



RAZÃO E PAIXÕES: A PROXIMIDADE ENGENHOSA ENTRE ADAM SMITH E JOHN LOCKE¹

Reason and passions: the ingenious proximity between Adam Smith and John Locke

Alexandre Amaral Rodrigues
DCR CNPq-FAPEPI/PPGFIL-UFPI

Resumo: Já é claro o parentesco supostamente distante entre os grandes autores John Locke (séc. XVII) e Adam Smith (séc. XVIII) Está no valor que ambos dariam ao trabalho humano, como origem da propriedade e gerador de riquezas, e na “defesa” comum da “propriedade” e da restrição aos poderes do estado, em prol da liberdade individual, entendida em sentido negativo, isto é, ausência de empecilhos para a ação. No mais, o primeiro seria parte da filosofia política, um dos contratualistas da vertente “liberal”, enquanto o outro seria fundador da economia política, com a defesa do livre mercado. Já houve a defesa de que Smith seguia uma linha teórica desde Locke, mas críticas de Donald Winch fizeram com que por muitos anos, desde 1979, isso saísse da literatura acadêmica. Aqui procuro defender que há essa linha, adaptada por Smith segundo os princípios do empirismo radical de seu tempo, o que o torna engenhosamente seguidor de Locke quanto aos direitos naturais. Detalharemos a constituição smithiana do novo sistema, que mantém princípios lockianos. A investigação para isso inclui o diálogo de Smith com Francis Hutcheson e David Hume que aqui apresentamos. Isso mostra, primeiramente, que Thomas Hobbes e John Locke eram ainda presentes como sistemas sociais a serem discutidos, e que Adam Smith é o que mais fielmente mantém os princípios de direitos naturais do último destes. Esperamos também, desse modo, responder à negação total do valor de tal reflexão, como sustenta Donald Winch.

Palavras-chave Direitos naturais, leis de natureza, razão, paixões, simpatia, entendimento.

Abstract The supposedly distant kinship between the great authors John Locke (17th century) and Adam Smith (18th century) is already clear. It would be in the value attributed to labor as the origin of property and wealth and the restriction of state powers, in favor of individual freedom, understood as the absence of obstacles to action. Other than that, they are different, the first being part of political philosophy, while the other would be the founder of political economy, with the defense of the free market. There has already been the defense that Smith followed a theoretical line since Locke, but criticism by Donald Winch caused this to be out of the academic literature for many years since 1979. Here I try to argue that there is this line, adapted by Smith according to the principles of the radical empiricism of his time, which makes him ingeniously a follower of Locke in terms of natural rights. We will detail here the constitution of the new system, in order to maintain Lockean principles. The inquiry on it includes his dialogue with Francis Hutcheson and David Hume that we present here. This shows, first, that Thomas Hobbes and John Locke were still present as social systems to discuss about, and that Adam Smith most faithfully maintains the principles of natural rights of the latter. We hope, in this way, to respond to the total denial of the value of such reflection, as sustained by Donald Winch.

Keywords: Natural rights, laws of nature, reason, passions, sympathy, understanding.

¹ Trabalho realizado com apoio do CNPq e FAPEPI, através de bolsa do Programa DCR (Desenvolvimento Científico Regional), com projeto de pesquisa desenvolvido junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

1. Introdução²

Já é claro o parentesco supostamente distante entre os grandes autores John Locke (séc. XVII) e Adam Smith (séc. XVIII). Está no valor que ambos dariam ao trabalho humano, como origem da propriedade e gerador de riquezas, e na “defesa” comum da “propriedade” e da restrição aos poderes do estado, em prol da liberdade individual, entendida em sentido negativo, isto é, ausência de empecilhos para a ação. No mais, o primeiro seria parte da filosofia política, um dos contratualistas da vertente “liberal”, enquanto o outro seria fundador da economia política, com a defesa do livre mercado. Já houve a defesa de que Smith seguia uma linha teórica desde Locke, mas críticas de Donald Winch fizeram com que por muitos anos, desde 1979, isso saísse da literatura acadêmica.

Aqui procuro defender que há essa linha, adaptada por Smith segundo os princípios do empirismo radical de seu tempo, o que o torna engenhosamente seguidor de Locke quanto aos direitos naturais. Detalharemos a constituição smithiana do novo sistema, que mantém princípios lockianos. A investigação para isso inclui o diálogo de Smith com Francis Hutcheson e David Hume que aqui apresentamos. Isso mostra, primeiramente, que Thomas Hobbes e John Locke eram ainda presentes como sistemas sociais a serem discutidos, e que Adam Smith é o que mais fielmente mantém os princípios de direitos naturais do último destes. Esperamos também, desse modo, responder à negação total do valor de tal reflexão, como sustenta Donald Winch.

Quanto à temática cabe destacar, antes de tudo, que este artigo não inclui o que em Adam Smith parece-nos ter sido, na *Riqueza das nações*, sua reviravolta teórica que articula posições sociais (*social ranking*) com a estrutura de produção e comércio, dado o novo conceito de acumulação de riquezas, a partir da introdução do capital³ (palavra que antes de Smith só existia em livros sobre e de contabilidade). Não adentraremos esse aspecto e, ao citar essa obra, será quanto à questão específica da aproximação teórica Smith-Locke.

Nossa abordagem, numa perspectiva ampla, é de que Adam Smith mantém a postulação de John Locke do direito natural à propriedade, anteriormente à instituição de um governo civil e como elemento fundamental desta, o que perpassa toda a sua obra⁴. Específica e principalmente, nosso objetivo é estabelecer um detalhamento dessa ligação conceitual para a qual não se deu a devida atenção, a de que Smith, ao constituir um sistema próprio de sua época, segundo o princípio de que nossa mente é puro fruto da experiência dos sentidos e do que isso gera para a imaginação e as paixões, mantém

² Utilizaremos abreviações para as obras de Adam Smith e de John Locke. Quanto a Locke, o *Segundo tratado sobre o governo* será mencionado como LOCKE, STG, §. O *Essay concerning human understanding (Ensaio a respeito do entendimento humano)* será LOCKE, EHU, Li.I, isto é, Livro I, Cap. i, Seção 1 – e “seção” é o mesmo que parágrafo. No caso de Smith, a *Riqueza das nações (The wealth of nations)* será WN, Li.I, isto é, Livro I, Cap. i, Parágrafo 1, ou WN, I.x.a.1, isto é, Livro I, Cap. x, Subseção a (no caso correspondente à Parte I, mas não necessariamente), Parágrafo 1. A *Theory of moral sentiments (Teoria dos sentimentos morais)* é referida como TMS, Li.I.1, o que exprime Parte I, Seção i, Cap. 1, Parágrafo 1. As *Lecture on jurisprudence (Aulas sobre jurisprudência)* são LJ (A), i.98, que são a Aulas A (anotadas entre 1762-63), volume i, numeração à esquerda das páginas anotadas, no caso número 98 – o que não corresponde às páginas da edição, que na minha é a 41. Já a LJ (B) não tem o número do volume de notas, mas apenas a numeração das páginas originais das anotações do lado esquerdo das páginas editadas: LJ (B), 40, na minha edição p. 412. As demais referências são do modo normal.

³ Isso foi o ponto fundamental de minha tese de doutorado, *Ambição e prudência: os sistemas econômicos de Adam Smith*. São Paulo: USP, 2017. Principalmente nos caps. III a V. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02022018-114751/pt-br.php>.

⁴ Tema já bastante tratado por muitos autores, dentre os quais Joseph Cropsey (Polity and economy: An interpretation of the principles of Adam Smith. Ed. M. Nijhoff., 1957), Jacob Viner (Long view and the short studies in economic theory and policy. Londres: The Free Press, 1958), William Dyer Gramp (Economic liberalism. Nova York: Random House, 1965), Henry William Spiegel (The growth of economic thought. Durham: Duke University Press, 1st ed. 1971; 3rd ed. 1991), Andrew S. Skinner (Adam Smith and the role of the state. Glasgow: Glasgow University Press, 1974). Dentre todos estes, tanto Cropsey quanto Spiegel analisam o embasamento filosófico de Smith, mas Cropsey é bem mais cuidadoso quanto à questão da simpatia – sem, no entanto, entrar no detalhamento do “mecanismo” que, em Smith, vem a substituir a “evidência (ou sentimento) da razão” em Locke.

engenhosamente o conceito de direito natural em Locke⁵. Isso é importante por mostrar um aspecto forte e original de Adam Smith, para o qual não se atentou até agora.

Daí buscar-se, em segundo lugar, mostrar que nisso Smith se diferencia dos filósofos mais próximos dele, que o influenciaram e com quem claramente dialoga em termos teóricos, Francis Hutcheson e David Hume. Trata-se de mostrar que a concepção de direito natural à propriedade como fundamental para o ser humano e fruto do sistema empírico passional não foi algo que todos desenvolveram, mas uma originalidade sua.

Por esses motivos, busca-se contrariar o que afirma Donald Winch⁶, que essa associação Smith-Locke seria um clichê do século XIX sobre o caminho do “liberalismo”. Para nós, o clichê existe, mas a associação também. Tanto Hutcheson quanto Hume e Smith se inserem numa discussão sobre os sistemas de Hobbes e Locke quanto ao conhecimento, a moral e o estabelecimento da sociedade civil. Todos se referem a Hobbes e a Locke em alguns momentos. Isso mostra que os autores do século XVII, que desenvolveram não só um sistema quanto aos fundamentos políticos, mas os princípios que o “empirismo” adotaria cada vez mais radicalmente, não eram então ignorados, como se pertencentes a tempos passados.

Daí fazermos um breve resumo crítico de sua concepção geral de Donald Winch antes de entrarmos no objetivo principal, visto que este consiste implicitamente numa resposta quanto a esse aspecto ao excelente Winch.

Este artigo se divide, portanto, em cinco partes: 1) Um resumo crítico do que Donald Winch afirma; 2) A suma dos modelos de John Locke e de Adam Smith; 3) A análise da relação, nesse aspecto, entre Francis Hutcheson e Adam Smith; 4) O mesmo quanto a David Hume; 5) Conclusão: Como mostramos que a grande aproximação de Smith com Locke é original e claramente diferenciada do que colocam os autores seus contemporâneos e próximos a ele, com cujas teorias dialoga.

Uma vez já estabelecidos os resultados dos objetivos segundo a metodologia adotada da história da filosofia, toma-se, ao fim, a liberdade de refletir brevemente sobre questões teórico-políticas que parecem permanecer.

2. Desafio de Donald Winch

Antes de entrarmos diretamente em nossas questões, é necessário que tratemos rapidamente das proposições que Donald Winch coloca sobre as ideias ou perspectivas do capitalismo liberal, as quais erroneamente se sobrepõem ao fato de Smith viver em outra época e ter, ali mesmo, um posicionamento político, algo com que, de modo geral concordo.

Em sua obra *Adam Smith's politics: An essay in historiographic revision*⁷, Winch procura mostrar que Adam Smith tem um posicionamento político segundo seu momento histórico, daí procurar historiograficamente “sustentar que Smith de fato tem um posicionamento político, que não é nem trivial, nem residual”⁸.

Isso é inteiramente legítimo. Mais ainda quando predomina algo como um caminho do que se viria a chamar liberalismo econômico. Smith não se posiciona simplesmente porque dialoga com autores filosóficos mais antigos e pretende algo para o modelo filosófico-econômico, mas porque problemas se colocavam à sua época. Defende, porém, assim como David Hume, o livre mercado e a ideia de que a moeda em si não é riqueza, mas objeto para a troca.

⁵ É preciso que sublinhemos aqui que a intenção do autor de conservar a noção de John Locke não é, em momento algum, por ele afirmada. Trata-se de uma sugestão – a nosso ver uma forte sugestão – por meio de trechos nos quais Smith parece quase abertamente introduzir parágrafos muito semelhantes aos de Locke. Que haja, portanto, uma forte ligação teórica é algo demonstrável: que isso seja deliberadamente mantido como princípio lockiano é uma inferência nossa com fortes indícios a permiti-la, o que apontaremos ao longo do texto.

⁶ WINCH, Donald. *Adam Smith's politics: An essay in historiographic revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

⁷ WINCH, 1978

⁸ WINCH, 1978, p.165.

A obra de Winch possui dois objetivos interligados, o primeiro positivo e o segundo negativo, e um terceiro, uma questão correlata aos dois primeiros. São eles: “Primeiramente, sustentar que Smith de fato tem um posicionamento político, que não é nem trivial, nem residual” de seu sistema; “Em segundo lugar, mostrar que o principal obstáculo para qualquer esforço de retomar o contexto do século XVIII do posicionamento político de Smith é o que descrevi como a perspectiva liberal capitalista”⁹; Finalmente, a questão em aberto se teria Smith constituído um sistema intelectual no qual a política é a mera aparência do que realmente causa os efeitos, as causas mais profundas, econômicas, que atuam na sociedade comercial moderna, sendo algo descartável caso isso se compreenda melhor¹⁰.

Para mim, em primeiro lugar, há um posicionamento político em Adam Smith, mas ele acredita que o que julga errado em qualquer circunstância o seria. É algo sistemático. E Smith, assim como outros pensadores britânicos da época, século XVIII, consideravam que seus tempos eram um desenvolvimento do que antes viera, como aponta John G. A. Pocock¹¹.

Há, igualmente, clareza de que Thomas Hobbes, John Locke, Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith, dentre outros, formularam sistemas porque consideravam suas propostas de ciência sobre a natureza humana, sobre os fundamentos da moral, do governo e da economia política algo universal. Não afirmam que “o governo, nesse momento, deve adotar como fundamento etc.”.

Daí que, para a história de como, em dado momento histórico, autores vieram a formular um conjunto de ideias, a proposta historiográfica de Winch parece correta; mas, quanto à compreensão de sistemas, o fundamental é analisá-los internamente e também de que modo dialogam com outros sistemas, sejam seus contemporâneos sejam os que os precederam.

Os que foram muito influentes não se colocam segundo tão forte ceticismo que somente se possa considerá-los conforme o que então ocorria. Thomas Hobbes não estabeleceu um sistema de individualismo egoísta e busca da paz por meio da instituição, espontânea ou não, de um soberano absolutista, somente em virtude do fato de escrever em um momento em que os conflitos políticos de sua época depuseram (e degolaram) o rei Carlos I e, posteriormente, constituiu-se o governo absolutista de Oliver Cromwell. Nem John Locke respondeu apenas para fundamentar a Revolução Gloriosa. Locke de fato busca negar Hobbes, e, ao mesmo tempo, não deixa de adotar elementos que Hobbes, o fundador da concepção “empírica” de “natureza humana”, colocou para o mundo¹². Ambos os sistemas no mínimo se estabeleceram de tal modo que todos os demais, em momentos muito diversos, consideraram-nos.

