), mas os critérios do julgamento vêm do hábito. Não há nada de substantivo no julgar, e sua naturalidade repousa nos sentidos sem maiores considerações sobre se o que os provoca, "os objetos não possuem absolutamente nenhum valor em si mesmos, seu valor deriva exclusivamente da paixão" (HUME apud CONTE, 2006). No máximo, consideramos, ou devemos considerar segundo os nossos sentidos. Estes nos dão a base para aquela avaliação por aproximação, uma vez que as paixões derivam de uma busca direta do bem e aversão ao mal. Assim,

“Aprovar um caráter é sentir um deleite com o seu aparecimento, e desaprová-lo é ser sensível a um desgosto. Portanto a dor e o prazer, sendo de certo modo a fonte primeira da censura ou elogio, devem ser também as causas de todos os seus efeitos, sendo portanto também as causas do orgulho e da humildade, inevitáveis acompanhantes dessa distinção.” (HUME, 2005: 18)

Conclui-se que a natureza não está amordaçada pela, nem amordaça a, moral. Estão ambas conectadas por redes parciais de simpatias que vão sendo estruturadas, reforçadas e expandidas. As ações humanas resultariam assim de uma cadeia de relações entre informações do exterior com o que possibilita o sentir, de modo que, em última instância, são sempre essas informações adquiridas pelas experiências que dão base para o agir. As simples funções, ou princípios da natureza, não possuem esse poder. Esses somente permitem o acendimento das paixões pelas impressões externas. Portanto, as paixões é que constituem o princípio ativo do sujeito¹⁰, e atuam como intermediário entre a pura natureza e as peculiares experiências, sem atribui maior importância a uma ou outras no que diz respeito à formação do indivíduo.

Resta-nos considerarmos por fim o modo como Hume encara o(s) indivíduo(s) de quem fala. E, nesse quesito, a questão da simpatia é fundamental. Seja a simpatia no seu parentesco com a capacidade de raciocinar ou julgar¹¹, seja a simpatia naquilo mesmo que identifica um homem a outro homem, e que faz o universo do indivíduo falando não se restringir a ele próprio.

Dito isto, nos parece interessante a interpretação de que Hume não seria um empirista radical solipsista (que fala só de si mesmo), mas teria uma teoria psicológica visto que nela as definições de "bom" ou "mau" relacionam hábitos estabelecidos socialmente, estados mentais, emoções, e impressões primárias. A questão que se colocaria aí é se essa teoria psicológica seria subjetivista (e relativista) ou teria um fundamento objetivo, e de que tipo de objetividade se trataria. Conte (2006) vai apresentar defensores de todas estas leituras possíveis. Particularmente interessante, é a recusa do mero subjetivismo:

¹⁰ O juízo, ou a consideração racional, seria o princípio inativo, "a razão, em sentido estrito e filosófico, só pode influenciar nossa conduta de duas maneiras: despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou descobrindo a conexão de causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer. Esses são os únicos tipos de juízos que podem acompanhar nossas ações, ou que se pode dizer que as produzem de alguma maneira; e é preciso reconhecer que esses juízos podem frequentemente ser falsos e errôneos. (...) Por exemplo, se vejo ao longe uma fruta que na realidade é desagradável, posso, por um engano, imaginar que é agradável e deliciosa. Eis aqui um erro. Escolho certos meios para alcançar essa fruta, mas esses meios são inadequados para meu objetivo. Eis aqui um segundo erro." (HUME, 2009: 499-500)

¹¹ Quase um sexto sentido dos homens ao lado da visão, tato, paladar, olfato, audição e que pra muitos é o mesmo que razão, daí a fórmula, o homem é um animal racional.

"Uma das razões para rejeitarmos a interpretação subjetivista é o fato de Hume, mesmo afirmando que os juízos morais dependem de nossos sentimentos que são variáveis, acreditar que podemos superar o relativismo dos juízos de valor que isso parece implicar. Hume na verdade tem uma maneira de explicar a existência de conflitos morais na sociedade. Ele acredita que as controvérsias morais surgem devido a um conhecimento imperfeito sobre o caso em questão; ou devido à possibilidade de distorcer os fatos se não assumimos um ponto de vista imparcial que preserve a objetividade. A fim de fazer um juízo moral adequado, devemos estar certos de que não estamos pervertendo o *modo como vemos* os fatos ao deixar nossos próprios interesses interferirem. Hume nota que somente partilhemos o sentimento comum de humanidade quando o "interesse, o desejo de vingança ou a inveja não pervertem nossa disposição." (CONTE, 2006)

Contudo, a tese oposta, do objetivismo, chamemos "puro", pode carregar justamente a noção, que consideramos ruim, de uma natureza humana eterna e imutável que é, de fato, bastante presente em Hume, como por exemplo:

"tão prontos são todos os homens a reconhecer uma uniformidade nos motivos e ações humanas quanto nas operações do corpo" (...) quereis conhecer os sentimentos, inclinações e gênero de vida dos gregos e romanos? Estudai bem a índole e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se transferirdes para os primeiros a *maioria* das observações que tiverdes feito sobre os segundos." (HUME apud CONTE, 2006)

Esta objetificação pode levar, a nosso ver, a uma posição, no mínimo ingênua e no máximo perigosa, se acreditar que é possível um conhecimento perfeito dos fatos e uma imparcialidade perfeita dos sujeitos¹².

Mas há, segundo Conte, outras alternativas a leitura de que Hume não é um subjetivista, dado que não defende que "a distinção entre virtude e vício é meramente uma distinção subjetiva ou baseada em fatores psicológicos privados". Seriam elas o "realismo"¹³, muito enfático na defesa de uma objetividade fundada na existência prévia, externa, de valores morais compartilhados pelos indivíduos, e o "intersubjetivismo" que teria vantagens sobre o realismo onde não há uma existência prévia do que é compartilhado, mas uma sua recriação permanente, pois, segundo o próprio Hume:

"(...) 'as mentes dos homens são como espelhos uma das outras' em que 'cada uma reflete as emoções das demais' e 'as paixões, sentimentos e opiniões podem se irradiar e reverberar várias vezes', de modo que constituímos o mundo como um mundo partilhado, ainda que todos tenhamos experiência dele a partir de perspectivas diferentes." (CONTE, 2006)

Isso é quase dizer que a natureza inventa o hábito que inventa a natureza! Isto porque, como diz Kiraly:

"A natureza humana se habitua a experiência que a constitui. Nesse processo a imaginação estabelece conjunções constantes entre idéias e fenômenos que reconhece. Em última instância a natureza humana, pelo hábito, inventa a experiência que a constitui." (KIRALY, 2010)

¹² Como o próprio Hume que, por veze, parece acreditar em que "sob certas condições, se nós tivéssemos um conhecimento perfeito de todos os fatos, e olhássemos todos os fatos de um ponto de vista objetivo, nossos sentimentos comuns nos levariam a um padrão similar de julgamento moral e todos chegaríamos às mesmas distinções morais. Um ponto de vista objetivo seria a perspectiva de um agente que pudesse sair de sua "situação privada e particular", abstraindo situações e sentimentos pessoais particulares para alcançar uma perspectiva imparcial. (CONTE, 2006)

¹³ Onde, "não somente que virtude e vício existem como entidades separadas, mas também que os valores morais atribuídos a essas entidades não são derivados de elementos subjetivos de nossa consciência. Em outras palavras, mostrar que Hume acredita que virtude e vício existem como entidades separadas na ausência de nossos sentimentos a seu respeito. Virtude e vício neste sentido seriam "descobertos" por nossa consciência, não "criados" por ela". (CONTE, 2006).

Isto quer dizer, para nós, que só o que é da natureza é então se adaptar. E, no processo de adaptação, ainda inventamos que há uma natureza, que esta seria estável e mesmo imutável, o que não temos a menor condição de afirmar, mas temos necessidade de afirmar. Logo, a la Hume, o que seria da natureza é carecermos pensar assim.

Resumindo, os homens seriam para Hume, por natureza (imutável), apenas capazes de processar sensações, como a sensação de proximidade, identidade ou simpatia, cuja forma e conteúdo (mutável) vão sendo construídos intersubjetivamente. O que percebemos a partir de nossos sentidos, o como o percebemos e julgamos, muda. Sobre o que a necessidade de proximidade irá atuar, muda. A questão é que se introduz então todo o mundo da representação em geral (e da linguagem em particular) que, se Hume já intuía naquilo que afirma que as ideias se ligam às sensações pela imaginação, só vai avançar com a filosofia (e a psicanálise) do século XX¹⁴. Assim, se temos por natureza a capacidade de sentir e julgar o que é bom, aprazível, podemos dizer com Cerqueira (2006) que "o senso da virtude, é da natureza", mas as "virtudes artificiais evoluíram ao longo da história com base na natureza humana e nas relações interpessoais", portanto, vamos, junto com nossos contemporâneos, por meio da nossa própria imaginação, mas também por meio de todo um universo de representações que compartilhamos, criando virtudes outras, como o que é o justo ou o belo. Da natureza mesmo só "nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos" (HUME, 2009: 351).

