

4 Conclusão

“Mas estabeleçamos de antemão como ponto de consenso que toda a teoria da conduta se limitará a um delineamento e não a um sistema preciso, (...). Não há nada de estável ou invariável em torno de matérias relativas à conduta e à conveniência, não mais do que em torno de matérias de saúde. E se isso for verdadeiro no que tange à teoria geral da ética, ainda menos possível será a precisão rigorosa ao se tratar casos particulares de conduta, visto que estes não se enquadram em nenhum conjunto de preceitos de ciência ou [mesmo] de uma tradição profissional, tendo os próprios agentes que julgar o que se ajusta às circunstâncias de cada oportunidade, tal como é o caso da arte da medicina ou da navegação”. (Aristóteles, Ética a Nicômaco).

À guisa de conclusão gostaria de retomar o argumento inicial e rememorar o percurso. Foi dito na introdução que esta dissertação tinha por objetivo contribuir para a compreensão da unidade sistemática da reflexão de Adam Smith, ajudando assim a produzir uma imagem mais complexa deste filósofo escocês do século XVIII do que aquela que se tornou hegemônica nos mais de duzentos anos que se seguiram à sua morte, a de “pai da Economia”. Para este propósito, considere necessário investir em uma análise conjunta do texto não publicado de Smith em história intelectual, *The History of Astronomy*, e de sua obra em ética, *The Theory of Moral Sentiments*. Como auxílio à investigação, investi também na compreensão da relação entre o pensamento de Smith e de David Hume, incorporando textos do *Treatise of Human Nature* e do *Enquiry concerning Human Understanding* à discussão.

A idéia básica deste trabalho é a de que o pensamento de Adam Smith se constitui como uma dialética entre o reconhecimento da imperfeição humana e uma teoria do espírito que torna a atividade do homem uma busca incessante e espontânea pela harmonia, pela ordem e pela beleza. Este impulso “estético”,

segundo o chamei, é o que, atuando sobre a imaginação, nos mobiliza a naturalmente perseguir uma existência regular e harmônica e a progredir do ponto de vista cognitivo, moral e material. No entanto, embora o espírito tenda naturalmente à regularidade, uma situação absolutamente regular nunca se realiza, em função da própria imperfeição do homem. E, segundo Smith, é bom que as coisas sejam assim, pois uma situação absolutamente simétrica - como a vida conforme ao *logos* cósmico do sábio estóico ou o domínio puro do entendimento - seria insuportável e inadequada a criaturas humanas. O “ideal” não é o ideal. É na visualização e consecução de um equilíbrio capaz de reconhecer e incorporar nossas deficiências, o “melhor possível”, que nos auxilia o filósofo smithiano.

Uma das limitações essenciais que enfrentamos é aquela do conhecimento. Seres imperfeitos só podem aspirar a um saber parcial. O preceito básico do empirismo (só se pode conhecer aquilo que se experimenta fenomenicamente) decorre, em Hume e Smith, do reconhecimento cético das limitações da razão humana. Como coloca Hume, na introdução ao *Treatise* (condenando, por aí, toda a metafísica e teologia tradicionais), não pode haver conhecimento a respeito das “qualidades últimas e originais” (*ultimate original qualities*), i.e., além das “aparências” não há saber possível.

A nova ciência da natureza humana de Hume partia de uma crítica radical à metafísica tradicional e à epistemologia racionalista. No entanto, vimos que, embora rejeitasse, valendo-se de argumentos céticos, o princípio apriorístico da epistemologia racionalista de que o conhecimento se faz pelo acesso a uma realidade além dos sentidos, Hume não concluía pela incognoscibilidade do mundo. Sabe-se, pelo menos desde o trabalho clássico de Norman Kemp Smith (1941), que a filosofia de Hume não se resume ao ceticismo, constituindo-se antes como uma alternativa filosófica construtiva à metafísica tradicional. A alternativa humeana, sua ciência empírica da natureza humana, é, antes de tudo, positiva. Hume estava essencialmente interessado em mostrar como o Homem, a despeito do ceticismo, e sem o recurso à Razão dos filósofos, era capaz de conduzir uma existência razoavelmente ordenada e produtiva, sendo inclusive capaz de conhecer, embora este conhecimento jamais pudesse ultrapassar o limite dos fenômenos.