Está claro que, para concepções da história da filosofia tal como a que pratico, não se deve usar uma conceituação posterior para compreender a concepção de um autor. Por isso que o “ser liberal” que reconheço para o século XVIII e anteriores quer dizer apenas

⁹ WINCH, 1978, p. 165.

¹⁰ WINCH, 1978, ver pp. 26-27.

¹¹ “As tensões entre virtude e comércio, entre antigo e moderno, ajudaram a fornecer à jurisprudência do século XVIII os complexos esquemas históricos e o historicismo nascente, que fizeram das *Lectures on Jurisprudence* de Adam Smith uma teoria do progresso da sociedade através dos quatro estágios da produção”. **POCOCK**, J.G.A. “Virtudes, direitos e maneiras: Um Modelo para Historiadores do Pensamento Político”. In *Linguagens do ideário político*. Sérgio Miceli (Org.); Fábio Fernandez (Trad.) – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. P. 98. Isso está em Smith, nas primeiras notas de aula (LJ (A), i.27): “1º., a Era dos Caçadores; 2º., a Era dos Pastores; 3º., a Era da Agricultura; 4º., a Era do Comércio”. Na última apenas é que surgiria o “país civilizado e florescente”.

¹² A clara concepção sistemática, por exemplo, de indivíduo, a partir de sua origem primária da mente, como o ser humano que busca o prazer e foge da dor “mecanicamente”, e continua a ser sempre assim, como aponta **MONZANI**, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ª. Ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2011. Pp. 73 a 132. Ver particularmente pp. 87 a 94. Curiosamente, sua obra bem anterior, *Freud – O movimento de um pensamento* (Campinas: Editora UNICAMP, 3ª. Ed. 2014), parece tratar do modo como tal concepção de indivíduo, então já fundada a uma concepção cientificamente neurológica, entra em um momento de dificuldades e mudanças, sem, contudo, desaparecer completamente.

ser generoso, gentil, tolerante. Mas o diálogo entre filósofos existe, e não leva em conta o momento histórico do sistema anterior sobre o qual reflete.

A concepção smithiana de sociedade constitui um sistema que para o filósofo é verdadeiro, ou ao menos seria a melhor concepção explicativa. Mas o melhor não quer dizer perfeito. Além disso, sempre haverá discórdias quanto a medidas específicas. Daí a concepção do xadrez como um jogo que o homem de estado não pode fazer como se “as peças no tabuleiro não tivessem outro princípio de movimento além daquele que a mão lhes imprime; mas [deve considerar] que no grande tabuleiro da sociedade humana cada peça tem um princípio próprio de movimento, inteiramente diverso daquilo que a legislatura pode escolher imprimir-lhes”¹³.

Todavia, “Alguma ideia geral e sistemática de perfeição da política econômica e da lei pode, sem dúvida, ser necessária para dirigir as visões dos homens de estado”¹⁴. Por conseguinte, seu sistema parece ter uma missão esclarecedora, como é típico do período da Ilustração, embora ele procure sempre ser discreto quanto a isso.

Concordo plenamente com um dos objetivos de Donald Winch:

[...] a escolha de ao menos um termo específico é deliberada, visto que ao longo da apresentação de meu caso será necessário mostrar exatamente o quanto nossa visão de Smith veio a depender de certas perspectivas gerais provenientes do século XIX, e questionar um poderoso estereótipo que se construiu em torno do tema¹⁵.

Winch afirma, porém, que a relação entre Thomas Hobbes, e particularmente John Locke e Adam Smith, é uma das visões construídas no século XIX como o “caminho do liberalismo capitalista”.

Desnecessário dizer que as caracterizações da política de Smith já existem em abundância, embora muitas delas derivem sua coerência e lógica da perspectiva dominante mencionada anteriormente, que ainda é, sem dúvida, aquela associada à tradição inglesa de individualismo liberal que remonta a Hobbes e Locke, mas com ênfase especial em Locke. Como defensor de um sistema de liberdade natural dentro do qual os indivíduos possuem certos direitos naturais e perseguem fins egoístas de caráter econômico, Smith ocupa um papel crucial nessa tradição. Ele é o primeiro grande porta-voz econômico de uma ordem capitalista emergente dentro da qual um conjunto distinto de relações econômicas ou de propriedade – mediado por mecanismos impessoais de mercado – estabelecia-se firmemente. Com uma mistura mais forte, do utilitarismo do tipo associado aos nomes de Jeremy Bentham e James Mill, a tradição leva a John Stuart Mill. Sem esse, mas com componente histórico mais poderoso adicionado, leva a Karl Marx¹⁶.

Seria preciso, então, para adquirir uma aproximação histórica, encontrar as muitas relações de época que separam Smith de Locke, como, por exemplo, o fato de Smith ter um posicionamento político que pertence à sua época¹⁷, ter uma relação intelectual com outros autores ligados às questões políticas de então, particularmente seu mestre, Francis Hutcheson, e seu amigo David Hume¹⁸, os quais se ligariam, dentre vários problemas da época, à consideração do mercantilismo versus livre mercado, à questão das guerras coloniais, a dificuldade em se manter um exército, as dívidas públicas resultantes dos gastos com guerra e as regalias e luxos do soberano; enfim, tudo aquilo de que principalmente os Livros IV e V da *Riqueza das Nações* tratam, e que já tinham muitos aspectos esboçados ou já bem elaborados nas *Aulas* (A e B). Mas mais que isso, em todas

¹³ TMS, VI.ii.2.17.

¹⁴ TMS, VI.ii.2.18.

¹⁵ WINCH, 1978, p. 02

¹⁶ WINCH, 1978, pp. 13-14.

¹⁷ WINCH, 1978, Capítulo 2, “Republicanismo e ‘whiggism’ céptico”.

¹⁸ WINCH, 1978, Capítulo 3, “Hutcheson and Smith: Real Whig versus sceptical Whig”.

as partes há fortes menções a problemas da época que Hutcheson, Hume e Smith, dentre outros autores do chamado iluminismo escocês, dedicam-se a esses problemas, concordo plenamente. Mas, como já coloquei, à época isso se refere sempre a sistemas, alguns mais fechados, outros menos, que apontariam o que deve ser a estruturação política.

É em favor disso que, de modo geral, procuro derrubar a concepção de Winch, que de tal forma reinou a partir de 1979 que inibiu fortemente que se utilizasse, seja na história do pensamento econômico político, seja na da filosofia política, a consideração do diálogo teórico da época com os sistemas precedentes; de Adam Smith com John Locke em particular.

Primeiramente, sustento que o afastamento das referências que se tornariam estereotípicas pode perfeitamente ser metodológica, mas não uma absoluta negação.

Em segundo lugar, é inevitável que quaisquer ideologias, e particularmente as predominantes, se apropriem, cada qual a seu modo, de grandes pensadores que se destacaram na história do pensamento. Isso não significa que não possamos analisar seus textos buscando os conteúdos originais, evitando para tanto utilizar concepções externas ao tempo dos autores. Nossa conclusão foi que de fato John Locke e Adam Smith se relacionam, embora não inteiramente, quanto ao modelo ou sistema político. Esse é o objetivo deste artigo.

Todavia, consideremos absurdamente que Locke estivesse cego para Hobbes, e que Smith idem para Locke. No mínimo seus problemas se comunicam fortemente, o que nos permite a análise e comparação desses sistemas.

Quanto à última questão de Donald Winch nessa obra, se teria Smith constituído um sistema intelectual no qual a política é a mera aparência do que realmente causa os efeitos, as causas mais profundas, econômicas, que atuam na sociedade comercial moderna, sendo a política algo descartável quando isso é compreendido¹⁹, e nossa análise indica que não é assim.

2. Locke e Smith

2.1. Dos sistemas de Locke e de Smith

Nosso ponto, quanto à relação entre John Locke e Adam Smith, está no fato do último manter um conjunto de leis equivalentes a direitos em um estado anterior a qualquer governo, com destaque para o direito às posses. Isso equivalerá ao que se estabelece como fundamento da sociedade civil – em Smith, mais corretamente no período da sociedade comercial, o mais avançado.

Smith, no entanto, segue o que se colocava à época em seu meio (hoje chamado grupo do “iluminismo escocês”), levar muito mais adiante do que Locke – nas postulações deste no *Ensaio sobre o entendimento humano* – primeiramente que não haveria ideias inatas, o que então passa a ser que não há quaisquer ideias *ad hoc* que se deem para a nossa experiência; segundo, que somos governados não por evidências da razão, mas pelas paixões, das quais resultaria, porém, uma moralidade responsável. Por conseguinte, para comprovarmos que Smith preserva os princípios – e não todos - de Locke sobre a sociabilidade natural e o direito natural às posses, vejamos sumariamente como este os sustenta e, em seguida, como Smith os ajusta a seus fundamentos primeiros da filosofia.

Já se conhece bem a diferença entre Locke e Hobbes: para este, no estado de natureza há uma igualdade entre os homens, a qual não é reconhecida por eles; há uma lei natural que manda a todos preservarem a própria vida e o que é necessário para a sua sobrevivência ou desejável para melhorá-la, lei à qual não corresponde um direito, e

¹⁹ Livre formulação da frase original: “Finalmente, será necessário considerar se a conhecida antipatia de Smith pelo governo positivo e o que tem sido descrito como uma mistura de complacência e ceticismo em questões políticas carregam consigo a implicação de que ele construiu um sistema intelectual no qual a política é epifenômeno das forças econômicas mais profundas em ação na sociedade comercial moderna, um mero derivado (a casca descartada?) do sistema econômico, uma vez mais conhecido”. WINCH, 1979, p. 27.

portanto o direito é fazer tudo o que se queira ou se julgue necessitar para assegurar individualmente o que manda a lei, do que resulta a guerra de todos contra todos, para cujo cessamento completo se abrirá mão da liberdade se todos quiserem o mesmo e, por meio de um pacto, explícito ou implícito, ela ficará nas mãos de um soberano – monárquico, aristocrático ou democrático –, o qual formulará as leis como achar melhor²⁰. É somente nesse estado não-natural, após o pacto, que vale o que se sintetiza por “É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que façam a ti*. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”^{21, 22}.

Já John Locke afirma no início de seu Segundo tratado sobre o governo que

O judicioso Hooker considera essa igualdade dos homens por natureza tão evidente por si mesma [...] que a torna o fundamento da obrigação ao amor mútuo entre os homens, na qual faz assentar os deveres que estes têm uns com os outros, e da qual deriva as grandiosas máximas da *justiça* e da *caridade*²³.

Nisso se mostra uma diferença fundamental: Hobbes aponta para um irruptivo individualismo, o que gera a guerra de todos contra todos; é a razão que aponta, devido ao estado de guerra, que é o natural, o interesse pela paz para o bem-estar de cada um, o que leva a um pacto; Locke trata de uma moralidade natural, em que se reconhece desde o princípio a igualdade, e por consequência a justiça e a benevolência se estabelecem originalmente entre todos, de modo que já se formará uma sociedade no estado de natureza.

No *Segundo tratado sobre o governo* (1689), Locke, quase quarenta anos depois de Hobbes, afirma que no estado de natureza existe uma liberdade, mas esta tem restrições, pois a lei natural corresponde a um direito natural, e a razão humana percebe, desde o princípio, “*Faz aos outros o que queres que façam a ti*”: reconhecemos o dever de não fazer mal aos outros, e nos unirmos para o bem alheio quanto à propriedade, porque cada um reconhece que deseja o respeito a si próprio e, por conseguinte, aos outros. Isso retira o caráter pleno do egoísmo como elemento fundamental do convívio humano. Daí que nos indignemos contra quem desrespeite o direito alheio e possamos puni-lo. Destaquemos que a propriedade é sobre si mesmo e se estende às posses individuais, pois adquiridas com o uso do corpo, o trabalho²⁴. Tudo isso a razão nos mostra automaticamente, é absolutamente óbvio para todos no estado de natureza, como em qualquer outro.

O estado de natureza tem uma lei de natureza a governá-lo, e que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a toda humanidade, que não fará mais do que consultá-la, que, sendo todos iguais e independentes, ninguém poderia ferir a outro em sua vida, saúde, liberdade ou posses [...]”²⁵

E para que todos os homens sejam impedidos de invadir direitos alheios e de prejudicar uns aos outros, e para que seja observada a lei de natureza, que quer a paz e a *conservação de toda a humanidade*, a responsabilidade pela execução da lei de natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação. [...] E se qualquer um no estado de natureza pode punir a outrem por qualquer mal que tenha cometido, todos o podem fazer, pois, nesse *estado de perfeita igualdade*, [...] aquilo que qualquer um pode fazer em prossecução dessa lei todos devem necessariamente ter o direito de fazer²⁶.

²⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Livro I, cap. XIV; Livro II, caps. XVII (especialmente pp. 104-106) a XX.

²¹ O que não queres que seja feito contigo, não faças a outro.

²² HOBBS, *Leviatã*, Livro I, Cap. XIV, p. 79.

²³ LOCKE, STG, § 5. Caridade (“*charity*”) aqui significa benevolência.

²⁴ LOCKE, STG, § 27.

²⁵ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*, capítulo II, § 6.

²⁶ LOCKE, STG, § 7.

Eis aí o direito natural à propriedade em John Locke, por meio da lei de natureza, que Deus instaura e que corresponde à razão, ou seja, para nós uma evidência.

Sustento que Smith mantém a concepção lockiana de sistema de direito natural às posses (além da vida, da integridade e da liberdade) anterior a qualquer governo, e que é a base fundamental da sociedade civil. Tais princípios permitem, assim como para Locke, a acumulação de bens, e, com isso, a prosperidade, que implica a melhoria das condições humanas. Para tanto, o autor substitui a ideia da evidência da igualdade e do respeito mútuo dos seres humanos, como sustenta Locke, por uma espécie de mecanismo, a simpatia, pelo qual nossas paixões se dirigem para isso. Vejamos o que é a simpatia.