Seção 2) A implosão da divisão natural e artificial na *sympathy* de Smith

Pois bem, daqui pra frente veremos como em Adam Smith (1723-1790) tais conclusões serão ainda mais radicalizadas. Para tanto, consideramos que muitos são os pesquisadores que desde há muito, e ainda hoje, se debruçam sobre sua obra Teoria dos Sentimentos Morais (TSM), cujas teses seriam vistas, ora como afins, ora como incongruentes, com sua Riqueza das Nações (RN)¹⁵. Justo por isso, podemos abrir mão de apresentarmos a TSM também nós¹⁶, e recorreremos a ela apenas quando necessário para a compreensão do nosso ponto central: o que é o indivíduo e em que medida seu comportamento se deve a uma pretensa "natureza humana". Assim sendo, partimos de onde chegamos com Hume, e que é a conclusão de muitos especialistas no pensamento filosófico de Smith, que salientam que este não defendia ser a moralidade nem algo natural aos homens, nem artifício por estes criado para controlar suas paixões; e isso porque ele implodia com "a linha divisória entre natureza e artifício" de modo ainda mais radical que Hume:

"Radicalizando o argumento de Hume, Smith argumentou que não apenas a justiça, mas o conjunto da moralidade sobrevém à natureza humana de uma maneira semelhante àquela descrita por Hume ao explicar o surgimento da justiça. Neste sentido, Smith rejeita a distinção entre virtudes naturais e artificiais e associa intimamente a moralidade à sociabilidade." (CERQUEIRA, 2006)

Ou ainda Haakonsen (e quase nos mesmos termos que nossa conclusão sobre Hume):

"Pode-se dizer que Smith sugeriu que a moralidade em geral era 'artificial' – mas que ela era um artifício que, por assim dizer, era 'natural' para a humanidade. (...) No âmago do complexo argumento de Smith estava a idéia de que a personalidade das pessoas, sua habilidade de serem

¹⁴ Por isso diz Kiraly (2010) ser Hume um dos pilares da modernidade junto com Kant/Weber de um lado e Hegel/Marx de outro. Por isso ele, mesmo sem ser um filósofo da linguagem, irá "inaugurar a preocupação com as regras e com as convenções que afetará a filosofia analítica". Mas, no que nos diz respeito aqui, o mais interessante destas releituras de Hume é elas apontarem para que, em sua obra, "*o sujeito é relevante, mas a sua soberania é relativa*" (grifos nossos).

¹⁵ Por exemplo CAMPBELL, 1975 e EVENSKY, 1989, HAAKONSSSEN, 2002 e 2003, FLEISCHACKER, 2004.

¹⁶ Para tanto ver GANEN, 1999, CERQUEIRA, 2006, ou PASSOS, 2006.

agentes autoconscientes vis-à-vis outras pessoas e vis-à-vis a seu próprio eu passado e futuro, era algo adquirido no intercuro com os outros.” (HAAKONSEN, 2003: 211-2)¹⁷

Isto significa que é insuficiente a compreensão de que a natureza nos dotou de um sentido de identificação com o outro que seria base do comportamento social, incluindo os julgamentos morais, como o faz o próprio Smith nas primeiras linhas da TSM:

“Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela.” (SMITH, 2009: 5)

Mas veremos como o próprio Smith vai, além disso, respondendo, senão todas, ao menos algumas das questões que nos surgem. Assim, e considerando que a capacidade de nos importarmos com o outro é um dom "natural", como opera essa "*sympathy*"¹⁸? Quais seus conteúdos concretos em cada tempo e lugar, como são apropriados pelo conjunto dos indivíduos (ou como são distintamente apropriados por estes)? Como são herdados de uma época a outra, e até, é possível tomar consciência crítica dos mesmos? Estas questões estão no horizonte da filosofia moral dos nossos pensadores mas apenas ligeiramente desenhadas. Senão vejamos...

É sabido que Hume e Smith substituem o "desejo de glória" - que coloca os homens em guerra fratricida em Hobbes - pelo "desejo do ganho" - que acaba por instituir uma certa harmonia entre eles. E isto porque o desejo do ganho é universal. Mas se mantemos o que tínhamos concluído, esse caráter de universalidade não necessariamente torna o desejo de ganho algo natural; ele faz parte, isto sim, dos conteúdos que qualificam a simpatia/identificação - no mais, mecanismo concreto da universalização de um dado comportamento. Por isso mesmo, como diz Ganem (1999), Smith compreende "em toda a extensão e complexidade", a solução hobbesiana da emergência da ordem pelo contrato - conteúdo da ordem mercantil, diríamos nós, nem sempre compreendido pelos que vêm na "mão invisível" do mercado mais um conjunto de vetores matemáticos do que um conjunto de normas e instituições. O que estamos salientando é que há uma combinação prévia entre os indivíduos em Smith, sua base é a de que todos devem se especializar e assim trocar entre todos. Desde logo, os homens não seriam naturalmente egoístas, mas naturalmente "tendentes às trocas", o que tem tudo a ver com naturalmente tendentes a se ver nos outros¹⁹.

Vejamos mais de perto então o que é essa capacidade de simpatia, base de toda esta construção em Smith. Ele a define como "o nosso sentimento de companheirismo com qualquer paixão" (SMITH, 2002: 5). Mas um sentimento que exige uma mediação: a tentativa do expectador por se colocar na perspectiva daquele que sofre diretamente a dor ou prazer, e que é a responsável pela criação deste que seria um "eu imaginário" – base adiante do "expectador imparcial", quando se passar da solidariedade primária ao

¹⁷ Ou ainda, como o diz o próprio Smith, "Cada faculdade do ser humano é a medida com a qual ele julga a faculdade do outro [...] Julgo seu ódio pelo meu ódio, sua razão pela minha razão, seu amor pelo meu amor. Não tenho e não posso ter outra forma de julgar" (SMITH apud GANEN, 1999:20).

¹⁸ Quer nos parecer que o sentido em português da palavra *sympathy* como Smith a utiliza cobre tanto o significado de simpatia como o de empatia, principalmente se entendermos o primeiro como mais ligado a uma dimensão afetiva (ou às paixões como fala Smith), e o segundo a uma dimensão cognitiva. Assim é que há algo de cognitivo no modo como podemos nos colocar no lugar do outro, nos imaginando a nós mesmos neste lugar. Para se ter uma ideia, este espelhamento é usado nas pesquisas das neurociências atuais como demarcador de níveis de inteligência entre os animais. Na mesma linha da nossa reflexão, mostrando que a simpatia nada tem a ver com benevolência, uma vez que contém mesmo a inveja - confirmando a nossa impressão de que empatia capta melhor estas dimensões de identificação de um no outro, mais que doação de sentimentos de um – vide DUPUY, 1992 e MORROW, 1924.

¹⁹ Por isso mesmo não acreditamos haver descompasso entre a TSM e a RN, ligadas ambas por um único axioma, como diz Vernon Smith: "one behavioral axiom, 'the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another,' where the objects of trade I will interpret to include not only goods, but also gifts, assistance, and favors out of sympathy ... whether it is goods or favors that are exchanged, they bestow gains from trade that humans seek relentlessly in all social transactions. Thus, Adam Smith's single axiom, broadly interpreted ... is sufficient to characterize a major portion of the human social and cultural enterprise. It explains why human nature appears to be simultaneously self-regarding and other-regarding"(VERNON, 1998: 3).

juízo moral. Mais ainda, para que esta operação seja possível exige-se certo conhecimento, e reconhecimento ou compartilhamento, da causa geradora. Quanto mais interpessoais as paixões (como a raiva entre os indivíduos) mais é requerido um compartilhamento de contextos para uma resposta simpática forte. Por sua vez, o juízo moral só pode ser *a posteriori*, não podendo descender naturalmente da solidariedade mesma, sentida *a priori*. Enquanto o juízo depende de convenções sociais mais ou menos elevadas acima da base natural, a solidariedade sustenta esta base. Como sintetiza o próprio Smith:

"Primeiro, simpatizamos com os motivos do agente; segundo, participamos da gratidão dos que recebem benefício de suas ações; terceiro, observamos que sua conduta obedece às regras gerais por meio das quais essas duas simpatias geralmente agem; e, por último, se considerarmos tais ações como parte de um sistema de conduta que tende a promover a felicidade do indivíduo ou da sociedade, então dessa utilidade poderá resultar certa beleza, não muito distinta da que atribuímos a qualquer máquina bem engendrada." (SMITH, 2002: 406)

Assim como Hume, Smith não vê na simpatia nenhum princípio utilitário atuante, uma vez que podemos nos simpatizar e torcer por heróis de romances ou tragédias que jamais teriam alguma ligação utilitária que nos favorecesse no presente (ou futuro). A simpatia é somente uma capacidade de compartilhar sentimentos e que nada diz sobre os fins últimos da ação. Mas já a parcialidade que acompanha os homens em Hume é um tanto relativizada em Smith, se estes a apresentam "habitualmente"²⁰, o hábito e a experiência fornecem também material para reflexões imparciais - motivadoras de condutas em consonância com uma existência virtual (imaginária) do eu. Assim, se Hume parte de uma abordagem utilitária para só então resgatar a simpatia como "fonte da aprovação moral"²¹, Smith, ao contrário, não pode diferenciar as ações motivadas por interesses próprios das ações motivadas por influência simpática, porque os interesses dos primeiros estão necessariamente mesclados com os interesses da sociedade. A virtude, assim como o vício, deve provir originalmente do senso de conveniência e não da percepção de um prazer ou uma dor²².