No plano da filosofia do conhecimento, a alternativa de Hume seguia a *démarche* baconiana, a qual, invertendo os valores epistemológicos, fizera do

“saber da experiência” o meio para a superação relativa de nossas limitações. O elogio de Francis Bacon das ciências empíricas e experimentais acompanhava-se de uma crítica mordaz ao ideal clássico da *theoria*, da apreensão da ordem do cosmo pela contemplação, visto como produto da vaidade e do orgulho humanos. Segundo Bacon, deveríamos abandonar o quimérico, presunçoso e inútil saber metafísico, e dirigir nossos esforços para o conhecimento indutivo da experiência, esse sim adequado às nossas capacidades. Rendendo “frutos” concretos, o saber da experiência seria ainda capaz de atingir o único objetivo relevante à atividade humana, aquele que toda ciência deveria se propor: “aliviar e melhorar a condição dos homens”³¹⁰.

Ao propor, na introdução ao *Treatise*, reformar a filosofia pela extensão do método experimental aos assuntos “morais” (relativos à natureza humana), Hume, argumentei, seguira o mesmo critério que Bacon empregara em sua crítica ao ideal contemplativo clássico: a filosofia deveria se afastar das questões tradicionais da metafísica, a respeito das quais não se pode avançar com segurança, e, fazendo-se ciência empírica, contribuir para aliviar e melhorar a condição dos homens. Conhecer os princípios da natureza humana em sua manifestação fenomênica seria, segundo Hume, o caminho mais adequado para aprendermos a melhor maneira de lidar com nossas insuficiências, e, maximizando nossos escassos recursos, contribuir para a melhoria da infausta condição humana. Discuti ainda o reconhecimento manifesto por Hume de que o interesse filosófico/científico e o interesse prático, ligado à conduta ordinária da vida, nem sempre coincidem: ao invés de ajudar, a filosofia e o entendimento podem, muitas vezes, prejudicar a conduta da vida.

Estes temas estão presentes no primeiro capítulo, o qual se dedicou a um exame da relação entre as filosofias de Hume e Smith. Sugeri que Smith estaria em seu texto de juventude, *The History of Astronomy*, trabalhando dentro das linhas do projeto humeano da ciência da natureza humana, assumindo suas diretrizes centrais e sua concepção da tarefa filosófica. Em acordo com esta concepção, a *History of Astronomy* de Smith seria um esforço de oferecer uma explicação empírica, em termos de uma psicologia e uma sociologia, para a práxis teórica. Considerei necessário, ainda no primeiro capítulo, investir numa

³¹⁰ Bacon *apud* Taylor, 1989, p. 213.

compreensão mais aprofundada da filosofia de Hume, discutindo pontualmente o seu argumento a respeito da noção de causalidade e de nossa crença num mundo externo e independente. Tal passo foi importante não apenas em função do paralelismo evidente entre ambos os argumentos e aquele da *History of Astronomy*, mas também, e sobretudo, para que se pudesse explorar a afinidade fundamental entre a teoria do espírito (*mind*) de Hume e a de Smith.

Ao criticar a noção tradicional de causalidade como um princípio substantivo, inerente às coisas, ou como o resultado de uma intervenção divina direta no mundo, Hume faz da causalidade uma mera determinação que experimentamos na imaginação a partir da conjunção entre uma regularidade na experiência e a atuação de certos princípios da natureza humana, com destaque para o “hábito”. Causa e efeito entre objetos são, para Hume, relações que nós, de certa forma, *produzimos* na imaginação, i.e., são ficções em que acreditamos. A imaginação é também fundamental para a nossa crença na existência de um mundo externo, objetivo, e em nossa identidade pessoal. Graças à imaginação, à sua capacidade de unificar os fenômenos através de certas ficções necessárias, é possível ao homem superar a contingência dos sentidos e introduzir uma sistematicidade na experiência, um “sistema de realidades”. Na concepção de Hume, a imaginação é uma capacidade criativa e sintética do espírito humano, que permite produzir ordem e sistematicidade na experiência. Adam Smith se apropria da teoria da imaginação de Hume, desenvolvendo-a. Na *History of Astronomy*, a imaginação é continuamente mobilizada por uma busca espontânea por ordem, coerência e concordância no mundo. A satisfação dessa busca, na forma de teorias científicas/filosóficas capazes de explicar o movimento dos fenômenos na natureza, gera uma espécie de prazer desinteressado no espírito, chamado “tranqüilidade”, enquanto que a sua frustração carrega consigo “espanto” e “surpresa”, e até, se muito prolongada, pode provocar “desvario e delírio”.