Na TMS Smith constrói bem sinteticamente o que é e como opera a simpatia, na Parte I, Seção I. É o mais importante princípio, do qual nasce a moral e o direito natural à propriedade. Aqui basta sabermos que a base empírica do relacionamento entre os seres humanos é uma tendência contínua, involuntária e imediata de nos colocarmos imaginária, mas fortemente, no lugar dos outros e pensar que estes também se colocam no nosso. O primeiro se nota facilmente nas condições de perigo iminente e sofrimentos físicos, como a de um equilibrista, cujo risco de cair nos afeta de maneira instantânea, assim como um golpe na perna de alguém²⁷. O mesmo ocorre com relação a paixões ou sentimentos alegres ou tristes – é como se passassem a nós²⁸. Sem dúvida a tristeza e o mal causam desprazer, mas o fato de simpatizar, ter semelhança de sentimentos, causa um prazer próprio e maior²⁹. E a pessoa observada aviva suas paixões e sentimentos ao observar que seu observador sente o mesmo, pois a primeira também simpatiza com o último. Ao simpatizarmos com tristes sentimentos, isso os aviva para a pessoa que nos conta, mas ao mesmo tempo a alivia do sofrimento, pois a simpatia causa um prazer específico, seja para nós ou para a pessoa observada. Se, porém, não conseguirmos simpatizar, isso causa dor³⁰. E o mesmo ocorre com a observada. Esse princípio é originário da moralidade. Se nossos sentimentos corresponderem inteiramente ao que, em dada situação, alguém manifesta ou faz, aprovamo-lo; e se, ao contrário, não simpatizarmos em nada com o que observamos, reprovamo-lo³¹. Por outro lado, esperamos a aprovação, pois, como vimos, se o outro mostra que sente o mesmo que nós, por simpatia temos um prazer desse tipo em relação à simpatia alheia para conosco. Assim, como a simpatia em que nossos sentimentos se correspondem equivale a uma aprovação, desejamos que o outro nos aprove, e sentimo-nos mal caso sejamos reprovados³².

Quando se trata de sentimentos manifestos ou situações que não de risco físico visível e imediato, somos tanto mais capazes de simpatizar quanto mais próxima a pessoa nos for³³. De modo geral, por conseguinte, a simpatia é mais provável em casos de proximidade afetiva ou grupal. Isso mostra que nossa preocupação por simpatia com uma pessoa ou grupo é menor quanto mais distantes estes nos forem.

Há um aspecto peculiar, contudo, da simpatia quanto à agressão ou brutalidade. Tendemos imediatamente a não simpatizar com quem a manifesta ou faz, e sim com quem a sofre³⁴ – a não ser que saibamos e desaprovemos inteiramente o que o alvo imediato fez: nesse caso, simpatizamos imediatamente com o agressor, que se defende ou se vinga.

É esse último tipo de simpatia que estabelece uma espécie de “lei natural” e de “direito natural” como os estabelecidos por Locke. Quem fere a pessoa em sua vida, integridade, liberdade ou posses merece a agressão de quem foi atacado. Afirma Smith:

²⁷ TMS, Li.1.3.

²⁸ TMS, I. i. 1.3-5.

²⁹ TMS, Li.1.9 e 10, Li.2.6.

³⁰ *Idem*, *ibidem*.

³¹ TMS, Li.2.6 e Li.3.1.

³² TMS, Li.3.1 e 2.

³³ TMS, Li.4.5-10.

³⁴ TMS, Li.1.7.

Entre iguais, cada indivíduo é, naturalmente e antes da instituição de governo civil, visto como tendo um direito tanto de se defender contra lesões (*injuries*) quanto de exigir certo grau de punição aos que as cometeram, conforme o que fizeram. Todo espectador generoso não apenas aprova essa sua conduta, mas entra de tal maneira em seus sentimentos que frequentemente deseja ajudá-lo. Quando um homem ataca, rouba ou tenta matar outro, todos os próximos se alarmam e pensam estar corretos quando correm seja para vingar quem foi lesionado, seja para defender quem está em risco de o ser³⁵.

E, pouco adiante, o autor declara serem esses direitos naturais as leis mínimas da justiça, a qual, por sua vez, é o fundamento necessário da sociedade civil:

As mais sagradas leis de justiça, portanto, aquelas cuja violação parece clamar mais alto por vingança e punição, são as leis que guardam a vida e a pessoa de nosso próximo (*neighbour*); depois são as que guardam sua propriedade e suas posses; e as últimas de todas são as que guardam seus direitos pessoais, ou o que se deve a ele pelos compromissos de outros.³⁶

Com isso, fica estabelecido o direito natural de propriedade em Adam Smith, e que corresponde bastante ao direito natural de John Locke.

O que diferencia em larga medida Smith de Locke é que, fora a recusa do primeiro à concepção de contrato social, para o último a lei de natureza é a própria razão, que, ao ser consultada, mostra-se a toda a toda a humanidade, ao passo que, para o primeiro, tudo isso se dá por necessidades e sentimentos, os quais se garantem por simpatia, não imediatamente por todos, mas pelos de seu grupo.

2.2. Do pacto ou contrato social

Para Locke, apesar da naturalidade da lei que corresponde ao direito natural à propriedade, há aqueles que propositalmente quebram a “*lei fundamental da natureza*” contra um ou muitos, e por isso “*coloca-se o estado de guerra*” contra eles e pode-se matá-los tal como a “um lobo ou leão”, “animais de presas, criaturas perigosas e nocivas”, já que não se submetem à “lei comum da razão e não têm outra regra, que não a da força e violência”.³⁷

Esse é um estado extremo, mas que frequentemente ocorre, em virtude do mal caráter de um ou de um grupo. Segue-se que, apesar de se estabelecer no estado de natureza uma plena sociedade, com “bolotas” que fazem o papel de “dinheiro”, a acumulação de riquezas, convenções “naturais” quanto à propriedade da terra e tudo o mais, pode qualquer conjunto de pessoas se unir e estabelecer um pacto social. Desse modo, sendo todos “naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem seu próprio consentimento”³⁸. Esse grupo de pessoas concorda em renunciar aos direitos de mutuamente policiar a preservação de “sua vida, liberdade e posses”, assim como o de punir quem quebrar a essa lei e esse direito, conferindo tais poderes a um corpo político³⁹, de modo a “conviverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles” que não fazem parte do pacto⁴⁰. Eis a fundação da sociedade civil e a troca da liberdade natural pela liberdade civil.

³⁵ TMS, II.i.1.7.

³⁶ TMS, II.i.2.2, p. 84.

³⁷ LOCKE, STG, § 16.

³⁸ LOCKE, STG, § 95.

³⁹ LOCKE, STG, § 87.

⁴⁰ LOCKE, STG, § 95 John Locke, no STG, §123, afirma que o princípio de união social dos seres humanos é “a mútua conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de *propriedade*”, e

Com isso Smith não pactua.

O autor não trata na TMS de como passamos do “anterior a qualquer governo” para a sociedade civil. Isso se anotou de suas aulas sobre jurisprudência, as quais, cabe destacar, Smith nunca publicou ou permitiu que se publicassem postumamente. Há, no entanto, uma congruência com parte do que se coloca na WN, como veremos. Nas *Lecture on Jurisprudence A e B*⁴¹ Smith afirma que “O único caso em que a *origem dos direitos naturais não é totalmente clara é o da propriedade*”⁴². Para explicar isso, primeiramente Smith expõe de que modo os direitos de propriedade se instituem. Ao fim, no entanto, retorna ele ao fundamental. Para explicar como a propriedade pode se dar por ocupação, traz a questão metafórica da maçã. Aqui, curiosamente, Smith aborda a simpatia como a opinião, quando o espectador pode não ter sentimentos definidos quanto à posse de um ou de outro. Permanece a simpatia como essencial.

A causa desta simpatia ou concordância entre o espectador e o possuidor é que o primeiro entra em seus pensamentos e concorda com sua opinião, de que pode formar uma expectativa razoável de usar o fruto ou o que quer que seja da maneira que ele quiser. [...] O razoável motivo para o espectador que o primeiro possuidor fornece, portanto, é o fundamento em que o direito de propriedade é adquirido por ocupação. Você pode perguntar, de fato, visto que essa maçã é tão boa para o seu uso quanto para o meu, o que me autoriza a retê-la, e não você. Você pode ir para a floresta (diz o outro para mim) e puxar outra. Você pode ir tanto quanto eu, respondo. E além disso é mais razoável que você o faça, uma vez que já fui e usei meu tempo e esforços para a aquisição da fruta.⁴³

Eis aí uma explicação simbólica da legitimidade do direito de propriedade. Há, no entanto, um momento em que a simpatia já não é capaz de assegurar o direito de posse: o momento em que a concentração de riquezas é tão grande que a desigualdade entre os membros de uma mesma comunidade é enorme. Os grandes proprietários são tão poucos, e os pobres são tantos, que, pela distância entre os grupos, não opera a simpatia. Os pobres passam a roubar os ricos, a atacar seu direito de posse. É aqui que a instituição efetiva da propriedade, por lei positiva, se faz, sem que a simpatia opere.

Leis e governo podem ser considerados, neste e em todos os casos, como uma combinação dos ricos para oprimir os pobres e preservar para si a desigualdade dos bens que, de outra forma, seriam logo destruídos pelos ataques dos pobres, que se não impedidos pelo governo logo reduziriam os outros a uma igualdade consigo mesmos pela violência aberta. O governo e as leis impedem que os pobres adquiram a riqueza pela violência que de outra forma exerceriam sobre os ricos;

prosegue ele, no parágrafo seguinte, que “O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*”. O porquê, no entanto, tem algo bem interessante: “embora tivesse o mesmo direito no estado de natureza, o exercício do mesmo é bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros, pois que sendo todos reis na mesma proporção que ele, cada homem um igual, e **por não serem eles, em sua maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro**”. (Grifos meus). Ao fim e ao cabo, portanto, parece que Hobbes e Locke se aproximam muito. A questão, no entanto, é que para o primeiro não há sociabilidade natural, os direitos não são naturais, e a submissão a um governo é plena, de modo que o soberano (seja uma pessoa ou um grupo aristocrático) faz o que quer e deve ser coletivamente obedecido – ainda que um ou alguns indivíduos possam resistir, mas os demais são obrigados a combatê-los. Locke, com as leis e direitos naturais e a tendência à sociabilidade do gênero humano, faz com que o contrato social seja precisamente um acordo em que seus membros autorizam que um governo zele por seus direitos naturais, sem que os fira de modo algum, nem suprima qualquer outra liberdade, o que, se ocorrer, permite a resistência de todos e a substituição de quem julga e executa a lei civil, a qual deve se pautar inteiramente na lei natural. Todo o seu sistema se faz para combater a concepção do governo monocrático e da tirania como teoricamente legítimos.

⁴¹ São as aulas sobre jurisprudência cujas notas de alguns alunos nos chegaram; LJ(A) corresponde ao período de 1762-63; LJ(B), 1766-67.

⁴² LJ (A), i.25. Grifos nossos.

⁴³ LJ (A), i.37.

estes lhes dizem que devem continuar pobres ou adquirir riqueza da mesma maneira que eles o fizeram.⁴⁴

É quando o direito de propriedade deixa de ser o que naturalmente se sustentava e passa a ser a lei e o governo, o último dos quais necessário para que a lei se instaure e opere. A propriedade é, portanto, a origem do governo e das leis, os quais, por sua vez, são a origem da instituição segundo a qual as posses passam a ser legalmente propriedade.

2.3 Smith e as referências implícitas a Locke

Tanto para Locke como para Smith, no entanto, a organização social e a garantia da propriedade significam o avanço. As consequências são tão importantes que Smith as expõe de muitas formas, dentre as quais destacarei uma de *A riqueza das nações* que é extremamente semelhante, não só no tema, mas também no estilo, a um trecho de John Locke no *Segundo tratado sobre o governo*.

John Locke afirma que o direito de propriedade bem assegurado institucionalmente incentiva a produtividade do trabalho (muitíssimo mais importante do que a da terra por si só), e disso resulta a abundância de bens. Como exemplo, cita “o pão que chegou a nossas mãos”, que necessita do lavrador, do trilhador, do ceifeiro, do padeiro, de todos os bens necessários para arar a terra, trabalhar o que se colhe, transportar a farinha, construir navios, etc. De modo que, por fim, “Seria espantoso o catálogo das coisas que a industriiosidade proveu e utilizou em cada pão antes que este nos chegasse às mãos, [...] [e] *computar tudo isso seria quase impossível, ou ao menos longo demais*”⁴⁵.

Da mesma maneira, e num parágrafo maior, Adam Smith retoricamente situa em enorme sequência o trabalho necessário para produzir o que se encontra na “moradia do artesão ou diarista mais comum em um país civilizado e florescente”, de modo a “suprir as necessidades deste operário”. E continua a listar, “E então segue-se o casaco de lã, por mais rude que seja, cuja manufatura exige o pastor de ovelhas, o cardador, fiandeiro, tecelão”, etc. Considera também o transporte, a construção dos navios, os comerciantes, etc. A alimentação, as peças para realizá-la, a mobília, etc. Em meio a isso, enfatiza, quase igualmente a Locke, que “*é impossível calcular o número de pessoas que contribui com uma parcela – ainda que reduzida – de seu trabalho [...]*”.

Ao fim e ao cabo,

Se examinarmos todas essas coisas e considerarmos a grande variedade de trabalhos empregados em cada uma dessas utilidades, perceberemos que sem a ajuda e cooperação de muitos milhares não seria possível prover às necessidades, nem mesmo de uma pessoa de classe mais baixa de um país civilizado, por mais que imaginemos – erroneamente – que é muito pouco e muito simples aquilo de que tais pessoas necessitam⁴⁶.

Outra proximidade está em uma frase de efeito ligada a esse aumento de produtividade. Para Locke, o motivo da listagem é seu retórico resultado, previamente colocado:

[...] [o solo fecundo das nações americanas,] por não ser melhorado pelo trabalho, não tem um centésimo das conveniências de que desfrutamos. *E o rei de um território amplo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na Inglaterra*⁴⁷.

⁴⁴ LJ (A), iv.23.

⁴⁵ LOCKE, ST, §.43 – Trad. cit., com modificações nossas.

⁴⁶ SMITH, WN li.11.

⁴⁷ LOCKE, op. cit., § 41. Grifo nosso.

E para Adam Smith o resultado retórico da divisão do trabalho é quase o mesmo que Locke apresentou, mas entre o trabalhador europeu e os reis africanos:

[...] a diferença entre as comodidades de um príncipe europeu e as de um camponês trabalhador e frugal nem sempre é muito maior do que a *diferença que existe entre as comodidades desses trabalhadores e as de inúmeros reis africanos, senhores absolutos das vidas e das liberdades de dez mil selvagens nus*⁴⁸.