Fruto da reflexão simpática de sua paixão no outro, a paixão dominada e posta em concordância com a visão do expectador deve conduzir o indivíduo ao comportamento virtuoso, tendo em vista que, para o expectador, a paixão que lhe é alheia não pode ser sentida de todo vigor senão de modo fraco e não

²⁰ "Depois de si mesmo, os membros de sua família, os que habitualmente vivem em sua casa, seus pais, seus filhos, irmãos e irmãs, são naturalmente objetos de seus mais cálidos afetos. São natural e comumente as pessoas sobre cuja felicidade ou desgraça a sua conduta deve ter maior influência. 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 maioria das outras pessoas. Em suma, é mais próxima do que ele sente por si mesmo." (SMITH, 2002: 274-275). Pelos mesmos princípios de simpatia e solidariedade com o próximo, os indivíduos estão inclinados a preferir sua sociedade e sua pátria a outras. Sua vida - a ideia que o indivíduo faz dela - é facilmente colocada em sintonia com a dos seus compatriotas, de modo que seu senso de justiça e dever o impele a passar por cima de si em favor do que é maior (o que é considerado de modo imparcial), a saber, a sociedade em que vive.

²¹ "(...) mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrade, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e perniciosa para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido. Participamos, por simpatia, do desprazer dessas pessoas; e como tudo que produz um desprazer nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado vício; e tudo que produz satisfação da mesma maneira é dito virtude, essa é a razão por que o sentido do bem e do mal morais resulta da justiça e da injustiça. E embora, no caso presente, esse sentido seja derivado unicamente da contemplação das ações alheias, não deixamos de estendê-lo a nossas próprias ações. A regra geral ultrapassa os casos que lhe deram origem; ao mesmo tempo, simpatizamos naturalmente com os sentimentos que as outras pessoas têm sobre nós. Assim, o interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça, mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude. *Este último princípio, da simpatia, é fraco demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação.*" (HUME, 2009: 539-540) (grifos nossos).

²² "A mais heroica bravura pode ser empregada indiferentemente, ou na causa da justiça, ou da injustiça (...) Nessa e em todas as demais virtudes do autodomínio, a qualidade esplêndida e deslumbrante parece ser sempre a grandeza e constância do empenho, e o forte senso de conveniência necessário para fazer e manter esse empenho. Muitas vezes os efeitos são porém muito pouco considerados". (SMITH, 2002: 330).

diferente entre a satisfação presente ou futura.²³ O reconhecimento do esforço da contenção da paixão presente será assim digno de aplauso pelo expectador. Esse comportamento não caracteriza tão somente uma troca de utilidade presente por uma utilidade futura, mas também um princípio de ação reconhecido e desejado internamente²⁴. Daí, o comentário de Cerqueira (2006) de que em Smith “cada indivíduo tem em si um motivo para observar as normas de comportamento adequadas”.

Dessa comparação se evidencia que em Smith é impossível um indivíduo exclusivamente voltado à busca de prazer e ao afastamento da dor uma vez que esses dois princípios comportam seu contrário imaginário, portanto, construído pelo externo. Passar por cima do sentimento simpático para Hume é uma questão de pesagem utilitária e para Smith é uma questão de imposição imaginária, uma vez que o indivíduo aqui (desde que inserido em sociedade) não só é julgado por uma jurisdição externa, ou seja, a população em geral que lhe pode censurar tão logo o fato apareça ao conhecimento do público, como também ele é julgado inevitavelmente por uma jurisdição interna, fundada na experiência, que faz o indivíduo ser avesso a todo comportamento censurável, ou seja, por princípio censurável. Smith chama o juiz interno dessa jurisdição de “expectador imparcial”, ou ainda o “grande morador do peito, grande juiz e árbitro da conduta” (SMITH, 2002: 328). Tendo os olhos para esse “segundo tribunal”, Smith pode afirmar que

“naturalmente o homem não apenas deseja ser amado, mas amável; ou ser objeto natural e apropriado de amor. Naturalmente não apenas teme ser odiado, mas ser odioso; ou ser objeto natural e apropriado de ódio. Não deseja apenas louvor, mas o que é digno de louvor; ou, ainda que não louvado por ninguém, ser objeto natural e apropriado de louvor. Tem horror não apenas à censura, mas ao que é digno de censura; ou, embora ninguém o censure, ser, contudo, objeto natural e apropriado de censura.” (SMITH, 2002: 143)

Tudo isto significa que, ao mesmo tempo, que o indivíduo é a medida de todas as coisas (funcionando como juiz externo), a sociedade experimentada por ele, e ainda por seus antepassados, é a medida da qual ele parte para fazer seu julgamento (juiz interno). Os dois juízes devem ser concordantes, a não ser em casos especiais quando um julgamento é deslocado de seu plano verídico (exemplo: acusação sobre um inocente) ou quando a experiência é radicalmente transformada em outro tipo (exemplo: o homem solitário e isolado que se confronta com a sociedade). Ao dizer que “empenhamo-nos em examinar nossa própria conduta como imaginamos que outro expectador imparcial e leal a faria” (SMITH, 2002: 140), Smith deriva sua idéia do autodomínio: o homem que se tornou social reconhece, nos outros, as suas próprias paixões, que, por sua vez, serão alvo de censura ou louvor, direcionando-os assim àquele comportamento comedido e virtuoso, aceito por não ferir e nem abusar dos sentimentos simpáticos que todos nós possuímos e gerimos permitindo o convívio entre diferentes. Qualquer destoar de solidariedade adequada, a depender dos tipos de paixões prazerosas ou dolorosas, insulta ou incomoda os expectadores ou o indivíduo que sofre com a paixão original. Aqueles, por não compartilharem de paixões alheias, e esses, por não comedirem suas paixões em nível razoável, serão reprovados. Porém,

²³ “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 do seu companheiro – o qual de imediato adota esses sentimentos mais moderados – e passa a ver a ofensa, não nas cores negras e atroztes em que contemplara originalmente, mas à luz muito mais brande e clara em que seu companheiro naturalmente a vê; assim não apenas refreia, como ainda em certa medida subjuga a sua ira. A paixão realmente se torna menor do que era antes, e menos capaz de açular nele a violenta e sanguinária vingança que a princípio pensara realizar. (...) Todas as paixões refreadas pelo senso de conveniência são, em certo grau, moderadas e subjugadas por ele.” (SMITH, 2002: 329).

²⁴ “O prazer que usufruiremos em dentro de dez minutos nos interessa tão pouco em comparação com o que talvez gozemos hoje; a paixão que o primeiro desperta é, naturalmente, tão fraca em comparação com a violenta emoção que o segundo pode ocasionar, que um jamais poderia compensar o outro, a não ser amparado pelo senso de conveniência, pela consciência de que merecemos a estima e aprovação de todo mundo ao agirmos de um modo, e de que nos tornaríamos, ao nos portarmos do outro modo, objetos apropriados de seu desprezo e escárnio.” (SMITH, 2002: 233).

“O respeito pelo que são ou deveriam ser ou seriam, em certas condições, os sentimentos de outras pessoas é o único princípio que, na maioria das ocasiões, mantém em temor reverencial todas aquelas paixões rebeldes e turbulentas, adequando-as à modulação e temperamento de que o espectador imparcial pode partilhar, e com que pode simpatizar.” (SMITH, 2002: 328).

“esse desejo de aprovação e essa aversão à desaprovação de seus irmãos não seriam suficientes para torná-lo adequado à sociedade para a qual fora criado. *A natureza o dotou, pois, não apenas de um desejo de ser aprovado, mas de se tornar objeto de aprovação necessária*, ou de ser aprovado pelo que ele mesmo aprova em outros homens. O primeiro desejo apenas o faria esperar mostrar-se adequado à sociedade. O segundo foi necessário a fim de fazê-lo preocupar-se em ser realmente adequado. O primeiro apenas poderia tê-lo motivado a afetar virtude e a ocultar o vício. O segundo foi necessário para inspirar-lhe o verdadeiro amor à virtude e o real horror ao vício. Em todo espírito esclarecido, esse segundo desejo parece ser o mais forte dos dois. Apenas os mais superficiais e mais fracos dos homens podem se deliciar com o louvor que sabem em tudo imerecido.” (SMITH, 2002: 146-147, grifos nossos)

Nesse sentido, a natureza do homem possui princípios os quais direcionam seu julgamento para o outro, para em seguida refletir-se no nosso julgamento de nossa própria conduta, uma vez que na imaginação os motivos são tão fortes para evitar a censura quanto no real. Desse modo, enquanto o louvor direciona parte da decisão de ação, outra parte é direcionada pelo louvável, dado que o expectador imparcial reprime ameaçando com sentimentos não prazerosos (remorso) as ações censuráveis. Nesse sentido, a natureza humana é dupla:

“O homem que deseja praticar ou realmente pratica uma ação louvável pode [...] desejar o louvor que é devido à ação, e às vezes talvez mais do que o devido. Nesse caso, os dois princípios (amor ao louvor e amor ao louvável) se mesclam um ao outro. Em que medida sua conduta foi determinada por um, e em que medida foi determinada pelo outro, eis o que o fundamento ele mesmo desconhece. Quase sempre os outros tampouco o sabem.” (SMITH, 2002: 157-158)