Porém, a atuação da imaginação nem sempre é positiva, afinal de contas, a sua característica essencial é a “inconstância”, i.e., a sua capacidade de associar e dissociar as percepções ao acaso. Considerei, também no primeiro capítulo, uma ambivalência na apreciação da imaginação por Hume. Por um lado, a imaginação é a faculdade através da qual somos capazes de superar a contingência dos sentidos, submetendo os fenômenos ao regime do entendimento, i.e., às relações estáveis de causa e efeito; por outro, a volubilidade essencial da imaginação se

deixa manifestar na produção espontânea de certas ficções espúrias, “ilusões”, ou “enganos”. Algumas dessas ilusões, tais como a “superstição” e as “ficções da metafísica”, são perniciosas, e devem ser combatidas pela razão e pela filosofia. No entanto, outras ilusões da imaginação, como a crença num mundo externo e na identidade pessoal, são indispensáveis à conduta regular na vida cotidiana, e não podem ser “esclarecidas” pela razão. Sem a crença num mundo externo e na identidade própria (“enganos”, do ponto de vista da razão), não haveria nem mundo nem sujeito. A frágil trama da vida compõe-se também de ilusões. O reconhecimento da imprescindibilidade de muitas delas leva ao dilema de Hume: até que ponto ceder-lhes.

Embora recusada, e continuamente combatida, a contingência sempre retorna, na forma de ilusões, em função da própria inconstância de nossas faculdades. A regularização a que tende o espírito não pode suprimi-la por completo, sugerindo que ela talvez seja um elemento coextensivo à existência. O homem é um ser contingente. Informada por nossas próprias limitações, a filosofia cética de Hume é, fundamentalmente, uma lição de moderação: o filósofo cético, cômico dos perigos do julgamento apressado e dogmático, enfatiza a importância da “dúvida e da suspensão do julgamento (...) de confinar as investigações do entendimento a limites muito estreitos, e de renunciar a toda especulação que não se restrinja aos limites da vida comum e da prática”³¹¹. A filosofia de Adam Smith orienta-se pelo mesmo princípio: moderação. Devemos aprender a conviver com nossas imperfeições.

O segundo capítulo dedicou-se ao exame da obra de Smith em *Ética*, *The Theory of Moral Sentiments*. O argumento desta dissertação sugeriu-se a partir de sua leitura. A TMS é um livro extremamente difícil de se lidar, mas não pela dificuldade de suas deduções e raciocínios, nem pela obscuridade de sua linguagem. Muito pelo contrário, Adam Smith, tendo sido professor de retórica e belas-letas, era bastante atento a questões estilísticas. Evitando o uso de tecnicismos, todos os seus escritos denotam a mesma preocupação constante com a clareza discursiva. A dificuldade do texto reside antes em se visualizar o seu argumento, uma vez que a TMS se baseia em uma concepção bastante original da *Ética*.

³¹¹ EHU V.1, p. 41.