Chegamos, assim, à ideia de que uma sociedade desenvolvida, em que o direito à vida, à integridade e, especialmente, à propriedade é respeitado, a condição humana atinge, dadas as possibilidades, o seu máximo, e dali para diante apenas se tornará cada vez melhor, conforme as condições de prosperidade permitam. Locke havia afirmado o mesmo, mas como resultado da constante manutenção da propriedade e o surgimento ideal do comércio em virtude da acumulação disso resultante, e refere-se, sem o nomear, à divisão do trabalho⁴⁹.

Há, porém, outras passagens menos óbvias em que Smith parece referir-se a trechos importantes de Hobbes e de Locke, novamente sem que sejam explicitamente mencionados. Trata-se de momentos que Charles Griswold⁵⁰ destaca, e que marcariam suposta distância do posicionamento de Smith relativamente aos sustentados por aqueles autores. Nós acreditamos que isso marca, ao contrário, uma espécie de conciliação que Smith faz entre Hobbes e Locke quanto à busca da felicidade por meio do prazer. Inicialmente Hobbes trata da questão da felicidade como constante busca não do prazer, mas do poder que impeça a perda do prazer – o que significa que a busca da felicidade é a fuga dos males da vida:

[...] devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* [fim último] nem o *summum bonum* [bem supremo] de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E é impossível que o homem esteja vivo quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. [...] Assinalo, assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda⁵¹.

⁴⁸ SMITH, WN I.i.11. Grifos nossos. Esse trecho em Smith tem mais amplo significado, mas o principal é o que está em Locke também: o rei selvagem tem menos bens que o mais inferior dos trabalhadores civilizados. Mas em Smith aparece que a diferença entre o príncipe e o trabalhador inferior é possivelmente menor que a entre este e os reis africanos. Isso aponta que a concentração de renda, as gigantescas diferenças de luxo, levam a uma prosperidade que melhora enormemente a condição mesmo dos mais pobres trabalhadores. A distribuição de renda, de que já se falava (veremos Hutchesn) não tem porquê para Smith.

⁴⁹ Gostaria apenas de indicar aqui que presente está a noção de indivíduo que nos séculos XVII e XVIII e daí para diante se coloca forte e impensadamente como o que constitui o ser humano, tal como apontado, mais amplamente, em *Desejo e prazer na idade moderna* (2011) por Monzani. Destaco que a produção, digamos, “comunitária”, está na divisão do trabalho com o advento da civilidade, i.e., do comércio. Para Smith, por exemplo, os indígenas fazem todos o mesmo, mas cada qual individualmente, para si e sua família, como se encontra na “Introdução” à WN, parágrafo 4, ou no capítulo sobre o princípio que permite a divisão do trabalho, WN, I.ii.3. O trabalho “comunitário” se inicia com a divisão do que se produz entre vários indivíduos especializados, com o advento do comércio. *Indivíduos a especializar-se ou dividir o trabalho*.

⁵⁰ GRISWOLD, Charles L. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Pp. 217, 218, 219.

⁵¹ GRISWOLD, 1999, p. 219. HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1994. 2.Lxi.1.

Há, portanto, uma absoluta necessidade humana de buscar mais, sempre mais riqueza e poder, porque isso é o que garante que se possa ter mais e mais prazeres, o que acaba por ser, no fim das contas, o necessário para que se garanta a manutenção do prazer que se tem. Toda a sociedade, portanto, é chacoalhada por desejos de prazer todo o tempo, e, caso não se cuide de ter mais poder (o que equivale a riquezas), os outros vão fazer o possível para tomar o que o apático possui de poder e, portanto, seus meios de prazer.

Locke responde a isso no *Ensaio sobre o entendimento humano*⁵², em que há algo de muito semelhante, mas é necessário perceber uma sutil diferença: não se busca sempre mais poder para não perder o prazer. Trata-se de não fruir completamente o que dá prazer em dado momento e sentir todo o tempo o desejo de outros prazeres. “Quem está contente, está feliz. Assim que uma nova inquietude (*uneasiness*) se instala, perturba-se a felicidade (*happiness*) e somos postos de novo ao trabalho, em busca da felicidade”⁵³. Acrescento, ainda, outra passagem de Locke, na mesma obra:

É raro termos comodidade e liberdade diante da solicitação de nossos desejos, naturais ou adquiridos; o mais comum é que se apodere da vontade uma constante sucessão de inquietudes, sejam carências naturais sejam hábitos adquiridos: mal terminamos a ação à qual nos dedicamos por deliberação da vontade, uma nova inquietude devolve-nos ao trabalho⁵⁴.

Essa “inquietude”, é o que nos leva a sair de um estado de prazer para buscar outras coisas – na verdade, assim que chegamos a um prazer queremos outro. Monzani⁵⁵ trata dessa questão. Não há um impulso forte de ter mais para garantir o prazer, mas sim, a todo momento, uma *uneasiness*, uma inquietude de que o prazer de certa condição irá passar exatamente enquanto ainda temos algum prazer com ela (embora ele tenda de fato a se reduzir com o tempo), o que nos leva a buscar (e, portanto, trabalhar para obter) sempre outras coisas que nos deem prazer, de modo a se tentar encontrar uma felicidade. O trecho representativo disso é o seguinte:

O motivo para continuar no mesmo estado ou ação é apenas a satisfação ali presente. O motivo para mudar é sempre alguma *uneasiness*, nada nos levando a mudar de estado, ou a uma nova ação, senão alguma *uneasiness*⁵⁶.

Não há, portanto, como em Hobbes, a forte e constante ambição necessária de aumentar o poder para manter os prazeres, mas uma inquietude que sempre nos assola e que leva a pensar que o prazer que temos não será mais bom, por isso rapidamente desejamos outra coisa. Associamos isso ao acúmulo de bens no *Segundo tratado sobre o governo*, uma acumulação natural para satisfazer desejos, por meio da invenção do dinheiro⁵⁷.

Na *Riqueza das nações*, Smith parece ter dado uma resposta que em certa medida concilia as colocações de Hobbes e de Locke quanto a essa questão, algo que condiz com um sistema produtivo contínuo, uma pacificação da contínua busca de poder, e que combina uma estoica regularidade de trabalho que permite, fora dessa rotina, a busca a que Locke se refere, mas de forma serena, uma busca contínua e moderada da diversidade de prazeres. Esse conjunto é o que leva ao desejo de se acumular ou simplesmente de poupar recursos ganhos regularmente. Creio que valha a pena citar todo o longo trecho referido:

⁵² Parcialmente citado por GRISWOLD (1999), em nota de rodapé (p. 219, n. 47).

⁵³ LOCKE, EHU II.xxi.59. GRISWOLD, 1999, p. 217.

⁵⁴ LOCKE, EHU, II.xxi.45.

⁵⁵ MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ª. Ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2011.

⁵⁶ LOCKE, EHU, II.xxi.29. Apud. MONZANI, 2011, p. 170.

⁵⁷ LOCKE, STG, §§ 46, 47.

Quanto à profusão, o princípio que nos leva aos gastos é a paixão pelo prazer imediato, o qual, embora por vezes violento e muito difícil de se restringir, é, em geral, apenas momentâneo e ocasional. Mas o princípio que leva a poupar é o desejo de melhorar a própria condição, desejo esse que, embora calmo e desapassionado, acompanha-nos desde o ventre materno, e não nos abandona até que cheguemos ao túbulo. Em todo o intervalo entre esses dois momentos, dificilmente se encontra um único instante em que qualquer homem esteja tão perfeita e completamente satisfeito com sua situação, que não deseje nenhuma mudança ou aprimoramento, seja qual for. Um aumento da fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens se propõe e deseja melhorar sua condição. Trata-se do meio mais comum e mais óbvio. E a maneira mais provável de aumentarem sua fortuna é a poupança ou acumulação de uma parte do que obtêm, seja regularmente ou anualmente, ou ainda em ocasiões extraordinárias. Embora o princípio de despesa, portanto, prevaleça em quase todos os homens em algumas ocasiões, e, em alguns homens, em quase todas as ocasiões, ainda assim, na maior parte dos homens, ao considerar-se todo o curso de sua vida em média, o princípio de frugalidade parece não apenas predominar, mas predominar vastamente.⁵⁸

Desse modo, há uma regularidade de trabalho e poupança que calmamente realizamos de modo que possamos, dentro disso, buscar prazeres.

Isso indica fortemente que Smith, ao tratar das questões econômicas e das posições sociais (*social ranks*) como um complexo sistema interligado, considerou-se o ápice dessa linha do debate Hobbes-Locke. Tanto os trabalhadores como os proprietários de fundos mercantis poupam regularmente – ou seja, buscam o aumento de seu poder comercial – para satisfazer os desejos sempre variados – ou seja, as inquietudes que geram desejos diversos de prazer.

2.4 Malefícios do modelo perfeito segundo Adam Smith

Segundo Adam Smith, o “sistema óbvio e simples da liberdade natural”, espontaneamente estabelecido, gera um sistema legítimo e de melhor resultado para nós, tanto na segurança dos direitos naturais quanto na prosperidade individual e coletiva. Para que isso, no entanto, instale-se em seu melhor, é preciso, idealmente, que sejam removidos todos “os sistemas de preferência e restrição” comercial e, portanto, deve haver apenas três deveres para o governo civil:

[...] primeiro, o dever de proteger a sociedade da violência e invasão de outras sociedades independentes; em segundo lugar, o dever de proteger, na medida do possível, cada membro da sociedade da injustiça ou opressão de qualquer outro membro da mesma, ou o dever de estabelecer uma administração exata da justiça; e, em terceiro lugar, o dever de erigir e manter certas obras e instituições públicas cuja constituição e manutenção nunca poderá ser do interesse de um indivíduo ou de um pequeno número de indivíduos, pois seu lucro nunca poderia pagar o investimento de qualquer indivíduo ou pequeno número de indivíduos, embora possa frequentemente fazer muito mais do que o reembolsar a uma grande sociedade.⁵⁹

O primeiro dever, portanto, é o de segurança militar; o segundo, o do policiamento e da justiça, a fim de proteger a “liberdade natural” de cada um, o que inclui a propriedade. Chama-nos a atenção, contudo, o terceiro deles, o de fazer investimentos que não interessam aos investidores particulares, mas compensam para a sociedade. Isso certamente não incluiria a manutenção de empresas de comércio, pois isso seria dirigir o capital, numa “preferência e restrição”. Seriam estradas, pontes, portos, barreiras de contenção etc. Elementos, enfim, que, sem intervir no comércio, fazem com que a

⁵⁸ WN, II.iii.28.

⁵⁹ WN, IV.ix.51.

prosperidade social aumente. Entende-se, portanto, que isso signifique que haverá posteriormente um lucro maior.

Parece, contudo, que o próprio Adam Smith coloca, sutilmente, em apenas um momento da obra, no livro V, a possibilidade de aumentar o ganho social, sem que ele consista em lucro.

Esse ganho social não seria mais que a compensação parcial do forte esmorecimento da cultura e do convívio comunitário das “camadas inferiores” do povo, agora os trabalhadores. E isso se dá como uma consequência automática da divisão do trabalho, mesmo numa sociedade ideal.

No progresso da divisão do trabalho, o emprego da vasta maioria dos que vivem do trabalho, isto é, **do grande corpo do povo**, acaba por restringir-se a algumas operações muito simples, frequentemente uma ou duas. Mas os entendimentos da maioria dos homens são necessariamente formados por seus empregos ordinários. **O homem cuja vida inteira é dedicada a executar algumas operações simples, cujos efeitos são talvez sempre os mesmos, ou quase os mesmos, não tem ocasião de exercer seu entendimento ou de exercer sua invenção para encontrar meios para remover dificuldades, que nunca ocorrem. Ele naturalmente perde, portanto, o hábito de tal esforço, e geralmente se torna tão estúpido e ignorante quanto é possível para uma criatura humana se tornar. O torpor da sua mente o torna não só incapaz de apreciar ou tomar parte em qualquer conversação racional, mas de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno, e conseqüentemente de formar qualquer juízo justo até mesmo sobre muitos dos deveres comuns da vida privada.** Dos grandes e extensos interesses de seu país, ele é completamente incapaz de julgar e, a não ser que sejam tomadas medidas muito específicas para mudar isso, ele é igualmente incapaz de defender seu país na guerra. [...] Mas, em toda sociedade civilizada e desenvolvida, este é o estado em que **os trabalhadores** pobres, ou seja, **o grande corpo do povo**, devem necessariamente cair, a menos que o governo tome alguns cuidados para impedi-lo.⁶⁰

Com o estabelecimento da divisão cada vez maior do trabalho, o trabalhador se dedica, com o tempo, a apenas algumas operações simples e repetitivas em seu emprego. O não exercício de esforços mentais o torna estúpido e ignorante. Instaura-se um torpor em sua mente, e ele se torna incapaz de apreciar ou participar de conversações racionais. Mais que isso: torna-se também insensível, incapaz de simpatizar inteiramente, e passa a não “conceber sentimento generoso, nobre ou terno”, e por isso, quando é preciso formar juízos, não é capaz “de formar qualquer juízo justo”. E isso não diz respeito a questões hipotéticas distantes, mas “até mesmo sobre muitos dos deveres da vida privada”⁶¹.

Smith propõe, para *atenuar* esse efeito, uma educação pública. Não se trata de ensino gratuito, mas coberto pelo estado até barateá-lo a tal ponto que os trabalhadores possam pagá-lo para seus filhos, ao menos até os dez anos de idade, quando esse *rank* social começa a trabalhar – e os motivos para o soberano não cobrir todo o seu custo não está na restrição aos gastos do governo, mas sim na assunção de que os professores não se veem motivados a bem ensinar caso não sejam os pais que arquem com a maior parte⁶².

A partir disso, podemos extrair duas implicações. Primeiramente, o autor defende uma educação que gere certo grau do que viria a ser chamado de “liberdade positiva”⁶³, que o governo deve promover, e não meramente desimpedir. Explicitemos que Smith está a tratar sobretudo da capacidade militar, pois, segundo ele, o trabalhador “ignorante” de

⁶⁰ WN., V.i.f.50. Grifos nossos.

⁶¹ WN., V.i.f.50.

⁶² Cf. WN., V.i.f.54-55.