Isso implica que Smith vê na conciliação entre indivíduo e sociedade a maior perfeição da natureza humana, onde os indivíduos são submetidos à prática constante e sob a necessidade permanente de visualizar seus atos e regulá-los por intermédio do expectador imparcial; de fato, eles quase se tornam esse expectador imparcial, e até mesmo quase sentem o que esse grande árbitro de suas condutas comanda que sintam (SMITH, 2002)²⁵. Por isso, por mais que o amor próprio contenha forças que sobrepujam outras paixões menos fortes, o direcionamento da ação para fins sociais benéficos estaria assegurado uma vez as “regras dos homens” e os interesses do indivíduo devem se ajustar, pois esse ajuste é conforme à natureza. De fato, este se parece com o melhor dos mundos, pois a natureza moral, além de direcionar a conduta econômica dos homens para o correto, não permite o descaso dos assuntos morais nos assuntos econômicos²⁶ e ainda castiga os sem moral:

“na corrida por riqueza, honras, e privilégios, poderá correr o mais que puder, tensionando cada membro e cada músculo, para superar todos seus competidores. Mas se empurra ou derruba qualquer um destes, a tolerância dos espectadores acaba de todo. É uma violação à equidade, que não podem aceitar.” (SMITH apud AVILA, 2010)

²⁵ “Aqueles grandes objetos de interesse próprio, cuja perda ou aquisição muda inteiramente a posição social de alguém, são objetos da paixão propriamente chamada ambição, paixão que, quando mantida dentro das fronteiras da prudência e da justiça, é sempre admirada no mundo, mas, quando ultrapassa o limite dessas duas virtudes, assumindo um esplendor irregular que ofusca a imaginação, torna-se não apenas injusta, mas extravagante.” (SMITH, 2002: 210).

²⁶ “(...) as leis humanas, consequência de sentimentos humanos, privam o diligente e cauteloso traidor de sua vida e posses, enquanto dão extraordinária recompensa à fidelidade e ao espírito público do bom cidadão, o qual, no entanto, é imprevidente e descuidado. Assim, a natureza ordena ao homem que corrija em certa medida essa distribuição das coisas, pois do contrário ela mesma teria corrigido. (...) As regras que a natureza segue lhe são adequadas, as que o homem segue são adequadas para si mesmo; mas ambas são calculadas para proporcionar a mesma grande finalidade: a ordem do mundo, a perfeição e a felicidade da natureza humana.” (SMITH, 2002: 203).

Por fim, importa lembrar que Smith estava consciente de que os hábitos podiam mudar destruindo este estado de coisas ideal. A super especialização oriunda dos progressos da divisão do trabalho, derivada por sua vez daquela competição conforme à natureza (e às regras de equidade) da situação anterior, pode levar ao embrutecimento, equivalente a enfraquecimento do juiz externo e, assim, também, do juiz interno. Para que isso não ocorresse – assim como para que nossas paixões não tentassem demasiadamente nosso mandamento moral imparcial – as regras gerais da justiça e do artifício deveriam guardar, sob último caso, o dever moral dos indivíduos, assim como na religião a figura ideal de expectador imparcial se faz presente pelos mesmos meios, como último recurso, apesar de também sofrer desvios.

Tais mudanças de hábitos e costumes aparecem também nas análises comparativas entre as nações. Quanto mais bárbaros os costumes e difícil a sobrevivência, mais fraca a simpatia entre os indivíduos - “nossa própria miséria nos agulha tão severamente, não temos vagar para cuidar da miséria alheia”. (SMITH, 2002: 246). São as circunstâncias que possibilitam aos homens tanto perpetuar e reproduzir o embrutecimento como a polidez. O costume torna-se habitual e pode ser percebido, como muitos o chamam, de “jeito do mundo, algo que pode ou deve ser praticado para impedir que sejamos logrados por nossa própria integridade” (SMITH, 2002: 247). Em suma:

“Toda época e país considera o grau de cada qualidade que habitualmente se encontra nos homens respeitáveis como o ponto médio do talento ou virtude particular, e, como isso varia conforme as diversas circunstâncias tornem diferentes qualidades mais ou menos habituais, por conseguinte variam os sentimentos relativos à exata conveniência de caráter e comportamento.” (SMITH, 2002: 252)

Todavia, apesar dessa incrível capacidade de distorção dos sentimentos, jamais serão alvo de costume aquelas ações que contradizerem “nossos sentimentos relativos ao estilo e caráter gerais da conduta e comportamento, do mesmo modo como os relativos à conveniência ou ilegitimidade de usos particulares (...) [se assim fosse] nenhuma sociedade poderia subsistir por nenhum momento” (SMITH, 2002:60). O mecanismo de aprovação e desaprovação segundo a conveniência ou inconveniência da ação permanece constante apesar das diferentes costumes e culturas, o que permite certa concordância de princípios morais, mas muita diferença entre as regras a depender dos níveis de satisfação das necessidades básicas como a “conservação e o estado saudável do corpo”etc. (SMITH, 2002: 265) – muito embora essa busca primeira não apague a paixão pelo reconhecimento e pelo alcance de posição na sociedade”²⁷.

Retomando os pontos principais da reflexão smithiniana, mas já apontando desdobramentos nossos que acreditamos em conformidade com o seu pensamento, diríamos que o mais importante a destacar é: i) se a capacidade humana de simpatizar com o outro é um dom da natureza, esta não é suficiente para fazer a natureza humana egoísta e auto-interessada ou altruísta e benevolente; ii) já o hábito, em conformidade com as condições objetivas e subjetivas de dada época e lugar, sim é capaz de fazê-lo; iii) a capacidade de simpatia, entendida em toda a sua dimensão de identificação com o outro via imaginação e sob o julgamento de um terceiro (“expectador imparcial”) reafirma, como diz Ganem (2002) uma incompletude ontológica (definidora, substancial) do homem; iv) ou seja, antes de ser a princípio, dado, isolado, auto-suficiente e sozinho, o indivíduo é a sua relação com o outro e se este se vê dessa ou

²⁷ “Embora seja para suprir as necessidades e conveniências do corpo que as vantagens da fortuna externa nos são originalmente recomendadas, 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 possuímos, essas vantagens. Os desejos de nos tornarmos objetos apropriados desse respeito, de merecer e alcançar esse crédito e posição entre nossos iguais, é talvez o mais forte de todos os nossos desejos; e, por conseguinte, esse desejo 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 suprirem.” (SMITH, 2002:265/266) Dessa busca, não por prazer, mas por glória, não desenfreada, mas comedida e respeitosa é que Smith poderá afirmar que “o cuidado da saúde, da fortuna, da posição e 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.” (SMITH, 2002: 266).

daquela maneira (inclusive quando o indivíduo se vê como algo dado, isolado e sozinho), é que as suas relações (intersubjetivas) o permitem; v) isso significa que, como dissemos atrás, há uma sociedade por trás do indivíduo em Smith, ou seja, a natural necessidade da aprovação do outro (explorada como vimos na *Teoria dos Sentimentos Morais*), bem como a natural necessidade de expansão das trocas (tão conhecida na *Riqueza das Nações*), não são um natural fora da história, mas são resultado mesmo desta.

Explorando um pouco mais este último ponto, o que estamos a dizer é que, o ponto de partida de Smith, é menos o indivíduo em si, digamos naturalizado, como "um da espécie", fora de qualquer consideração da sociedade, da cultura e da história, e mais uma possibilidade a partir desta. O aspecto de naturalidade (e mesmo harmonia) devém de uma generalidade, que ele precisa corretamente na *Riqueza das Nações*: a generalização das trocas, ou mais precisamente em Smith, o desenvolvimento da tendência humana às trocas²⁸. E, quer nos parecer, que esta generalização das trocas econômicas, anda de par com o igualitarismo (social e político) entre indivíduos, uma vez que o jogo de identificação, a partir da capacidade de simpatia (base da sua filosofia moral), é bastante ampliado neste tipo de economia/sociedade. Ou seja, os indivíduos não são capazes de se "colocar no lugar do outro" por uma decisão pessoal, natural, mas moral, na medida em que moral implica o jogo de reconhecimento que vimos atrás. Ou seja, se são capazes de fazê-lo, o são em determinada época, onde isto se tornou um hábito, e mais uma necessidade! E acrescentaríamos um hábito possibilitado pela igualdade real (diria formal um marxista, sem negar, contudo, a radicalidade desta igualdade *vis a vis* os outros tempos históricos) de posição dos homens na sociedade.

Está implícito nos parágrafos anteriores o quanto cremos que esta postura da filosofia moral smithiniana não está em desacordo com sua Economia Política, o que nos coloca ao lado daqueles que no debate *Das Adam Smith problem* defendem não a ruptura mas a unidade entre a *Teoria dos Sentimentos Morais* e a *Riqueza das Nações*²⁹; e ainda que tudo que nesta última obra se diz sobre a natureza egoísta e auto-interessada do homem só faz sentido se se ver esse comportamento como (contraditoriamente) natural *em determinada época* – a burguesa. A seguir veremos como em Bentham, justo esta contradição há de se perder...