Tradicionalmente, as filosofias morais ocidentais constituem-se como doutrinas normativas universais, teorias do que é certo ou errado fazer universalmente; e, em geral, são sustentadas por sistemas metafísicos. Com efeito, as três principais escolas da Antigüidade subordinavam suas doutrinas éticas a sistemas metafísicos³¹². A ética de Platão, tal como exposta na *República*, está diretamente ligada à teoria das Formas; enquanto que o estoicismo antigo fundava-se em uma teologia e em uma cosmologia unitárias que, identificando Deus e o universo, autorizavam a perfeita racionalidade do último. Segundo estas duas escolas, a vida correta seria aquela que se conduz de acordo com a sabedoria filosófica, i.e., de acordo com a percepção da ordem eterna do ser e do cosmo. Mesmo a ética aristotélica, que, criticando a instrumentalidade prática do saber filosófico, se apresenta como um desafio à ética platônica e estóica, é também metafisicamente fundada, esclarecendo-se à luz das doutrinas expostas no tratado da *Metafísica*³¹³. Já as éticas modernas, pelo menos em suas duas vertentes dominantes, utilitarista e kantiana, são deontológicas, i.e., são éticas do dever. Embora mais céticas em relação a teorias metafísicas, e bastante distintas entre si, as éticas modernas têm como preocupação comum estabelecer o critério último e fundamental da ação moral.

Indiferente a questões metafísicas e avessa à deontologia moderna, a visão de Adam Smith da filosofia moral era bastante distinta. Nenhuma metafísica da moral é discutida na TMS, nem ela se subordina a um sistema metafísico previamente articulado. Tampouco a investigação se inicia com a questão kantiana, “o que devo fazer?”, respondendo-a com uma Lei moral, derivada da razão. Embora tenha lugar para “regras morais” e para a “consciência”, a ética de Smith não é, como a kantiana, uma ética do dever, que estabelece como critério último da ação moral um imperativo categórico, necessário, objetivo e universalmente válido. Especulo que Smith também não se interessaria muito pela

³¹² Adam Smith discute as três escolas em sua história das sistemas de filosofia moral, na sétima e última seção da TMS. É notável, no entanto, que a discussão das doutrinas éticas omita as doutrinas metafísicas. Smith procede no debate de seus predecessores como se a ética tivesse sido uma disciplina isolada da metafísica. Em geral, os comentários de Smith a respeito de assuntos metafísicos são negativos (Cf. WN V.I.III.ii, p. 725-726). Veja-se também a crítica de Smith à teoria platônica das Idéias na *History of Ancient Logics* (EPS; p.125). A respeito da relação de Smith com a tradição clássica recomendo o recente trabalho de Gloria Vivenza, “Adam Smith and the Classics” (2001).

discussão kantiana do caráter numenal da liberdade. Criticando, como vimos, o princípio consequencialista em que se baseia o utilitarismo, Smith mostra-se também avesso a esta linha.

Enfim, a TMS não é nem uma teoria a respeito dos princípios de uma vida conforme à sabedoria filosófica³¹⁴ nem uma ética deontológica. O leitor que percorrer suas páginas não irá encontrar em lugar algum um conjunto de normas e valores prescritivos, uma lei moral de validade universal. Ao contrário, o que se encontra na TMS é uma recusa radical da idéia de que a norma da conduta moral possa ser sistematizada e determinada *a priori*. A razão fundamental desta recusa reside no reconhecimento da limitação do conhecimento humano e da incerteza em que nossas vidas estão envolvidas. Porque o saber humano é sempre parcial, não somos capazes de conceber o Bem universal, e, em consequência, muito menos de orientarmos nossas condutas por ele³¹⁵. Isso não significa que a moralidade deva ser completamente improvisada e arbitrária, guiada por mero capricho, mas sim que o certo e o errado não podem ser decididos *a priori*, de maneira independente de um conhecimento particular, continuamente renovado de situações e ações concretas. O filósofo que teoriza em ética não pode perder de vista a maneira como as pessoas, no intercâmbio social ordinário, de fato,

³¹³ O brilhante comentário de Pierre Aubenque (2003) demonstra que a teoria ética da prudência não se dissocia das doutrinas metafísicas de Aristóteles. Há, porém, semelhanças estruturais notáveis entre a ética de Smith e a aristotélica (Cf. Griswold, 1999).