⁶³ Não mais no sentido referente à cidadania antiga, segundo Pocock, mas no sentido contemporâneo, o de uma liberdade que não consiste somente na garantia de que não haverá obstáculos, mas envolve certas possibilidades subjetivas, de maior felicidade, que necessitam ser publicamente promovidas.

todo não pode ter uma boa participação militar⁶⁴. Mas há também, como breve mas fortemente mencionada, uma “liberdade positiva” em questão:

Mas, embora o povo não possa, em qualquer sociedade civilizada, ser tão bem instruído como pessoas de alguma posição e fortuna, as partes mais essenciais da educação, no entanto, ler, escrever e contar, podem ser adquiridas tão cedo na vida que a maior parte até mesmo daqueles que estão a ser criados para as mais baixas ocupações têm tempo para adquiri-los antes que possam ser empregados em tais ocupações. Por uma despesa bastante pequena, o público pode facilitar, pode incentivar, e pode até impor a quase toda a massa das pessoas a necessidade de adquirir as partes mais essenciais da educação.⁶⁵

É preciso promover um ensino público para que a pessoa, ela própria, seja mais digna, não se degrade. E, pelo que se viu, evita-se apenas parcialmente esse efeito da divisão do trabalho, pois se aprende somente o essencial da educação, até uns dez anos, e depois dá-se a dedicação ao trabalho entorpecedor, como todos os trabalhadores o fazem.

E, mais adiante, fica muito claro que, para Smith, o principal interesse da sociedade não está inteiramente no caráter produtivo ou militar do trabalhador:

O mesmo se pode dizer da brutal ignorância e estupidez que, em uma sociedade civilizada, parecem tão frequentemente entorpecer o entendimento de todas as camadas inferiores do povo. Um homem sem o uso apropriado das faculdades intelectuais de um homem é, se isso é possível, mais desprezível do que até mesmo um covarde, e parece ser mutilado e deformado em uma parte ainda mais essencial do caráter da natureza humana. Ainda que o estado não derivasse nenhuma vantagem da instrução das pessoas das camadas inferiores, elas ainda mereceriam sua atenção, para que não permanecessem completamente ignorantes [...].⁶⁶

Não se pode negar, portanto, que haja a discreta ideia de que o estado não deve necessariamente conter-se e não intervir senão pelo retorno lucrativo para a sociedade; mas deve, neste caso, promover certa “liberdade positiva”.

Em segundo lugar, e relacionado a isso, há o indício de uma “denúncia”: a era comercial livre não é sem defeitos graves, ela se torna opressiva para “o grande corpo do povo”, opressão menor do que a servidão ou escravatura anterior, mas que está longe de ser uma condição própria para a busca da felicidade. É preciso que o estado intervenha para promover um tipo de melhoria de vida, o que viria a ser chamado de “bem-estar social”, para a maioria da população.

Essa discreta denúncia do mero individualismo trabalhista aparece ainda em um dos ensaios póstumos, “*Of the nature of that imitation*”, um dos pouquíssimos textos que ele deixou para seus amigos publicarem. É algo surpreendente, ao menos no que concerne a estética⁶⁷ – a música, especialmente, mostra uma extrema liberdade radical humana. Como aponta Márcio Suzuki, em *Forma e sentimento*,

É espantoso [...] como Hutcheson e Smith chegaram a uma combinação bastante original e radical da autonomia do discurso estético (musical, literário, pictórico), combinando formalismo e sentimento do mundo. Talvez não seja despropósito examinar aqui como isso foi formulado por Adam Smith. O prodígio obtido pela música instrumental reside na possibilidade de provocar uma disposição afetiva a partir da combinação de notas, ritmo etc., sem recorrer à imitação de algo ou à narrativa de uma história.

[...] *Its meaning, therefore, may be said complete in itself*: a frase poderia ter saído de um formalista da música como Hans Lick, e de fato não é pouco o avanço de

⁶⁴ WN, V.i.f.50.

⁶⁵ WN V.i.f.54.

⁶⁶ WN V.i.f.61.

⁶⁷ Na verdade, todos os ensaios póstumos de Smith surpreendem muito.

Smith comparado à teoria musical de sua época. Mas o que o torna mais radical é que ele antecipa [a resposta] à objeção a todo formalismo: o “formalismo” da música não é desprovido de sentimento⁶⁸.

A música (e a dança, segundo Smith) é a manifestação universal mais livre e libertadora dentre tudo que não supre as necessidades ou desejo de objetos. No entanto, segundo Smith, o “grande corpo do povo”, que primitivamente se aprazia com a prática coletiva da música e da dança, encontra-se, no quarto estágio do avanço da sociedade, em sua “melhor condição”, quase inteiramente desprovido de condições para tal prática: “Em nações civilizadas, as classes inferiores têm pouco tempo livre, e as superiores têm outras distrações; nem uns, nem outros, portanto, têm tempo suficiente para a música e a dança⁶⁹.”

Isso tem implicações práticas também: o usufruto das artes, como sustenta Smith na *Riqueza das nações*, concerne a outra necessidade, a de combater o fanatismo religioso, uma má perspectiva dentre os bons aspectos das seitas populares. Pois as pessoas de baixa condição, quando no meio urbano, são tomadas de grande melancolia em virtude da falta de convívio comunitário, de sua solidão. Tendem, por isso, a ser viciosas e degradadas. Daí as seitas religiosas as converter: seu caráter comunitário, mas de mútua observação, resgatam-nas da obscuridade e as salvam da melancolia, do isolamento e da conseqüente degradação⁷⁰. Há, porém, o risco da insociabilidade grupal, gerada pelo fanatismo, já que “A moral dessas pequenas seitas, é verdade, muitas vezes se mostra desagradavelmente rigorosa e insocial⁷¹”.

Contra o fanatismo, contudo, além da educação, o estado deve promover “os remédios”, a “alegria da frequência às diversões públicas”, o que não envolveria investimentos, mas o fim da censura aos que “queiram, sem escândalo ou indecência, divertir e entreter o povo por meio da pintura, da poesia, da música, da dança, de [...] representações dramáticas e exposições” em geral, para que o “grande corpo do povo” se mantenha longe do “humor melancólico e sombrio” que é causa “da superstição popular e do entusiasmo”. Diversões que “sempre foram objeto de pavor e ódio entre os fanáticos promotores desses frenesis populares”. Mais que isso,

As representações dramáticas, além disso, expondo com frequência seus artifícios [os do líder de uma seita fanática] ao ridículo público, e às vezes até à execração pública, são, por isso, mais do que todas as outras diversões, particularmente objetos de sua aversão.⁷²

É verdade que, quanto a isso, o estado promover as artes não envolve financiá-las, mas a ideia posteriormente se dirige, assim como a da educação, como a de que é necessário que o governo civil atue para estimular uma maior liberdade positiva, o maior bem-estar das classes populares, e não simplesmente proteger os indivíduos de quaisquer obstáculos à sua vida, integridade e propriedade.

Assim, destacamos que, mesmo com uma formulação ideal de modelo econômico e de administração governamental, Smith chama a atenção, muito brevemente, para problemas que decorrem da sociedade comercial, mesmo em seu melhor estado, diretamente para os trabalhadores.

Isso sem dúvida procura formular as más condições que de fato existiam para os trabalhadores à sua época. Tanto o ideal das relações econômicas como as más condições

⁶⁸ SUZUKI, p. 299.

⁶⁹ SMITH, Adam. “Of the nature of that imitation”, Parte 2, § 1. In *Ensaio filosóficos*. Alexandre Amaral Rodrigues/Pedro Galé (Org.). Alexandre Amaral Rodrigues, Pedro Galé, Pedro Paulo Pimenta (Trad.). São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pp. 95-6.

⁷⁰ É interessante que nos dias de hoje, neste país, as múltiplas seitas da religião neopentecostal parecem por vezes cumprir essa função entre seus seguidores de baixa condição econômica, i.e., prover-lhes um convívio comunitário.

⁷¹ WN, V.i.g.12.

⁷² WN, V.i.g.15.

dos trabalhadores serão cada vez mais intensamente discutidos no século XIX e continuarão a sê-lo desde então.

3. Hutcheson

3.1 A questão do sentimento moral e da aprovação

Smith, simpatizante de Francis Hutcheson, seu mestre em Glasgow, utiliza-se de uma questão e uma resposta que este coloca quanto à origem da moral, segundo a qual há um sentido interno que, ao assistir ao agente moralmente correto, gera prazer, tanto quanto temos com o que é belo, e nos leva à aprovação dele, e, do mesmo modo, temos um desprazer natural com o que é errado, o que nos leva à desaprovação. Em *An inquiry concerning the original of our ideas of virtue or moral good*, afirma Hutcheson:

A palavra bem moral, neste tratado, denota nossa ideia de alguma qualidade aprendida em ações que provoca a aprovação, acompanhada pelo desejo da felicidade do agente. O *mal moral* denota nossa ideia de uma qualidade contrária, que suscita a condenação ou desgosto. Aprovação e condenação são provavelmente ideias simples, que não podem ser mais profundamente explicadas. Devemos nos contentar com essas descrições imperfeitas até que descubramos se realmente temos essas ideias, e qual é a fundamentação geral que há na natureza para essa diferença entre as ações, de moralmente boas ou más⁷³.

Pouco adiante, Hutcheson define um aspecto da origem da bondade ou malignidade das ações:

Nosso *sentimento* (sense) de prazer antecede a qualquer vantagem ou interesse, e é seu fundamento. Não percebemos prazer em objetos de observação porque esse é nosso interesse; mas os objetos ou ações são vantajosos e são buscados ou realizados por interesse porque deles recebemos prazer⁷⁴.

Isso ainda deixa a questão de por que aprovamos ou reprovamos as ações quanto à moral um tanto em aberto. Mais adiante, porém, começa a tornar-se mais claro. Temos, segundo Hutcheson, “algum sentido (*sense*) secreto que determina nossa aprovação sem levar em conta nosso interesse pessoal”⁷⁵. Esse problema, destaca o autor, Hobbes mesmo já buscara resolver com a tese de que sempre nos colocamos no lugar dos sofreadores e temos, então, medo de passarmos pelo mesmo mal⁷⁶. Isso, contudo, para Hutcheson não explica nossa “mais elevada aprovação por atos grandiosamente corajosos, porém mal sucedidos, e portanto prejudiciais tanto para o homem de coragem quanto para seus seguidores”; tampouco explica a piedade relativa aos males aos quais não somos sujeitos⁷⁷. Aquilo que Hobbes sustenta consistir em um tipo de simpatia, colocar-se no lugar do outro e sentir compaixão pelos que sofrem males, algo imediatamente desapegado da busca pelo que é de interesse pessoal, mas subterraneamente implicado por ele, é insuficiente, segundo Hutcheson, em qualquer aspecto para explicar o sentido ou senso moral. A explicação hutchesoniana:

Não devemos imaginar que esse sentido moral, mais do que outros sentidos, pressuponha quaisquer ideias inatas, conhecimentos ou proposições práticas:

⁷³ HUTCHESON, Francis. *An inquiry concerning the original of our ideas of virtue and moral good*. In *Francis Hutcheson Philosophical writings*. Ed. R. S. Downie. Londres: Everyman's Library, 1994. “Introdução”, p. 67.

⁷⁴ HUTCHESON, 1994, *An inquiry... moral good*. P. 68.

⁷⁵ HUTCHESON, 1994, *An inquiry... moral good*. Pp. 72-73.

⁷⁶ HUTCHESON, 1994, *An inquiry...moral good*. P. 73. Segundo nota de Hutcheson, isso estaria em HOBBS, *Human nature*, cap. IX. Encontramos a piedade ou compaixão explicada desse modo em *De homine*, 1978, cap. XII, § 10, e *Leviatã*, 1979, cap. VI, p.37.

⁷⁷ HUTCHESON, 1994, *An inquiry...moral good*. P. 73.

queremos expressar simplesmente a determinação de nossas mentes a receber as ideias simples de aprovação ou condenação das ações observadas, antes de quaisquer considerações sobre a vantagem ou perda que delas redundam para nós; do mesmo modo que nos apraz uma forma regular ou a harmonia de uma composição, sem que tenhamos qualquer conhecimento de matemática, ou vejamos qualquer vantagem nessa forma ou composição diferente do prazer imediato⁷⁸.

Assim, trata-se de uma espécie de instinto, o qual atua como a sensação do belo, que não requereria ideia inata, menos ainda conhecimentos fundamentais; e, no caso da moral, assim como do belo, não é o sentimento do interesse pessoal que nos dá prazer, mas o contrário: é porque antes de qualquer interesse pessoal sentimos prazer com aquele sentimento, e isso o torna desejável. Quanto ao que o sentido moral aprova, primeiramente Hutcheson se refere a “honestidade, fidelidade, generosidade e gentileza”⁷⁹, e não os bens materiais. Há, no entanto, muito mais do que isso. A questão concerne às ações que aprovamos não porque nos dão prazer; por outro lado, não se supõe que deem prazer aos que as executam. “Admiramos ao máximo a virtude alheia quando atentamos para o seu empenho, perigos, dificuldades, sofrimentos; e não pensamos em quaisquer prazeres do agente, atuais ou futuros”⁸⁰.

Mas, afinal, qual é o tipo de ação que, realizada sem a busca dos prazeres do interesse ou do amor próprio, é virtuosa? O critério por si só já define o que é a ação que aprovamos. Seu resultado e sua provável finalidade, porém, é o bem causado a alguém sem implicar mal algum a ninguém, sendo o oposto vicioso; seu mais notável objetivo, contudo, é o “bem público” desacompanhado de interesses em vantagens pessoais, e o “mal público” é o “que advém do amor próprio”. Virtude e vício são principalmente isso. Falta ressaltar que a razão tem grande importância, não como a que fornece o sentimento do bem e do mal, mas como a que direciona as paixões, mesmo quando todas são justas. Temos aí, finalmente, o que merece a plena aprovação de nossos sentimentos exclusivamente morais, as mais elevadas virtudes, por conseguinte: “disposições universalmente necessárias para promover o bem público, e denotam afeições para com os agentes racionais”⁸¹.