Seção 3) O abandono da simpatia intersubjetiva pelo cálculo "objetivo" em Bentham

Jeremy Bentham (1748 – 1832) é reconhecido por muitos como primeiro desenvolvedor e principal expoente do pensamento utilitarista, aplicando seus princípios nos campos da moral e da política. Herdeiro de Hutcheson, como Hume e Smith, Bentham adota a máxima deste de que “a melhor ação é a que proporciona a maior felicidade para o maior número de pessoas”. Tal modo de pensar será condizente com sua idéia de moral fundamentada nos princípios utilitários que regem a natureza humana, onde apenas os pilares de dor e prazer sustentam as motivações individuais ou coletivas, em regra, a existência humana.

A princípio, a concepção de indivíduo em Bentham não parece muito distante das de Hume e Smith. Bentham também se considera um empirista que capta o seu objeto (o comportamento dos indivíduos) em sua experiência concreta, seus hábitos cotidianos. Ele também não rejeita os sentimentos derivados da simpatia, assim como não nega a existência de comportamentos altruístas. O que ele diz, contudo, é que estes constituem "termos ficcionais" os quais ele, com seu método consegue associar aos "termos reais", dor e prazer³⁰. É este método de Bentham que é capaz de separar a naturalidade (dos

²⁸ Ainda que chamar assim o resultado da tendência humana às trocas seja uma alteração possível apenas no linguajar marxista, não acreditamos que isto altere o significado de fundo na obra de Smith, apenas faz dialogar a sua denominação ao conceito de fato. Hegelianamente falando, isto se passa como se o conceito, fosse maior e mais real que suas elucubrações por diferentes autores em suas obras ao longo da história; o que não o torna uma obra do Espírito fora do mundo, mas no mundo. O conceito é o que ele vem a ser no somatório do diálogo entre todos, e na lógica que tornou esse diálogo possível.

²⁹ "Das Adam Smith Problem" é como chama a escola histórica alemã esta questão da embricação das duas obras smithianianas. Para uma exposição resumida da polêmica e uma defesa da posição unitária vide GANEM, 2002. Vide ainda os comentários feitos por SEN, 2010 sobre o equívoco da visão do indivíduo smithiniano como egoísta e auto-interessado.

³⁰ “Tal método, denominado paráfrase, consiste, resumidamente, em: encontrar uma sentença que contenha o termo ficcional como sujeito, um predicado que designe uma propriedade do sujeito e um termo de ligação entre eles, denominado cópula, achar uma tradução para tal sentença em uma ou mais sentenças em que o termo ficcional que se deseja explicar não apareça e

termos reais) e a artificialidade (dos termos ficcionais). Divisão esta que vimos que tinha sido implodida em Smith. Ou seja, em Bentham os construtos humanos práticos, onde são aplicados os princípios da moral (regras, obrigações, ética), são pertencentes ao que é móvel, e, se devem ser modificados de acordo com o princípio efetivamente natural – sempre que a ponderação entre dor e prazer o exigir – não são capazes de mudar nada nesta, que permanece assim, fixa. Se, de um lado, a natureza é fixa e real, de outro, a sociedade ou comunidade, um corpo fictício.

“(…) A comunidade é um corpo fictício, composto de pessoas individuais que são considerados como seus membros constitutivos. O interesse da comunidade é, então, o quê? - A soma dos interesses dos diversos membros que a compõem.” (BENTHAM, 1974: 4)

Interessante destacar de imediato que, sendo a comunidade apenas "soma das partes", não se requer nenhuma naturalidade para a comunidade de interesses, como a mão-invisível de Smith. A harmonia entre todos é objeto apenas da artificialidade das formas de gestão do bem comum, construídas para limitar, mediar, os excessos individuais que prejudiquem o bem estar geral. Por isso a "missão dos governantes" deve ser "punir e recompensar" (ou seja, gerar prazer e dor) de modo a proporcionar o máximo de felicidade para a sociedade, não submetendo impositivamente a definição de prazer dos indivíduos, mas antes reforçando as escolhas racionais individuais dos agentes no que tange ao comportamento otimizador. Daí ser:

"o objetivo geral que caracteriza todas as leis - ou que deveria caracterizá-las - consiste em aumentar a felicidade global da coletividade; portanto, visam elas em primeiro lugar a excluir, na medida do possível, tudo o que tende a diminuir tal felicidade, ou seja, tudo o que é pernicioso." (BENTHAM, 1974: 60)

A harmonia entre indivíduo e sociedade viria de seguirem, a ética pública e a privada, a mesma norma calculadora, da busca da felicidade pela maximização do prazer, de todos ou de si. A ética pública tendo pois por objetivo "construir o edifício da felicidade através da razão e da lei". Mas sendo a esfera pública definida como ficcional, Bentham pode restringir suas análises à natureza (absolutamente natural) dos indivíduos.

Em termos bastante resumidos, o indivíduo é definido por Bentham como aquele: "a) que busca o prazer e foge da dor, pois esta é uma característica da sua natureza; b) além disso, ele é a entidade ontológica fundamental para análise política, pois é o único que possui existência na realidade, sendo que as sensações que busca também são denominadas sensações reais; e c) possui uma razão denominada razão calculadora que prevê as consequências das ações". (DIAS, 2012: 489). Mas vejamos como o autor chega a estas simplificações, para nós, tão insatisfatórias.

Os indivíduos querem por natureza sobreviver, querem o maior bem para si, mas, também em Bentham, querem ser amados por outros e querem estimar-se a si próprio. Essa compreensão é dada de imediato, para Bentham, para o indivíduo que sofre a falta de qualquer destes elementos. E é este mesmo sofrimento que o leva a se solidarizar, com mais vigor e com mais constância, por si mesmo. Seria muito

que contenha uma concepção de relação com um termo real e construir uma imagem a partir de um arquétipo que exprima o termo ficcional, em termos de sensações que se traduzam, especialmente, em prazer e dor. Ou seja, o objetivo desta forma de explicar termos ficcionais é sempre ter em vista sua relação com termos reais como prazer e dor, pois sem esta relação torna-se impossível estabelecer uma real compreensão destes termos. Em outras palavras, só faz sentido falar de entidades fictícias quando associadas às entidades reais como prazer e dor: "(...) of any such fictitious entity, or fictitious entities, the real entity with which the import of their respective appellatives is connected, and on the import of which their import depends, may be termed the real source, efficient cause, or connecting principle (Bentham,)". Ou seja, "a explicação dos termos ficcionais deve, em todos os casos, manter uma relação com os termos reais, para que as consequências dos primeiros termos possam ser traduzidas pelas consequências dos segundos" (DIAS, 2011:16/17).

difícil (ou conflituoso, sofrido) fazer uma avaliação que não fosse viesada por seus próprios interesses.³¹ Sendo assim, no lugar de um terceiro, um "expectador imparcial" com quem o eu possa dialogar e mesmo se apaziguar, o que tem lugar é que na maioria dos comportamentos, os reais motivos da ação sofrem recalque pelo próprio agente, tendo em vista adequar-se à moral vigente e a sua própria estima. Logo, a compatibilização entre o melhor para si e a busca da estima do outro só é possível à base do conflito entre meus motivos e minha estima. Onde o indivíduo toma como máxima: "o maior bem para mim mesmo"; a moral fala: "o maior bem para o maior número de pessoas". Daí que uma sobreposição completa entre elas é sempre improvável e requer uma perfeita estruturação da sociedade, entre governantes e governados. Além disso, sendo que apenas em homens de elevada educação e refinamento, esta harmonia seja provável, seria prudente para as análises tomar o homem médio, autointeressado, como regra geral do comportamento médio³².

Dessa forma Bentham simplifica a natureza humana de maneira explícita, retirando todo tipo de variações (inclusive as de tempo e lugar) para dispor o indivíduo como vetor utilitário frente ao bem absoluto. Fora a angústia de cada um frente a sua escolha, moral versus particular, os indivíduos não comungam de nenhum processo de identificação (como em Smith) e mesmo de comunhão de hábitos locais-temporais (Smith e também Hume). Nesse universo reina apenas o "princípio de utilidade" como guia comum da ação natural.³³

Nota-se como Bentham procurando se antecipar a qualquer consideração histórica das valorações, encontra no "princípio utilitarista" uma base neutra (e "positiva"), um "fundamento extrínseco" para o julgamento humano, chega ao oposto, a uma posição normativa. Isso por afirmar que a moral deve idealmente (ou seja, para todas as épocas) basear-se unicamente no princípio da utilidade, pois podemos sempre afirmar ou que a ação conforme esse princípio "deve ser praticada, ou, no mínimo, que não é proibido praticá-la" (BENTHAM, 1974: 11).

Bentham se afasta assim de toda verdade construída na história. Para ele toda verdade percebida como mutável é inverdade. Neste caso, as aberturas à história que vimos em Hume e Smith, seriam meras imprecisões. E mais, da impossibilidade de derivar de seus sistemas um princípio universal das ações, Bentham deriva que "a aprovação ou a reprovação constituem uma razão suficiente em si mesma" (BENTHAM, 197: 15). Isso apenas mostra que a necessidade desesperada de Bentham por um "fundamento extrínseco" o conduz a uma redução empobrecedora da natureza e da situação humanas, uma vez que aniquila o todo relacionado entre julgamento moral e estrutura social historicamente construída.