³¹⁴ É principalmente neste ponto que a ética smithiana e aristotélica se aproximam. Sabe-se que o conceito aristotélico de prudência (*phronêsis*), central à sua ética, se distingue do platônico na medida em que se afasta decisivamente da noção próxima de sabedoria (*sophia*) (Cf. Aubenque, 2003; pps. 21-55). Platão, desenvolvendo a teoria socrática da virtude-ciência, aproximou *phronêsis* e *sophia*, fazendo da ciência da Idéia a norma e o motor da ação reta. Ao dissociar os dois conceitos, Aristóteles não estaria criticando o privilégio platônico (e grego clássico, em geral) da contemplação, do saber filosófico, mas sim a sua instrumentalidade prática. Baseando-se em uma ontologia e uma cosmologia da contingência, i.e., em sua visão da mutabilidade do mundo sub-lunar e da imperfeição do homem, Aristóteles estabelecia uma distinção entre um saber divino (*sophia*), voltado para as coisas imutáveis e necessárias, e um saber humano (*phronêsis*), dirigido para assuntos relativos à conduta num mundo que se move incessantemente. O conhecimento do Bem eterno e imutável, embora excelso, seria perfeitamente inútil para a conduta prática. Enquanto seres imperfeitos, infinitamente distantes de Deus, presos a um mundo sempre mutável, deveríamos agir visando um bem também variável, um bem que precisaria ser localizado a cada momento. É na visualização e consecução deste bem humano que nos auxilia o saber prudencial, constituindo-se como um saber para a prática. A ética de Smith é uma ética voltada para prática, e envolve também uma crítica à instrumentalidade do saber filosófico. Esta crítica, por sua vez, está igualmente ligada a uma concepção da imperfeição humana, embora Smith, ao contrário de Aristóteles, não a tenha sistematizado em um tratado metafísico.

³¹⁵ “Because of the individuality and, not least the uncertainty of man’s life, it is impossible to formulate a universal idea of the highest good or, more generally, the good life” (Haakonssen, 2007; p.ix).

percebem e julgam moralmente³¹⁶. A visão de Smith é que a filosofia moral deve estar situada na compreensão moral ordinária. Segundo Smith, nós estamos, na convivência social cotidiana, continua e espontaneamente observando uns aos outros e julgando nossos comportamentos. Ao vermos uma ação específica, um certo sentimento, ou um caráter determinado, dizemos que foram, naquela situação percebida, “virtuosos” ou “viciosos”, “morais” ou “imorais”, “certos ou “errados”. É em cima desta experiência prática, e dos valores que são aí articulados, que o filósofo deve teorizar, buscando formar uma concepção a respeito de como as pessoas podem viver juntas e em harmonia.

Mas o que é, então, a TMS? Em uma frase: é uma ética empiricista da virtude, de inspiração clássica, fundada em uma teoria humeana da imaginação. A primeira seção do segundo capítulo se dedicou a responder esta pergunta de maneira menos concisa, discutindo a relação entre a forma e o conteúdo do livro. Convém lembrar algumas das conclusões. Seguindo a orientação da nova ciência da natureza humana, Smith julgava que a tarefa explanatória era a principal tarefa de uma filosofia moral. Isso significa que uma teoria ética deve ser capaz de oferecer uma explicação empírica para aquelas práticas que cotidianamente chamamos “morais”. A TMS apresenta-se então como uma investigação a respeito dos princípios segundo os quais os homens julgam as ações e os sentimentos na vida comum. Para este propósito, a teoria de Adam Smith emprega uma psicologia e uma sociologia: resumidamente, ela nos diz que os ajuizamentos morais dependem das percepções simpáticas de espectadores. A “simpatia”, conceito central da teoria, é, segundo Smith, um ato da imaginação. Através da imaginação somos capazes de perceber as outras pessoas, e nós mesmos, como unidades coerentes, conectando suas respostas ao mundo externo, suas ações e sentimentos, em uma narrativa, uma “história”. Então, enquanto espectadores críticos dessas narrativas, julgamos a sua racionalidade, atribuindo aos feitos e sentimentos das personagens os predicativos “moral”, “imoral”, “virtuoso”, “vicioso”. Essa percepção e essa avaliação são, segundo Smith, coisas que fazemos o tempo todo na vida social.