Quanto a isso, Smith já desde o início demonstra sua diferença de concepção, pois os sentimentos do belo ou da admiração pela ciência “não têm qualquer relação peculiar conosco ou com as pessoas cujo sentimento julgamos”⁸². Não há, portanto, a perspectiva de colocar-se no lugar do outro, pois o que observamos são os mesmos objetos. O que há, portanto, é um juízo de bom gosto ou mal gosto quando não coincidimos. Já os sentimentos que nos são peculiares, isto é, quando seu objeto não é um dado, mas afetou a nosso conhecido particularmente, e decorre de uma ação humana para com ele, aí é que ocorre a simpatia⁸³. Isso já mostra que para Smith a aprovação ou reprovação por simpatia difere completamente de um “sentido interno” que primariamente “vê” a boa ou má ação.

Retornando ao sistema de Hutcheson, resta a questão de como vem a se constituir um governo.

Em *A system of moral philosophy*, obra mais completa do autor e publicada postumamente (1755), ele trata mais sinteticamente dos princípios de constituição do governo civil do que nas outras obras. Fosse toda a humanidade “perfeitamente sábia e boa”, integrada na realização do bem de todos, não haveria governo e leis⁸⁴. “A necessidade do poder civil, portanto, deve surgir em virtude da imperfeição ou da depravação dos

⁷⁸ HUTCHESON, 1994, *An inquiry...moral good*. P. 75.

⁷⁹ HUTCHESON, 1994, *An inquiry...moral good*. Pp. 67-68.

⁸⁰ HUTCHESON, *A system of moral philosophy*, Livro I, Cap. IV. In Francis Hutcheson: *Philosophical writings*, 1994. Pp. 149-151.

⁸¹ HUTCHESON, *An inquiry...moral good*. Section II. In Francis Hutcheson: *Philosophical writings*, 1994. P. 77.

⁸² TMS, Li.4.2.

⁸³ *Ibid.*, §§ 2-4.

⁸⁴ HUTCHESON, *A system of moral philosophy*, Livro III, cap. iv, p. 191. In Francis Hutcheson: *Philosophical writings*, 1994.

homens, ou ambas⁸⁵. A observação dos males da “anarquia” (ausência de poder), segundo ele, deve ter gerado o desejo de “uma constituição política para sua própria segurança e vantagem, bem como para o bem geral”⁸⁶. Até aqui, Hutcheson não se distancia tanto de Hobbes, e menos ainda de Locke.

O distanciamento ocorre no capítulo V, “O método natural de constituição do governo civil e suas partes essenciais”. Quanto a isso, afirma o autor haver três partes essenciais que compõem a instituição do governo civil: o contrato de cada um com todos os demais para se unirem em um corpo civil e serem governados, afim de promover seus interesses comuns, por meio de um concílio; um decreto feito por todo o povo quanto “à forma ou plano de poder e as pessoas a quem isso se confia”; uma mútua conciliação ou contrato entre os governantes e o povo, “os primeiros obrigando-se a uma administração correta dos poderes de que estão investidos para o interesse comum, e os últimos obrigando-se à obediência”⁸⁷.

Isso pode parecer três formas de constituição, mas na verdade são o que compõe racionalmente, em conjunto, a instituição de um governo civil. O problema é que, na prática, nenhuma delas ocorre em pleno e tácito acordo, o que leva às guerras civis. É necessário algum poder que a tudo unifique. É então que “a propriedade, e esta principalmente de terras, é o fundamento natural sobre o qual se apoia o poder, ainda que isso não confira nenhum direito natural ao poder”⁸⁸. Isso fará com que o poder e a busca por este se exerçam sempre de modo conjugado com o aumento da posse de propriedades e riquezas. O mal daí imediatamente resultante é que haverá sempre sedições, flutuações e convulsões no estado⁸⁹.

A solução está numa *divisão da propriedade* de forma que não haja uns poucos muito mais ricos que os demais – ao que corresponderia, politicamente, uma *democracia*. Nesse estado, embora não se impeça a acumulação ou ganho superior, isso não pode concentrar-se demasiadamente. Para tanto é preciso que “haja leis agrárias tais que impeçam qualquer crescimento imoderado da riqueza nas mãos de poucos, já que isso poderia gerar uma força superior à do povo em seu conjunto”⁹⁰. Vê-se que, contrariamente a Smith (e Hume), a riqueza ainda é, para Hutcheson, principalmente constituída pela posse de terras.

Hutcheson é, portanto, politicamente radical ao sustentar que o melhor sistema possível consiste na democracia e numa correspondente distribuição de terras, por meio de leis, mais igualitária.

3.2 Discordância teórica e política entre Smith e Hutcheson

Smith rejeitará que haja um sentido moral (*moral sense*) capaz de nos mostrar o certo e o errado; mas aceitará o desafio de explicar de outra forma os sentimentos de aprovação e condenação: é isso que faz a simpatia em sua forma original. Já se explicou o que é a simpatia para Smith. Recordemos que se colocar no lugar do outro pode corresponder ou não com o que sentimos ou pensamos que sentiríamos naquela situação. Caso correspondam, aprovamos as paixões do outro; do contrário, reprovamo-las⁹¹. Há, contudo, os casos em que o espectador observa a dois indivíduos, um deles agredido, o outro sendo agredido. Nesse caso, buscamos primeiro o que fez o agredido, e, caso desaprovemos o que fez, aprovamos imediatamente o que se vingou ou busca justiça⁹².

O último é o que permite colocar a propriedade como direito natural fundamental, contrariamente a Hutcheson, que apesar de proferir a existência de direitos naturais e

⁸⁵ Id., *ibid.*

⁸⁶ Id., *ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p.192.

⁸⁸ HUTCHESON, *idem*, cap. VI, p. 193.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 194. Grifos nossos.

⁹¹ TMS, I.i.2.6, II.3.1.

⁹² TMS, I.i.1.7, II.ii.1.7.

nisso incluir a propriedade, esta, porém, não é primária, isto é, “absolutamente necessária para qualquer estado social tolerável”, e sim secundária, pois “não é de tal necessidade, mas tende a alguma considerável melhoria ou ornamento da vida”⁹³. Como aponta o próprio Donald Winch,

A propriedade é tratada como parte dos 'direitos adventícios'. Tendo criticado a teoria trabalhista de Locke sobre a origem da propriedade, Hutcheson explica que sua própria investigação é direcionada para descobrir a justificativa moral para a instituição da propriedade; e isso equivale a uma investigação sobre sua utilidade social para estimular a industriabilidade, assegurando aos homens os frutos de seu trabalho⁹⁴.

Adam Smith refaz a concepção de direitos naturais ao modo de John Locke, incluindo a propriedade, sem abandonar o empirismo humiano, que não aceita o conceito de sentido interno a portar elementos morais, e a concepção hutchesoniana de sentimentos automáticos de aprovação e condenação como base para isso. A congruência se dá pelo mecanismo da simpatia smithiano. Isso assegura direitos naturais, como vimos em 2.1⁹⁵.

Destaque-se que Smith reinstaura um “estado de natureza” nos sentidos de Locke e Hutcheson, já que, para ele, “cada indivíduo é, naturalmente e antes da instituição de qualquer governo civil, visto como tendo um direito”⁹⁶, e há regras que constituem esse direito. Dentre estas, no entanto, a propriedade é fundamental, contrariamente ao que afirmava Hutcheson.

Aqui Smith restabelece plenamente Locke. Primeiro, há uma comunidade natural, anterior a qualquer governo; segundo, as posses obtidas sem que nada se tire dos outros, portanto com o nosso trabalho, são um direito natural; terceiro, aprovamos a ira do outro quando seus direitos são feridos, e podemos a ele unirmo-nos para punir quem o atacou. Restitui-se plenamente tudo o que Locke afirmava, sem ser, porém, um reflexo da razão, mas por meio de um conjunto de paixões que nos movem, a aprovação ou reprovação segundo a simpatia.

Mais adiante, em Smith, tais direitos naturais virão a ser “As leis mais sagradas de justiça”, “o principal pilar que sustenta todo o edifício”, a sociedade civil, e, “Se for removido, a grande, a imensa construção da sociedade humana [...], o cuidado peculiar e terno da Natureza, deve em um momento desintegrar-se em átomos”⁹⁷.

A beneficência merece recompensas, é certo, mas é “o ornamento que embeleza”⁹⁸ a sociedade, portanto não se mostra necessário mantê-la a força, contrariamente à justiça. Lembremo-nos de que Hutcheson utilizou essa expressão do ornamento para tratar da propriedade⁹⁹, o que para Smith está entre os fundamentos da justiça.

Antes da instituição da sociedade civil comercial, o poder da simpatia de impor a justiça, parece ser algo que subsiste em grupos. E, de fato, afirma ele que “Se existe alguma sociedade entre ladrões e assassinos, eles devem ao menos, conforme a observação banal, abster-se de roubar e matar uns aos outros”¹⁰⁰. Com o advento da civilidade, de que modo essa simpatia generaliza a justiça?

Aqui entra a *utilidade*. Não se deve confundi-la com as ideias que posteriormente se disseminaram, de que são cálculos para algo bom ou uma combinação de sentimentos

⁹³ HUTCHESON, 1994, *A short introduction to moral philosophy*, p. 160.

⁹⁴ WINCH, 1979, p. 49. Aqui concordamos com Winch. HUTCHESON, 1994, *A short introduction...*, p. 166. Segundo Hutcheson, “Os direitos pessoais são ou naturais ou adventícios. Do primeiro tipo a própria natureza deu a cada um sem qualquer concessão ou instituição humana. Já os adventícios dependem de algum ato ou instituição humana”. (Idem).

⁹⁵ TMS, II.ii.1.7.

⁹⁶ Id., *ibid*.

⁹⁷ TMS, II.ii.3.4.

⁹⁸ TMS, II.ii.3.4.

⁹⁹ HUTCHESON, 1994, *A short introduction to moral philosophy*, p. 160.

¹⁰⁰ TMS, II.iii.3.3.

e cálculos. A utilidade é algo que se compõe de sentimentos que, inicialmente ligados à simpatia pela pessoa injustiçada em pequeno grupo onde se vive, acabam por se direcionar mais impessoalmente a toda quebra da justiça, que consideramos poder ocorrer conosco, assim como ocorreu com alguém, e desse modo a simpatia se generaliza¹⁰¹. Todavia, nem sempre isso ocorre, e por vezes se mistura uma “visão do interesse geral das sociedade, o qual, imaginamos, não pode de outro modo assegurar-se”¹⁰². Smith, no entanto, não explica na TMS a passagem de um estado para o outro¹⁰³.

De qualquer modo, há uma simpatia pública e aprovação ou reprovação. E o autocontrole, ou controle do amor-próprio, se dá também pela generalização do gosto pela aprovação alheia, e não pela racionalidade:

Se [um homem] quer agir de modo a que o espectador imparcial possa se identificar com os princípios de sua conduta, que é o que de todas as coisas ele mais deseja, ele deve, em ocasiões assim, como em todas as outras, atenuar a arrogância de seu amor-próprio, e rebaixá-lo a um nível tal que outros homens possam acompanhá-lo. Eles concordarão com o amor-próprio a ponto de lhe permitir ser mais preocupado com sua própria felicidade do que com a dos outros, e buscá-la, igualmente, de maneira mais enérgica. Até aí, sempre que se colocarem em seu lugar, eles prontamente o acompanharão. **Na corrida pela riqueza, honras, distinções**, que ele se empenhe ao máximo, **que force cada nervo e cada músculo para ultrapassar todos os seus competidores. Mas se ele acotovelar ou empurrar qualquer um deles, a tolerância dos espectadores acabará inteiramente**. Trata-se de uma violação da competição leal, o que eles não podem admitir. O outro homem é, para eles, em todos os aspectos, tão bom quanto ele. Eles não se identificam com esse amor-próprio que o faz preferir a si mesmo tão mais do que ao outro, e não podem acompanhar o motivo pelo qual ele o fere. Eles simpatizam, portanto, prontamente com o ressentimento do ferido, e o transgressor se torna objeto de ódio e indignação. Ele sabe que se torna assim, e percebe que esses sentimentos estão prontos para emergir de todos os lados contra ele.¹⁰⁴

Note-se que aqui, embora a situação seja um exemplo simplificado, os espectadores são um público. O amor-próprio (*self-love*) e a busca pela melhoria ou enriquecimento pessoais, causas não intencionais da prosperidade social, estão, assim, previamente cercados pelas exigências de justiça dos espectadores e a necessidade do observado de aprovação pessoal pelos outros. Sua ambição e orgulho estão em receber admiração pública.

Trata-se, portanto, da sociedade comercial, civilizada e com leis. A generalização utilitária dos princípios que mantêm a civilidade se mostra, por conseguinte, como uma espécie de modelo explicativo da situação corrente, a do estágio comercial da sociedade. Não há explicação da passagem de um estado a outro, ou seja, do caráter sócio-histórico da humanidade. Há uma diferença da sustentação da justiça. No capítulo, por exemplo, “Da influência dos costumes e da moda sobre os sentimentos morais”¹⁰⁵, as comparações frequentemente envolvem “selvagens” e “civilizados”¹⁰⁶. No penúltimo parágrafo da Parte V, Smith afirma que infelizmente é aceitável que em nações selvagens os indivíduos acabem muitas vezes por ter de escolher entre abandonar suas crianças, visto que se escolhe entre a própria preservação ou morte junto com elas. Não há aqui quebra da justiça. Nos últimos anos da Grécia, contudo, o mesmo era permitido segundo interesses pessoais, e isso é quebra da justiça. Nesse caso, nenhum costume justifica tal ato¹⁰⁷.

¹⁰¹ TMS, II.ii.3.10.

¹⁰² TMS, II.ii.3.11.

¹⁰³ TMS, II.ii.3.6.

¹⁰⁴ TMS, II.ii.2.1. Grifos nossos.

¹⁰⁵ SMITH, TMS, V.2.

¹⁰⁶ Ver, por exemplo, §§ 9 e 10.

¹⁰⁷ SMITH, TMS, V.2.16.

Parece que se os costumes dos selvagens na escassez e na guerra permanecessem todos em outro estágio social, a civilidade não poderia subsistir. Na TMS, portanto, Smith sugere que entre os selvagens e a sociedade civil as questões básicas da injustiça são as mesmas, mas entre os primeiros esse sentimento só pode estar entre o pequeno grupo de que se é parte, e conforme as possibilidades efetivas de autopreservação, que é plena de dificuldades. Na sociedade civil a justiça em sua plenitude é um sentimento necessário, generalizado por utilidade.