Mas voltando ao "princípio utilitarista", como víamos ele funciona porque costura os indivíduos e seu auto-interesse com algo que os limita (desde fora) mas cujo funcionamento é pautado pelo mesmo princípio. Ou seja, se não há um espaço para o julgamento moral num terceiro entre mim e o outro (terceiro este que não é imune aos hábitos e costumes) há apenas o regime de punições imposto pelo governo para refrear os abusos (com penas duras, mas nem tanto que criem um sofrimento inútil)³⁴. Se um sistema moral com base no princípio da simpatia é variável demais, para o estabelecimento de regras

³¹ Ressaltamos que a mesma observação também é feita por Smith, mas que em seu discurso a vontade individual autônoma só representa parte do reconhecimento de vontade total do indivíduo e não contém viés preponderante ou capacidade de observar o autointeresse em si.

³² Assim, se queremos falar em natureza humana egoísta em Bentham, temos de falar de natureza em termos de probabilidade, de algo como sendo "somente" o mais comum, o que não elimina mas reduz enormemente a possibilidade de uma sociedade ser plenamente educada e esclarecida a ponto de agir sempre conforme o princípio moral utilitário "Si en cualquier comunidad política hay algunos individuos que, por constancia, prefieren los intereses de todos los demás miembros juntos al interés que forma la suma de sus propios intereses individuales y el de las pocas personas relacionadas, particularmente, con ellos, estos individuos de espíritu público serán tan escasos y, al mismo tiempo, tan imposible de distinguirse de los demás, que para cualquier objeto práctico, sin cometer un positivo error pueden no tenerse en cuenta." (BENTHAM, 1965: 13).

³³ "Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo". (BENTHAM, 1974: 10).

³⁴ Aí está umas das críticas do autor ao sistema moral baseado no princípio da simpatia e da antipatia, pois "esse tende ao máximo a pecar por severidade excessiva". (BENTHAM, 1974:16).

gerais, leis e conseqüentes estatutos de punição; o princípio de utilidade sim possui a capacidade racional e a amplitude universal para abarcar um sistema geral, político e jurídico, sem distorções provocadas por valores culturais, gostos ou por demais deformações entre a hierarquia entre os indivíduos.

Isso implica reconhecer que o princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas deve seguir ainda outra máxima: “Cada um deve ser contado como um, e ninguém como mais de um” (MAGEE, 2001). O que significa que Bentham não está fundamentando a moral – nas suas diversas formas e funções históricas – mas sim a purificando de digressões parciais e, assim, tornando consciente um modelo ideal-prático a ser seguido como único princípio moral universal confiável. Ou seja, está sendo puramente normativo. Bentham escreve:

“O único fundamento correto da ação é, em última análise, a consideração da utilidade, a qual, se for um princípio correto da ação e da aprovação em um determinado caso, sê-lo-á em todos. Muitos outros princípios – ou seja, outros motivos – podem constituir a razão que explica por que esta ou aquela ação foi praticada, porém a utilidade constitui a única razão que explica por que a mencionada ação *pode* (moralmente) ou *deve* ser praticada. A antipatia ou o ressentimento sempre necessitam ser regulados, para evitar que façam o mal. Ser regulados por quem e por quê? Sempre pelo princípio da utilidade. Entretanto, o princípio da utilidade não necessita nem admite outra norma reguladora além de si mesmo.” (BENTHAM, 1974: 18)

Assim fazendo, Bentham não nega a influência das circunstâncias sobre qualquer evento que mereça punição, ao contrário, “em certas circunstâncias até o matar uma pessoa pode constituir um ato benéfico, ao passo que em outras pode constituir fato pernicioso o simples oferecer alimento a uma pessoa” (BENTHAM, 1974: 26). Porém, afirmações desse tipo não fazem outra coisa, na realidade, que universalizar o princípio de utilidade de modo a tentar abarcar valores e culturas diversas, caindo em uma abstração extrema. O significado do ato jamais pode assim ser compreendido em sua mudança na relação com a totalidade na qual se insere, o que em tese desqualificaria um julgamento objetivo com vistas a maximização do bem estar geral como princípio correto de política e de punição. Suas bases, portanto, não compreendem as circunstâncias reais porque voltam-se unicamente para o indivíduo que, por isso, tende a ser perdido mediante as abstrações gerais que não podem captar a construção como mudança qualitativa do mesmo. Assim a tentativa utilitarista fracassa, pois ao subjetivar as razões e objetivar as conseqüências ela não percebe que as razões são objetivas, constructos de base mutante, e que as conseqüências ao serem objetivadas, com o objetivo de dispor a maior felicidade para o maior número de pessoas, podem ser arbitrárias – ou tendenciosas assim como a moral baseada na simpatia o seria – em função da primeira deficiência. As circunstâncias reais não podem ser compreendidas quando se parte da igualdade e homogeneidade social entre indivíduos abstratos. Tal método, ao contrário do que pretende ter como finalidade, a saber, a justiça universal, não mais manipulada ou desvirtuada de sua real função, consegue fazer o oposto que desejava ao desfazer as diferenças entre os homens, não compreendendo assim que as circunstâncias não devem ser negadas por um princípio universal justo, mas antes compreendidas em suas contradições, conflitos e significados históricos.

Por fim, não podemos encerrar a discussão da compreensão do que há de natural na concepção benthaniana do indivíduo sem que consideremos a sua discussão acerca dos motivos da ação, onde há, como vimos no início da seção, um conflito entre a natureza humana e a moral. Partimos de que este conflito em Bentham não está dado entre opostos – do contrário todo princípio moral seria entendido como absurdo. Justo para compreender tal aproximação é que se faz necessário averiguar os diferentes tipos de motivos, pois aí se encontram as relações entre o indivíduo e os demais membros da comunidade. Tais motivos são distribuídos por Bentham entre: i) sociais - boa vontade ou benevolência, amor à reputação, desejo de amizade, religião; ii) dissociais - desgosto ou descontentamento; iii) pessoais - desejo físico, interesse pecuniário, amor ao poder, autopreservação, incluindo o temor das dores dos sentidos, o amor ao sossego e o amor à vida (BENTHAM, 1974: 48).

Dentre os motivos sociais, contudo, apenas o da boa vontade reproduziria fielmente as ações de acordo com o princípio de utilidade.³⁵ Dentre as demais, a que mais tange o princípio de utilidade é o do amor à reputação. Sua incompleta correspondência advém do fato de que indivíduos ao formarem sua compreensão de mundo e, por conseguinte, por interpretarem diferentemente o sentido de justiça, agem muitas vezes segundo os princípios da simpatia/antipatia e do ascetismo. Como entende Bentham, o amor à reputação estende-se tanto ao público como ao particular³⁶, via sentimento de aversão à censura, ou ainda via hábito ou aversão ao desenvolvimento de um que seja censurável³⁷, mas em ambos os casos o indivíduo que considera sua reputação o faz em um quadro de isolamento e solidão.

Nota-se a diferença entre a argumentação de Bentham sobre a benevolência e o “querer ser amável” de Smith. Neste, a consideração moral é naturalizada (mas, como vimos, porque herdada das circunstâncias), quase não raciocinada e sim interiorizada nos seus aspectos gerais, sendo assim também dificilmente manipulada ou ensinada. Se se quer atuar sobre a benevolência, há que se alterar as condições objetivas nas quais os indivíduos estão postos (para que a sua verdadeira natureza se possa desenvolver). Estas teses são refutadas por Bentham que acredita ter descoberto o princípio moral imparcial, através do exercício da razão, que nega o alcance da imparcialidade para o homem médio assim como nega o senso de justiça inato. Isso se passa porque em Smith, ao contrário de Bentham, o “eu” só é em parte um eu individual, que ainda desconhece grande parte do que seja o seu querer, e cujo julgar diz respeito àquela parte de si que participa do eu social que é a espectador imparcial. Por essas vias, Smith entende que um ato que agrida a sociedade – mesmo que na ausência dela – agride o próprio agressor, porque o desvirtua da imagem que faz de si (a única que possui como indivíduo concreto). Ou seja, o aprofundamento dos níveis de consciência que tem lugar quando se abre o raciocínio entre indivíduos inviabiliza as significações práticas da utilidade racional.

Feitas essas observações fica mais claro que o conflito existente entre natureza humana e moral em Bentham se dá num mesmo terreno, o da individualidade sem sociabilidade. Não é um conflito entre interesses individuais, egoístas, e a moral resultante das relações entre indivíduos. A moral utilitária é da mesma natureza da natureza humana utilitária, trata-se pois de uma confrontação entre motivos mais ou menos dispostos entre um pólo e outro do mesmo escalão de considerações. Um conflito entre os motivos de autopreservação (disposição sobre a felicidade própria) e os motivos de boa vontade ou benevolência (disposição sobre a felicidade dos outros), deve, via de regra, ser vencido pelo primeiro, sob a ameaça de extinção da espécie e sobre a maior parte da vida de um homem, entendendo o motivo da autopreservação como um motivo ideal dentre o conjunto de motivos pessoais.