³¹⁶ “Let it be considered (...), that the present inquiry is not concerning a matter of right, if I may say so, but concerning a matter of fact. We are not at present examining upon what principles a perfect being would approve of the punishment of bad actions; but upon what principles so weak and imperfect a creature as man actually and in fact approves it” (TMS II.i.5.10).

Embora a descrição empírica seja a tarefa central da filosofia moral, o livro de Adam Smith manifesta também uma intenção normativa. A normatividade da TMS é, porém, bastante, indireta e de difícil visualização, mesmo porque não se constitui como um código explícito. A TMS advoga, segundo a distinção estabelecida por Foucault em sua história da moralidade no Ocidente, uma moral “orientada para a ética” (para a prática ética) e não uma moral “orientada para o código”³¹⁷. Com efeito, uma enorme ênfase é colocada no cultivo apropriado da imaginação e dos sentimentos nas e para as relações. Sentir, perceber, julgar e se conduzir da maneira correta no exercício da sociabilidade e na formação da subjetividade, i.e., na relação que se estabelece com os outros e consigo mesmo, é o próprio cerne da TMS. Como, porém, saber o que é “correto”? Tornando-nos “espectadores imparciais”, diz Smith. A normatividade da TMS se revela na recomendação da “razão prática” do espectador imparcial. Na verdade, a normatividade se manifesta ainda antes, estando embutida nos próprios parâmetros da “fenomenologia” da vida moral mobilizada por Smith: na dicotomia agente-espectador. Como disse acima, Smith nos via como continuamente observando uns aos outros na vida cotidiana. Neste jogo social especular nós nos percebemos como personagens dentro de narrativas. É, porém, enquanto espectadores e não enquanto personagens destas narrativas que, de acordo com Smith, avaliamos e julgamos as ações e os sentimentos uns dos outros - e é assim que deve ser. O espectador imparcial representa, na teoria smithiana, uma posição de observação ideal para o ajuizamento moral; “ideal” simplesmente porque equidistante de todas as demandas particulares. Trata-se de uma posição pública, transparente, e portanto neutra. O espectador imparcial encarna uma certa “atitude” em relação a si mesmo e aos outros. Uma atitude ao mesmo tempo simpaticamente engajada, no sentido de emocional e imaginativamente mobilizada na percepção das distintas “narrativas morais”, e suficientemente

³¹⁷ “...On peut bien concevoir des morales dans lesquelles l’élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Dans ce cas, le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire. Son observation exacte peut être relativement inessentielle, si on le compare du moins à ce qui est exigé de l’individu pour que, dans le rapport qu’il a à lui-même, dans ces différentes actions, pensées, ou sentiments, il se constitue comme sujet moral; l’accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d’être. Ces morales ‘orientées vers l’éthique’ (et qui ne coïncident pas forcément avec les

distanciada delas para poder avaliá-las imparcialmente. Buscando nos tornar espectadores imparciais nós nos modelamos para a virtude, aprendendo a sentir e a agir de acordo com a “conveniência” (*propriety*). Este é o caminho que, segundo Smith, devemos seguir para a realização de uma comunidade moral harmoniosa e virtuosa.

Porém, *ser* o espectador imparcial não é uma tarefa fácil. Embora possamos julgar de maneira imparcial e agir segundo a conveniência em muitas situações, certas “ilusões da imaginação” produzidas pela vaidade e pelo amor-de-si estão constantemente nos afastando da imparcialidade e da virtude perfeitas, atestando a *common weakness of human nature*. O tema da imperfeição retorna. Adam Smith possui, no entanto, uma alternativa, moderada pela consideração de nossas limitações, para o problema de como nós, imperfeitamente virtuosos, podemos viver em harmonia e, porque não?, em prosperidade.

Finalizando, gostaria de expressar a esperança, talvez ingênua, embora sincera, de que este trabalho possa contribuir para produzir alguma tranquilidade no espírito daqueles que lidam com Adam Smith. Porém, não muita, pois a manutenção do espanto é condição para que o trabalho continue.