Já em LJ A e B, a explicação é do modo prático como isso se realiza ao longo da caminhada humana. É isso que implica a diferença entre o direito natural à posse e o regramento jurídico-governamental da propriedade, sendo este último resultante de um conflito entre ricos e pobres¹⁰⁸. Nesse sentido, Smith se aproxima de Locke e de Hutcheson sob certa perspectiva, e se distancia sob outra. Aproxima-se de ambos porque entre o modelo natural e a instauração do governo há uma explicação “prática” dos conflitos ou guerras¹⁰⁹; distancia-se de Locke porque, como Hutcheson, estabelece a concentração de propriedade em si como causa primeira do poder¹¹⁰, mas, contrariamente a ambos, é o único que trata diretamente do forte conflito entre ricos e pobres como sua causa primeira e nega qualquer princípio de pacto social¹¹¹. Smith não fala do que seria uma causa natural do poder, mas do que ocorreu em todas as sociedades.

Até aqui vimos como Smith, por meio da concepção do mecanismo humano da simpatia a direcionar e gerar paixões, explica os princípios de aprovação e reprovação moral que Hutcheson associa ao sentimento natural e estruturado *ad hoc* do que é certo ou errado. A simpatia, em Adam Smith, implica o caráter fundamental para o convívio humano, anterior à instituição de um governo, do direito natural. Isso constitui, assim, igualmente a lei fundamental de qualquer sociedade civil.

Eis aí a manutenção dos princípios fundamentais de Locke em Smith por meio de um engenhoso sistema completamente “empirista” e passional. Nega o “sentimento racional” e o contrato social em Locke, mas restabelece exatamente o que este afirma do direito natural à propriedade como algo anterior à sociedade civil e fundamento primeiro desta¹¹².

Smith não está a tratar de como se chega de tal sentimento afetivo ao da sociedade civil. Os mesmos princípios fundamentais da preservação da vida e da propriedade estão presentes tanto nos selvagens quanto na sociedade civil, embora na última o respeito geral pelas leis derive de um sentimento de solidariedade pelos demais cidadãos ou de visão da utilidade da justiça para o bem geral.

Isso não contraria o que surge em LJ(A), onde a concentração de renda e o conflito violento entre pobres e ricos é que faz surgirem o governo e as leis, para proteger as propriedades dos últimos¹¹³. Como apontado mais acima, ao mesmo tempo em que há o conflito, o estabelecimento do governo já conta com a simpatia dos pobres pelos “homens ricos” em rebanhos, o que faz com que seus “muitos dependentes” tendam a seguir “seus conselhos e comandos”¹¹⁴, de modo que a sociedade rapidamente se ordena¹¹⁵.

TMS é uma obra quanto ao funcionamento da moralidade. Mas as leis de uma sociedade complexa são igualmente complexas, e por isso sua origem e seus fundamentos são objetos específicos da jurisprudência. Como afirma Smith na última página da TMS,

Em outro tratado procurarei mostrar os princípios gerais de lei e governo e das diversas revoluções pelas quais passaram nas diferentes épocas e períodos da

¹⁰⁸ LJ (A), iv.23, p. 208. WN, V.i.b, pp. 709-710.

¹⁰⁹ LOCKE, STG, §§13, 20-21, 95 e, muito fortemente, o § 123. HUTCHESON, 1994, *A system of moral philosophy*, Livro III, cap. iv, p. 191.

¹¹⁰ HUTCHESON, 1994, *A system of moral philosophy*, Livro III, cap. iv, p. 191.

¹¹¹ LJ (A), v.111-119, pp. 314-318.

¹¹² LOCKE, STG, §§ 6 e 123.

¹¹³ LJ (A), iv.23, p. 208. WN, V.i.b, pp 709-710. Cf. TMS, VII.iv.36, p. 340.

¹¹⁴ LJ (A), iv.11.

¹¹⁵ A mesma concepção se mostra em WN, V.i.b.2-3.

sociedade, não apenas no que concerne à justiça, mas quanto à política, a arrecadação, as forças armadas, e o que quer que seja objeto jurídico¹¹⁶.

Disso Smith não trata, senão de modo muito geral, semelhante à TMS em LJ(B). Tais princípios são “autoridade e utilidade”¹¹⁷.

Idade superior, habilidades superiores do corpo e da mente, família antiga e riqueza superior parecem ser as quatro coisas que dão a um homem autoridade sobre outro.

O segundo princípio, que induz os homens a obedecer ao magistrado civil, é utilidade. Cada um é sensível à necessidade desse princípio para preservar a justiça e a paz na sociedade. [...] É o sentido de utilidade pública, mais do que da vida privada, que influencia os homens à obediência¹¹⁸.

Destacamos esse aspecto porque é nesse trecho das aulas anotadas por alunos, aulas que Smith não destinava à publicação, que ele sugere mais fortemente o apoio ao partido de contestação (*whig*), e a rejeição ao que defendia os princípios de autoridade monárquica, o partido conservador (*tory*).

Em todos os governos ambos os princípios atuam em algum grau, mas numa monarquia o princípio de autoridade prevalece, e numa democracia prevalece o de utilidade. Na Grã-Bretanha em que o governo é misto, as facções formadas há algum tempo sob os nomes de *whig* e *tory* foram influenciadas por esses princípios; a primeira delas submete-se ao governo por conta de sua utilidade e das vantagens que disso derivam, enquanto as últimas consideram que essa é uma instituição divina, contra a qual uma ofensa é tão criminosa quanto é errado para uma criança rebelar-se contra seu pai. [...] Em um homem de forte ousadia e direcionamento o princípio de utilidade predomina, ao passo que uma mente pacífica e facilmente ajustável normalmente se apraz com uma dócil submissão à superioridade¹¹⁹.

O que não impede que muitas de suas críticas se dirijam precisamente aos *whigs*, como, por exemplo, o mercantilismo defendido como economicamente compensatório, ao passo que os *tories* tratam do orgulho do império. O posicionamento de Smith, no entanto, é de que é necessário negociar os problemas políticos, como já antes afirmado na TMS, tema a que retornaremos em momento apropriado.

O que Smith considera de modo oposto a Hutcheson (um *whig* radical), é a concentração de riquezas, pois para este, como vimos, esta deveria ser contida, de modo a haver uma razoável distribuição; ao passo que para Smith a concentração aumentaria a produção de bens, a produtividade dos pobres, e assim melhoraria a própria condição destes.

4. Hume

David Hume foi uma grande influência sobre Adam Smith. O elemento primeiro foi provavelmente a simpatia, não como um sentido moral previamente estruturado nos humanos, mas como algo empírico formador da moralidade social¹²⁰. Conceitualmente, no entanto, Smith adotou seu próprio caminho, e o mecanismo normalizador da sociedade, a simpatia, tal como ele a apresenta, difere consideravelmente do conceito humiano. Para

¹¹⁶ TMS, VII.iv.37.

¹¹⁷ LJ (B), 12, p. 401.

¹¹⁸ LJ (B), 13-14, p. 402.

¹¹⁹ LJ (B), 15, p. 402.

¹²⁰ Hume também influenciou fortemente Smith quanto à concepção de livre mercado, e isso particularmente envolve a explicação da variação do valor da moeda. Não vamos, no entanto, tratar desse tema aqui. Cf. HUME, 1985. Parte II, Ensaios I a V.

Hume, a simpatia consiste numa influência que um grupo que tem nossa afetividade ou que uma pessoa a quem admiramos exerce sobre nossas inclinações ou opiniões.

Nenhuma qualidade da natureza humana é mais notável, tanto em si mesma como em suas consequências, do que nossa propensão a simpatizar com outros e receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou mesmo contrários que sejam aos nossos próprios. Isso não é apenas conspícuo em crianças, que implicitamente se apegam a toda opinião a elas propostas; mas também em homens do mais elevado juízo e entendimento, que encontram grande dificuldade em seguir sua própria razão ou inclinação quando se opõe à de seus amigos e companhias diárias. A esse princípio devemos atribuir a grande uniformidade que podemos observar nos humores e modo de pensar de uma mesma nação [...].¹²¹

Para Smith, por outro lado, o prazer ou desprazer do espectador não se liga diretamente ao tipo de situação grupal ou ao que um outro nos convence, mas à correspondência ou não de sentimentos ao nos colocarmos em seu lugar, o que leva à aprovação ou reprovação do outro. É isso que faz com que a simpatia forme as normas morais.

Para Hume, as ideias, frutos de impressões, quando associadas a fortes sentimentos, tornam-se impressões em força e vivacidade. E, da mesma forma, quando as ideias que a nós se comunicam expressam fortes sentimentos, ou a eles se relacionam, tornam-se, caso admiremos ou tenhamos afeição por quem os expressa, nossos próprios sentimentos, com força e vivacidade¹²². Daí que “A razão é, e só pode ser, escrava das paixões, e jamais pode pretender a nenhum outro ofício que não seja servi-las e obedecê-las”¹²³.

A sociedade humana, segundo Hume, existe porque temos demasiadas necessidades para sobreviver em face do que exige a natureza¹²⁴. O que, portanto, exige a união social é a conjunção para proporcionar ajuda mútua. Todavia, no princípio não haveria cálculo para se direcionar para isso, de modo que “o primeiro e originário princípio da sociedade humana” é o “apetite entre os sexos”, pelo que se forma a família, e tudo o mais daí por diante¹²⁵. Mas se a união é natural, o que significa tratar de seu motivo natural oculto? Isso mereceria maior estudo. A questão que se mostra aqui, parece-me, é o individualismo que nos é natural também. É, todavia, curioso que isso não advenha da experiência, mas de uma presunção. De qualquer modo, não há natural benevolência ou justiça como predominantes entre os sentimentos humanos para com os que não sejam próximos. Embora tenhamos sempre um amor próprio que no máximo se iguala à afeição por outros; nas circunstâncias externas, distantes de nossas afeições, somos predominantemente egoístas¹²⁶. Esse elemento hobbesiano é destacado por Hume. Sua argumentação contra Thomas Hobbes mostra, ao mesmo tempo, como o último tem certo grau de razão:

Pois é preciso confessar que, embora as circunstâncias da natureza humana possam tornar uma união necessária, e embora as paixões de luxúria e afeição natural possam parecer torná-la inevitável, há ainda outras peculiaridades de nosso *temperamento natural* e nossas *circunstâncias externas* que são muito inconvenientes e mesmo contrárias à nossa conjunção necessária. Dentre as primeiras, podemos destacar como a mais considerável precisamente nosso *egoísmo*. Sei que, de modo geral, [...] as descrições do gênero humano que certos filósofos tanto se aprazem em formar no que concerne a essa particularidade são tão distantes da natureza quanto qualquer relato de monstros que encontramos

¹²¹ HUME, 1978, Livro II, Parte I, Seção XI. P. 316.

¹²² HUME, 1978. Pp. 275-277. Livro II, Parte I, Seção I.

¹²³ HUME, 1978. P. 415. Livro II, Parte III, Seção III. Grifos nossos.

¹²⁴ HUME, 1978. P. 485. Livro III, Parte II, Seção II.

¹²⁵ Idem, p.486.

¹²⁶ Id., *ibid.*

em fábulas e romances. [...] sou da opinião de que, embora seja raro encontrar qualquer um que ame qualquer pessoa mais do que a si mesmo, ainda assim é raro encontrar qualquer um cujas ternas afeições, tomadas em seu conjunto, não contrabalançam todos os sentimentos egoístas.¹²⁷

As consequências do egoísmo, por conseguinte, seriam pouco perigosas, não fosse o fato de haver “circunstâncias externas”, o distanciamento entre indivíduos de diferentes grupos, sem simpatia ou afeição de um pelo outro, o que permite e estimula que esse tipo de sentimento egoísta se exerça. Ele põe em risco justamente “o gozo dos bens que adquirimos por nossa própria industriiosidade e boa fortuna”¹²⁸.

O problema central é que não haverá ataque dentro de nosso próprio grupo, pois entre nós atuaria a afeição e seu fruto, a simpatia, mas o cuidado com as pessoas será muito fraco quanto aos estranhos e indiferentes para nós. Quanto maior a distância da familiaridade, maior o risco¹²⁹.

O “remédio” para tal problema não deriva da natureza humana, a não ser enquanto *entendimento e juízo*, os quais mostram as desvantagens que esse perigo traz e a utilidade de uma vantajosa união. Essa jurisprudência faz surgir, então, *por uma convenção, a concepção de propriedade*¹³⁰, o que faz surgir a própria noção desse direito. Antes não havia tal concepção, porque isso é um conceito do qual não se tinha experiência. O advento da convenção implica a instituição de um governo¹³¹.

Smith vai no sentido contrário, e coloca, como Locke, a posse de bens e a integridade física como primeiros direitos reconhecidos por todos antes de qualquer governo, embora a propriedade seja legalizada apenas no conflito entre pobres e ricos, quando a acumulação se deu fortemente entre poucos¹³². Nesse caso, é quase como se Hume falasse da propriedade e do governo como um pacto social, enquanto Smith os trata como a opressão dos poucos ricos contra a grande população de pobres – ainda que então já começasse a surgir a simpatia como admiração pelos ricos¹³³.

Onde entra, então, na concepção de David Hume, a simpatia, como elemento essencial da sociedade? A questão está na busca da tranquilidade para se desfrutar de riquezas. Por que, no entanto, faz-se a acumulação de riqueza, se, na união comunitária em que vivemos, em face a dificuldades pessoais, haveria o socorro dos membros próximos? E por que quero roubar as riquezas dos que não são de meu grupo mais próximo, se do mesmo modo nesse grupo posso ter os bens necessários para a minha sobrevivência e, caso necessário, a ajuda dos demais?

A simpatia consiste na influência sobre outros pelo prazer do convívio ou a admiração que se causa¹³⁴. Isso, contudo, ainda não responde às questões colocadas.

A resposta está clara no penúltimo capítulo do livro. A justiça é uma convenção que se dá em virtude da riqueza pessoal. E os reais prazeres que ela traz aos seus entornos são a simpatia pelos prazeres que se supõe que elas causem – o que, por si só, gera um prazer pelos que as observam¹³⁵. Do mesmo modo, sabemos que a princípio a simpatia é tão menor quanto maior a distância da pessoa de nosso grupo. Daí o ataque de alguns à riqueza alheia pela predominância de um egoísmo – o qual, porém, nesse caso se exerce para poder ter algo fruto da riqueza.

Por outro lado, o gosto pela riqueza, os prazeres que se julga que dela resultam, consistem mais, de fato, na concepção da admiração que nos outros isso causa – precisamente sua simpatia.