“Cuál es el idioma de la verdad sencilla? Que a pesar de todo lo que se ha dicho, el predominio general de la propia estimación sobre cualquiera otra clase de consideración, queda demostrado por todo lo que se ha *hecho*: o sea, que en el curso ordinario de la vida, en los sentimientos de los seres humanos de tipo común, el *yo* lo es todo, comparado con el cual, las demás personas, agregadas a todas las cosas juntas, no valen nada; y eso, aceptando, como quizás pueda serlo, que en un estado de extrema madurez de la sociedad se pueda encontrar, de vez en cuando, una mente vastísima cultura y de amplitud de miras que, bajo el influjo de un estímulo extraordinario, haga el sacrificio del interés de su propia consideración en aras del interés social, en escala nacional; de esto no ha dejado de haber algún ejemplo; la virtud pública de esta naturaleza, razonablemente no

³⁵ “Com efeito, os ditames da utilidade não são nem mais nem menos do que os ditames da benevolência mais extensa e mais esclarecida (isto é, *bem avisada*). Os ditames dos outros motivos podem ser conformes com os da utilidade ou podem ser-lhes contrários, conforme o caso.” (BENTHAM, 1974: 49).

³⁶ “Os ditames deste motivo operarão com a mesma força tanto em particular como em público, quer pareça provável que a conduta que eles recomendam será conhecida, quer não”. (BENTHAM, 1974: 50).

³⁷ “Se um ato for desonroso, não existe garantia alguma que se possa ter acerca do caráter secreto do ato particular em questão que naturalmente superará as objeções que ele pode ter contra a prática desse ato. Embora o ato em questão devesse permanecer secreto, tenderá a formar um hábito, que pode dar origem a outros atos, os quais não podem ter a mesma boa sorte. Talvez não haja homem algum, na idade da discricção, sobre o qual considerações desse tipo não exerçam alguma influência; essas têm maior peso sobre uma pessoa em proporção à força de suas potências intelectuais e à firmeza de sua mente. A isto se acrescenta a influência que o hábito, uma vez formado, tem no sentido de demover uma pessoa de atos em relação aos quais criou aversão, em razão da desonra que os caracteriza, bem como em razão de qualquer outra causa.” (BENTHAM, 1974: 50).

puede considerarse, porque se toma muy frecuentemente como ejemplo de locura.” (BENTHAM, 1965: 12)³⁸

Pois é esse mesmo princípio, apenas aparentemente, empírico, positivo e rigoroso, que Bentham entende ser uma base firme para a ciência econômica recém nascida:

“Deberá dependerse siempre del principio de acción cuya influencia sea la más poderosa, constante, uniforme, permanente y más generalizada entre la humanidad. Ese principio es el interés personal; el sistema de economía que se construya sobre cualquiera otra base, se edifica sobre una base falsa.” (BENTHAM, 1965: 13)

4) Conclusão

Como dissemos na Introdução a este trabalho, o papel do indivíduo na economia é basilar para a construção desta ciência desde seus primórdios (com Hume e Smith) até os atuais sofisticados modelos neoclássicos passando mesmo pela discussão marxista (nem que seja evidenciando, na sua ausência, um seu ponto cego). Como diz Paulani (1996) sem o indivíduo não haveria "propensão à troca, preço de mercado girando em torno de preço natural, maximização sujeita a restrições, preferências reveladas, propensão a consumir e a poupar, decisões de investimento, demanda efetiva, antecipação racional de medidas de política econômica, progresso tecnológico, concorrência, crises, e... mercado"; e acrescentaríamos ainda, acumulação, fetiche e superação do capitalismo.

Contudo, as concepções acerca do que é o indivíduo não são ainda suficientemente claras pra nós. Assim é que, em Smith, por exemplo, e ao contrário do que afirma Paulani (1996), o indivíduo, em sua natureza autointeressada, não é, pelo menos não simplesmente, condição das trocas, mas resultado delas. Para nós, a famosa sentença de que "não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima" (SMITH, 1996) não mostra que Smith assente a "propensão natural à troca na consideração que cada um tem pelo seu próprio interesse" (PAULANI, 1996). Tudo o que vimos mostra como o "interesse próprio" não emerge de um indivíduo considerado isoladamente, mas do seu autoreconhecimento no outro com o qual convive. As trocas são assim, de certo modo, pressupostas a ele e não postas por ele. É porque há um desenvolvimento da divisão do trabalho que os hábitos mudam. É por causa da especialização posta como regra geral (no mercado) que o melhor é que cada um pense em si. E por isso pode mudar, pois Smith alerta que uma super-especialização do trabalho pode dar origem a hábitos perniciosos que levam ao embrutecimento, o que poderia tornar o autointeresse não mais naturalmente interessante.

Interessante seguirmos a conclusão de Paulani ao comentário sobre Smith, uma vez que concordamos com ela integralmente: "Como poderia um ser humano atado a outros por relações de hierarquia e dependência pessoal lutar pelo seu próprio interesse? E como poderia fazê-lo se sua identidade fosse antes comunitária do que individualmente definida? No primeiro caso faltar-lhe-ia a igualdade; no segundo o direito privado de posse" (PAULANI, 1996). Certo, Smith não está respondendo a isto, não está fazendo como Marx, a gênese da economia que observa. Mas o indivíduo que ele observa não está mais sob o jugo dos laços de dependência pessoal, tem já uma identidade menos atrelada à comunidade, e já vigora a liberdade e a propriedade (ainda que formal, diria Marx). Mais ainda, Smith não está generalizando, como muitos depois dele, tais condições para um todo o sempre natural. Se não há em Smith (e diríamos também em Hume) esta história com o H maiúsculo (de um materialismo histórico *a la* Marx, ou de uma história que devém dos avanços da pesquisa antropológica e histórica que

³⁸ E "En cada pecho humano, con excepción de entusiasmos raros y de otra duración, resultantes de algún fuerte estímulo o incitación, el interés de la propia consideración predomina sobre el interés social: el propio interés particular de cada persona, sobre los intereses de todas las demás personas juntas. En los pocos casos en que, en todo curso general de su vida, una persona sacrifica su propio interés individual al de cualquiera otra persona o personas, éstas serán algunas con las que está relacionada por algún estrecho vínculo de simpatía doméstica o de otra índole particular; no a la totalidad o mayoría de los individuos que constituyen la comunidad política a la que él pertenece." (BENTHAM, 1965: 12-13).

bebem em outras metodologias) há, e esta é a primeira conclusão que apresentamos aqui, que a história não se opõe mais ao natural. As definições humenianas e smithinianas da natureza humana não são definições de uma natureza fora da história, mas de uma história limitada pelo escopo mesmo de sua observação.

A segunda conclusão que devemos marcar segue o raciocínio acima, uma vez que poderíamos dizer que o comportamento utilitarista e a sua operacionalização pelo cálculo (tendo o dinheiro como elemento prático), como analisado por Bentham, também poderia ser defendido por ser o que havia de real e observável em sua época³⁹. Contudo, como mostramos, isso não é possível justo por Bentham fechar a porta à intersubjetividade e, decorrente desta, à construção de uma artificialidade (o terceiro que é o espectador imparcial) que se torna natural. Ou seja, o momento que ele observa não tem qualquer conexão com outros, o que ele deseja de fato é sair da história.

Por fim, há que comentarmos algo sobre a harmonia (intra e entre indivíduos) como condição natural da existência humana em Hume, Smith e Bentham. Se se pensar no indivíduo, a implosão entre o natural e o histórico em Smith e Hume é insuficiente para justificar a sua defesa, mesmo que parcial, da harmonia, *vis a vis* o conflito, como condição natural do homem. E aparentemente há certa agonia (mas não conflito) no indivíduo benthaniano. Isso porque, na fórmula humeniana e smithiniana, não é apenas o mercado que é o conciliador de interesses, mas há todo um processo de internalização do Outro moral (o que os psicanalistas chamam de o Superego), que os faz dividirem suas responsabilidades frente a própria construção da harmonia. Já em Bentham, os indivíduos vivem isolados na sua racionalidade utilitária (e ainda ameaçados, desde fora, por um grande Outro que pouco os conforta⁴⁰) e ao mercado deve caber a harmonização automática, ou seja, sem participação efetiva dos indivíduos. Se pensamos na harmonia sociedade/indivíduos, vemos que enquanto esta é "natural" em Hume e Smith, sendo assim, ontológica: em Bentham resulta de um princípio metodológico⁴¹. No caso de Bentham, um "governo contador", cuja ética pública consiste no cálculo da maior felicidade possível para a maior parte, é que coincide (mais que harmoniza) com um indivíduo contador, cuja ética privada consiste no cálculo da máxima felicidade possível para si. São suas metodologias que os aproximam.

Ocorre que as contradições a esta harmonia social serão mais gritantes em Bentham que em Hume e Smith. Bentham sabe que não basta ao governo a administração governo de regras e penas que limitem os abusos do auto-interesse, pois, se os indivíduos se igualam na sua natureza hedonista, não são iguais na distribuição de seus talentos, e "dado que os homens diferem entre si em capacidade e energia, alguns obterão mais propriedade que outros" (BENTHAM, 1974: 38). Daí, a civilização ser impossível sem "a segurança da propriedade dos frutos do próprio trabalho". O que implica que as leis devam "garantir a propriedade individual", e se abster de querer igualar a propriedade, uma vez que "qualquer pretensão da lei de reduzi-las à igualdade destruiria o incentivo à produtividade" (Idem). Mas Bentham, denunciando seu ahistoricismo interessado, entende também que não bastaria garantir a propriedade dos frutos do próprio trabalho, mas garantir a segurança de "qualquer espécie de propriedade existente, inclusive aquela que talvez não seja dos frutos do trabalho de cada um" (BENTHAM, 1974: 36).

O que isto denuncia? Que por trás do projeto de transformar a "ética numa geometria" fica a questão da nada natural igualdade entre os homens. Menos exigentes em suas pretensões científicas, Hume e Smith, mesmo defendendo: a harmonia de interesses via mercado, os direitos de propriedade, etc.

³⁹ Como, de resto é o que mostra Marx com toda a sua análise do fetichismo n' *O Capital* que não é um desmentido disso, mas um porquê disto, e mesmo as observações feitas no Manifesto Comunista acerca da substituição dos laços pessoais por laços monetários-financeiros.

⁴⁰ Não à toa o grande conto de Machado de Assis, *O Alienista*, é uma sátira acerca do indivíduo calculista e utilitarista. No entanto, como dirá Zizek (2008) nos dias de hoje, a internalização que tem lugar com o superindividualismo também tortura e aprisiona.

⁴¹ "Para Smith, e também para Hume, a solidariedade humana é natural e evidente, percepção contrária a do abstrato estado original de guerra entre os indivíduos (Hobbes, 1997). O sumo bem do utilitarismo foi fixado como o objetivo a ser alcançado, dado a relevância que se confere à necessidade de se buscar o estado de felicidade. No entanto, para Smith e Hume o estado de felicidade é corrente na vida humana, sendo o objetivo se manter nele, e não buscá-lo. É por isso que os rebaixamentos da condição original de felicidade influenciam mais o sofredor do que os melhoramentos ao beneficiado." (MARIN, QUINTANA, 2012).

não chegam a afirmar que os homens sejam igualmente proprietários e igualmente usuários das coisas que seu trabalho lhes pode prover (cujo valor ainda por cima, seria avaliado conforme os graus de utilidade que tem para nós).

É evidente para qualquer leitor da *Riqueza das Nações* que comandar trabalho alheio é uma realidade posta pela apropriação de recursos antes livres, que a divisão em classes (dos indivíduos que dispõem de "riqueza acumulada" e daqueles "indivíduos industriais" que só dispõem da "sua força e habilidade de mãos" (SMITH, 1996)) é a condição da economia de mercado. Se é que as nossas "tendências e esforços" são dons naturais que nos colocam em pé de igualdade, Smith bem sabe que há aí um condicionante histórico que nos torna diferentes, pois, não é permitido a todos os indivíduos exercerem nas mesmas condições de "liberdade e segurança" (SMITH, 1996).

"O esforço natural de cada indivíduo para melhorar a sua própria condição, *quando lhe é permitido exercê-lo com liberdade e segurança*, é um princípio tão poderoso que só por si e sem qualquer outro contributo é não só capaz de criar a riqueza e prosperidade de uma sociedade como ainda de vencer um grande número de obstáculos com que a insensatez das leis humanas tantas vezes cumula as suas ações." (SMITH, 1996: 44, grifos nossos).

Referências bibliográficas:

- AVILA, R. I.** Do homem smithiano ao homo economicus: egoísmo e dissolução da moral, FCE/UFRGS, Dissertação de mestrado 2010 In <http://www.ppge.ufrgs.br/redesenv/teses/2010/mestrado/20.pdf>
- BENTHAM, J.** Escritos Economicos. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BENTHAM, J. e MILL, J. S.** Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação; Sistema de Lógica Indutiva e Dedutiva. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- BIANCHI, A. M.** A pré-história da economia: de Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CAMPBELL, T. D.** Scientific explanation and ethical justification in the Moral Sentiments. In: WILSON, Thomas; SKINNER, Andrew (ed.). The market and the state: essays in honour of Adam Smith. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- CERQUEIRA, H. G.** A filosofia moral de Adam Smith. Encontro Nacional de Economia ANPEC, 2006. In <http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A039.pdf>
- CONTE, J.** Sobre a natureza da teoria moral de Hume. *Kriterion* vol.47 no.113 Belo Horizonte, June 2006.
- DIAS, M.C.C** As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e Stuart Mill: a moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana. *Natal (RN)*, v. 19, n. 32, Julho/Dezembro de 2012, p. 483-506. In <http://www.principios.cchla.ufrn.br/32P-483-506.pdf>
- DUPUY, J. P.** Introduction aux sciences sociales: logique de phénomènes collectifs. Paris:Ellipse, 1992.
- EVENSKY, J.** The evolution of Adam Smith's views on political economy, *History of political economy*, v. 21(1): 123-45, 1989.
- FLEISCHACKER, S.** On Adam Smith's 'Wealth of nations': a philosophical companion. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- GANEM, A.** "O mercado como teoria da sociedade: a radicalidade filosófica de Adam Smith". IV Encontro Nacional de Economia Política, UFRGS, Porto Alegre-RS, 1999.
- GANEM, A.** "Economia e filosofia: tensão e solução na obra de Adam Smith". *Revista de Economia Política*, vol. 22, nº 4 (88), outubro-dezembro/2002 In: <http://www.rep.org.br/pdf/88-7.pdf>
- HAAKONSEN, K.** Introduction. In: SMITH, Adam. The theory of moral sentiments. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HAAKONSEN, K.** Natural jurisprudence and the theory of justice. In: BROADIE, Alexander (ed.). The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 205-221.
- HUME, D.** Ensaio Morais, Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Editora Topbooks, 2004
- HUME, D.** Resumo de Um Tratado da Natureza Humana. Porto Alegre: Editora Paraula, 1997

- HUME, D.** Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUME, D.** Tratados Filosóficos II: Dissertação Sobre as Paixões; Investigação Sobre os Princípios da Moral. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda (Clássicos de Filosofia), 2005
- IANNI, O. org. Marx. São Paulo: Editora Ática, 1996. (Col. Grandes Cientistas Sociais).**
- KHUN, T.** A Estrutura das Revoluções Científicas. 3ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- KIRALY, C.** A outra modernidade de Hume. Ciência Hoje, N.267, fev de 2010. Disponível em <http://estudoshumeanos.com/2012/06/18/a-outra-modernidade-de-hume/>
- KUNTZ, R. Apresentação de Rolf Kuntz. In PETTY, W.; HUME, D.; QUESNAY, F. Obras Econômicas; Escritos Sobre Economia; Quadro Econômico dos Fisiocratas. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Economistas).**
- LAKATOS, I. e MUSGRAVE A.** A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1979.
- LEVINE, A.; SOBER, E.; WRIGHT, E. O.** Marxism and Methodological Individualism in New Left Review, n. 162, março-abril, 1987, pp. 67-84
- MAGEE, B.** Democracia e Filosofia: Os Utilitaristas. In História da Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Cap 8, p. 182-185.
- MARIM, S. QUINTANA,** O Espectador Imparcial de Adam Smith é o Observador Ideal de John Rawls? In: Encontro Nacional de Economia 2012, 2012, Porto de Galinhas - PE. Anais do Encontro Nacional de Economia 2012, 2012. In http://www.anpec.org.br/encontro/2012/inscricao/files_I/i1-9f3860ad75bf160c1c08c31a6f46e52c.pdf
- MARX, K.** Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858/ Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Editora Boitempo, 2011
- MILL, J.S.** "Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela". In BENTHAM, STUART MILL. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores)
- MORROW, G.** "The significance of the sympathy in Hume and Adam Smith". In: Philosophical Review, n. 32, 1924.
- PASSOS, E. S.** "Das Adam Smith problem" – uma análise comparativa das obras A Teoria do Sentimentos Morais e A riqueza das Nações de Adam Smith. TCC Faculdade de Economia da UFSC, 2006. In <http://tcc.bu.ufsc.br/Economia294011>
- PARETO, V.** Manual de Economia Política. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.
- PAULANI, L.** Hayek e o individualismo no discurso econômico, Lua Nova no.38 São Paulo Dez. 1996 In http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451996000200006&script=sci_arttext#tx
- PAULANI, L.** *Modernidade e discurso econômico*, São Paulo, Boitempo, 2005.
- POLANYI, K.; ARENSBERG, C. M.; PEARSON, H. W. (eds.) Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory. New York: The Free Press, 1957.**
- POPPER, K.** A Lógica da Pesquisa Científica. São Paulo: Cultrix, 1993.
- PRADO, E.** *Um estudo sobre a compreensão da economia como ciência*, FEA/USP, Tese de Livre Docência, São Paulo, 1989.
- SMITH, A.** A Riqueza das Nações. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas).
- SMITH, A.** Teoria dos sentimentos morais São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEN, A.** "Adam Smith and the contemporary world". Erasmus Journal for Philosophy and Economics. Vol. 3, Nº 1, p. 50-67, 2010. Disponível on line: <http://ejpe.org/pdf/3-1-art-3.pdf>
- VERNON, S.** "The Two Faces of Adam Smith," *Southern Economic Journal*, 1998, Vol. 65, No. 1 (Jul., 1998), pp. 1-19.
- ZIZEK, S.** A visão em paralaxe. São Paulo, Boitempo, 2008.

ⁱ Docente Faculdade de Economia UFRGS glauucia@campregher.com

ⁱⁱ Discente Faculdade de Economia UFRGS schonhofen.longoni@ufrgs.br