¹²⁷ HUME, 1978, p. 487. Livro III, Parte II, Seção II.

¹²⁸ HUME, 1978. P. 487. Livro III, Parte II, Seção II.

¹²⁹ HUME, 1978, Livro III, Parte II, Seção II. P. 488.

¹³⁰ Idem, p. 489.

¹³¹ Idem, p. 538-39. Livro III, Parte II, Seção VII.

¹³² LJ (A), iv.23, p. 208. WN, V.i.b, pp. 709-710.

¹³³ Isso se explica em TMS, Parte I, Seção III, Cap. II, §§ 2-4. Pp. 51-54.

¹³⁴ HUME, 1978. Pp. 315. Livro II, Parte I, Seção XI.

¹³⁵ Cf. HUME, 1978. Pp. 316-319. Livro II, Parte I, Seção XI.

É pelo mesmo mecanismo, pelo quanto uma pessoa considerada superior em sua inteligência influencia as opiniões dos que assim a consideram, o que acaba por gerar um crescimento de sua autoridade a um grupo maior¹³⁶.

Do ponto de vista das discórdias políticas, geralmente mais fortes e complexas do que seria necessário, parecem provir do mesmo¹³⁷. O fanatismo religioso é dos piores causadores disso¹³⁸.

Em poucas palavras, fica mais claramente expresso que a simpatia é (“muito provavelmente”) a causa da moralidade que não se prende às necessidades primeiras, bem como das paixões políticas. Ao fim, contudo, embora para Hume a proteção da propriedade pela justiça positiva seja fruto do entendimento que, para permitir o aumento das riquezas, o aumento das vantagens e interesses, estabelece as leis e o governo, isso se sustenta pela simpatia que nos leva ao prazer de ver a acumulação alheia de posses¹³⁹.

Em Smith já vimos sua concepção de simpatia é a de colocar-se no lugar do outro e ver se aprova-se ou não o que ele faz. No caso da riqueza dentro de uma sociedade civil, no entanto, Smith e Hume em nada discordam. É uma ilusão da utilidade da riqueza, a de poder gerar prazeres, segundo Hume, o bem que causa a grande riqueza, e que gera, por simpatia, a admiração pelos ricos¹⁴⁰. Colocamo-nos no lugar deles por simpatia e sentimos sua felicidade e boa vida¹⁴¹. Para Smith, no entanto, há um pequeno detalhe, que não muda muito o resultado quanto a isso¹⁴²: a utilidade deixa de ser vista como poder de ter prazeres e torna-se uma ilusão da perfeição dos objetos úteis que não é necessária para a sua utilidade prática¹⁴³. Gera-se uma ilusão mais forte, a da perfeição da condição de grandes riquezas. Esse efeito, contudo, resulta no mesmo respeito e admiração pelos ricos a que Hume se refere. Para Smith, esse “é frequentemente o motivo secreto das mais sérias e importantes buscas tanto da vida privada quanto da vida pública”¹⁴⁴. O “filho do homem pobre” que tem uma tal ambição, por ver na grande riqueza uma vida muito melhor, dedica-se e trabalha intensamente para enriquecer¹⁴⁵. Ao fim e ao cabo, esse amor pela riqueza, essa ilusão, é o que “desperta e mantém em contínuo movimento a industriabilidade do gênero humano”¹⁴⁶.

Quanto a isso, Hume e Smith em nada discordam. E na visão geral da prática política o mesmo ocorre.

Na política, Smith se opõe ao dogmatismo; sustenta que um modelo pode inspirar objetivos, mas sua instauração não deve, em virtude da convicção, ser por força. Define o autor que o “homem de estado” deve ser um bom negociador, não deve pensar que tem controle sobre todas as peças de uma tábua de xadrez, mas, ao contrário, que tem de lidar com os movimentos que lhe são independentes¹⁴⁷. Smith não é favorável a uma revolução, pois considera, como já vimos, que o partido dos *whigs* “submete-se ao governo por conta de sua utilidade e das vantagens que disso derivam”, e aí está sua força, contra o

¹³⁶ Idem, pp. 320-321.

¹³⁷ HUME, 1985. Parte I, Ensaios XI e XII. Nesse caso, a inferência é minha. Nos textos, Hume trata das diferenças partidárias, e particularmente dos *Tories* e dos *Whigs*, em que o apego grupal a modelos *ad hoc* geram uma animosidade que impede a negociação razoável quanto a muitas coisas discutidas em que isso poderia haver. Esse apego e repúdio grupais excessivos, no entanto, são tratados no *Treatise of human nature* como frutos de um modo da simpatia.

¹³⁸ HUME, 1985. Parte I, Ensaio X.

¹³⁹ HUME, 1978. Pp. 363-364. Livro II, Parte II, Seção V.

¹⁴⁰ HUME, 1978. II.ii.5. Pp. 363-365.

¹⁴¹ Id., *ibid.*

¹⁴² TMS, IV.i.2. P. 179.

¹⁴³ TMS, IV.i.3-6. Pp. 179-180.

¹⁴⁴ TMS, IV.i.7. P. 181.

¹⁴⁵ TMS, IV.i.8, pp. 181-182.

¹⁴⁶ TMS, IV.i.10, pp. 183-185. É de se notar que aqui surge a conhecida metáfora da mão invisível: como os proprietários de grandes terras distribuem suas riquezas entre os que a eles servem e “são levados por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que se faria se a terra fosse dividida em iguais porções entre todos os seus habitantes” (pp.184-185).

¹⁴⁷ TMS, VI.ii.2.17.

conformismo dos *tories*, que consideram que a monarquia “é uma instituição divina”¹⁴⁸. Não sugere qualquer mudança forçosa.

Do mesmo modo, se a questão política para Smith exige a negociação, Hume, no Livro I, ensaio VII da coletânea de seus ensaios políticos e literários, afirma que “se temos razão para nos opormos mais fortemente à monarquia, porque o perigo daquele grupo é o mais eminente, temos também razão para nos opormos mais fortemente ao governo popular, pois o perigo é mais terrível”, e, prossegue ele, “Isso pode ensinar-nos uma lição, a moderação em todas as nossas controvérsias políticas”¹⁴⁹. Mostra-se por aí como Hume se coloca de modo um tanto conservador, apesar de sua vaga adesão aos princípios dos *whigs*. A despeito disso, Smith e Hume concordam quanto à negociação necessária entre os políticos, e talvez estejam muito próximos quanto à vaga adesão prática aos *whigs*.

5. Conclusão

5.1 A clareza da diferença de Smith em sua ligação com Locke

Vemos, portanto, que, se em Locke há a concepção ideal de sociedade, e o que de fato ocorreria seria o aprimoramento ao longo do tempo, com muitas guerras e conflitos¹⁵⁰, até que, finalmente, por meio do contrato social, a manutenção dos direitos naturais – dentre os quais destaca-se o de posse –, assim como a punição por sua quebra, passariam a ser asseguradas por um governo civil¹⁵¹; em Smith, sem a concepção de lei da razão, nem de contrato social¹⁵², o mesmo ocorre. Mas agora isso se relaciona diretamente, por um lado, à concentração de riquezas e o estágio de desenvolvimento “socioeconômico”, e, por outro, à simpatia.

Sem contrato social, em Smith o conflito de pobres contra ricos leva à opressão daqueles por estes, institui o governo e as leis positivas, ao mesmo tempo em que a simpatia que gera a admiração dos pobres por seus superiores já começa a surgir e facilitar a submissão ao governo e às leis¹⁵³.

O sistema puramente teórico da moral, contrariamente a Francis Hutcheson e a David Hume, aproxima-o plenamente – e deliberadamente, ao que tudo indica – de John Locke. O direito natural à propriedade é, na *Teoria dos sentimentos morais*, inteiramente restabelecido pela substituição de um reflexo natural da razão em Locke¹⁵⁴ pelo “mecanismo” da simpatia que, ao nos pôr no lugar de quem é prejudicado em sua vida, integridade ou posses, gera um sentimento de solidariedade com o prejudicado e de raiva ou ódio pelo causador disso, e pode gerar a paixão de ajudar ao primeiro na punição ou na vingança contra este. Afirma ele que isso se dá em um grupo em que não há ainda governo ou lei¹⁵⁵, mas serão esses “direitos sagrados” que constituirão “o pilar” da futura sociedade civil¹⁵⁶. A propriedade não é, como em Hutcheson, um direito secundário ou adventício¹⁵⁷, o qual pode ser articulado de diversas maneiras e em diversas medidas mediante a razão, embora não deixe de ser um direito natural; nem, como em Hume, uma convenção¹⁵⁸, pleno fruto do entendimento, sempre em nome das paixões. Não se dá pelo “sentido moral” (*moral sense*) e sua formalização pela razão, como no primeiro, nem pelo entendimento direcionado pela simpatia, como no último.

¹⁴⁸ LJ (B), 15, p. 402.

¹⁴⁹ HUME, 1985. Livro I, Ensaio VII, último parágrafo, p. 53.

¹⁵⁰ LOCKE, STG, § 123.

¹⁵¹ LOCKE, STG, principalmente §§ 95 e 123.

¹⁵² Em Smith a concepção de contrato social é abertamente criticada nas Lectures. Ver SMITH, LJ(A), iv.19, p. 207, em diante; v.114 a 119, pp. 315-318. LJ(B), pp. 402-404 ([14 a 19]).

¹⁵³ LJ (A), iv.23, p. 208. TMS, Liii.2.2-3, pp. 51-53. WN, V.i.b.2-4, pp. 709-710.

¹⁵⁴ LOCKE, STG, § 6.

¹⁵⁵ TMS, II.ii.1.7, p. 80.

¹⁵⁶ TMS, II.ii.2.2, p. 84.

¹⁵⁷ HUTCHESON, 1994, *A short introduction...*, p. 166.

¹⁵⁸ HUME, 1978, p. 538-39. Livro III, Parte II, Seção VII.

Assim, julgamos ter mostrado que Smith se associa fortemente a Locke no que concerne à manutenção do conceito de direitos naturais por ele proposto, particularmente o da posse de bens, por meio, contudo, de um sistema de direcionamento natural das paixões, e não de uma evidência racional. Isso difere plenamente dos dois pensadores mais próximos a ele.

5.2 Posicionamentos políticos

Finalmente, cremos com isso ter respondido a Donald Winch, para quem a concepção de sistemas ideais das sociedades civis como ligados a grandes pensadores de outros tempos ignoram que os autores de então ligavam-se a outras questões políticas, as de sua época, e tinham como debatedores os autores contemporâneos a eles. Se de fato todos se ligam às questões políticas que então se colocavam, não deixam de discutir Hobbes e Locke, os quais são sempre citados, e, nesse diálogo, os mais novos postularem eles próprios, mais ou menos amplamente, suas concepções de sistemas sociais que teriam universalidade. Especificamente, quanto a Adam Smith, sua ligação a John Locke não é algo concebido por liberais e socialistas do século XIX. Cada período tem suas questões políticas, e os autores vislumbram, dentro disso, o traçado ou formulação de algo que teria de se estabelecer – mas sempre em debate com o que já se colocou fortemente. Os historiadores do pensamento, no entanto, segundo a concepção que sigo, não devem inserir os acontecimentos futuros como algo que essencialmente explica modos de pensar de uma época. Nisso concordamos com Winch e cremos que seu trabalho é muito interessante. Por outro lado, contudo, não se pode, senão metodologicamente, negar as ligações dos pensadores com outros que os precederam quando a estes há fortes referências.

Neste texto, passamos pelos posicionamentos políticos dos autores. Vimos que Adam Smith, em suas aulas (por ele não publicadas), posicionava-se discretamente a favor dos *whig*, ao afirmar que estes tratavam da aceitação do sistema político segundo sua utilidade, ao passo que os do partido *tory* tratavam da monarquia como instituição divina, o que se liga a certo caráter, pois a aceitação de um tipo de governo por sua utilidade mostra um caráter forte e ousado, ao passo que a aceitação em virtude de uma tradição mostra um caráter inerte e submisso aos superiores¹⁵⁹.

De qualquer modo, Smith defende que o “homem de estado” deve ser um bom negociador, o que se exprime pela afirmação de que não deve ele pensar que tem controle sobre todas as peças de uma tábua de xadrez, mas, ao contrário, tem de lidar com os movimentos que são independentes dele¹⁶⁰.

Para Hutcheson o sentido moral (*moral sense*) chega a regras a serem idealmente seguidas, sem que, contudo, isso gere homogeneidade absoluta, nem deixe de haver, fortemente, as faltas geradas por egoísmo. Mesmo levando isso em consideração, não deixa de haver a formulação sistemática do melhor tipo de governo: a defesa da democracia como a mais sustentável, e o correspondente impedimento legal à concentração excessiva de riquezas (que Hutcheson via na posse de terras, a propriedade)¹⁶¹.

Para Hume a sociedade se compõe a partir dos constantes conflitos entre grupos e, para apaziguá-los em boa medida e permitir a discussão de temas, convencionam-se numa combinação dos grupos um tipo de governo, o que, no entanto, não acabará com as complexas e intermináveis discussões¹⁶². Nenhuma forma de governo tem sua permanência garantida, tampouco o tipo de sociedade civil constituído. Como tanto a monarquia como os governos populares trazem males (na verdade, o último seria terrível

¹⁵⁹ LJ (B), 15, p. 402.

¹⁶⁰ TMS, VI.i.2.17.

¹⁶¹ HUTCHESON, *A system of moral philosophy*, Livro III, cap. iv, p. 194.

¹⁶² HUME, 1985. Parte I, Ensaio XI e XII.

na visão de Hume), deve-se procurar a moderação nas discussões políticas¹⁶³. Há, no entanto, além disso, uma forte questão de economia política de que não tratamos neste texto, a constante sustentação de modo dedutivo ou “científico” do livre mercado¹⁶⁴, o que para Smith vem a ser um forte motor de seus pensamentos políticos.

De fato, o que mais se explicita como interesse político em Smith é que a economia política da “era do comércio” e da prosperidade mantenha-se ordenada. Acrescento aqui que na *Riqueza das Nações* há momentos em que as diretrizes governamentais importam sobremaneira, como Livro I, capítulos sobre os preços das mercadorias, salários e os lucros (vii, viii e ix), sobre as “Desigualdades ocasionadas pela política europeia” (x.c), todo o capítulo xi, sobre a renda da terra, com uma conclusão chamativa; no Livro II, sobre a questão da moeda como meio de troca ou de entesouramento (cap. ii); no Livro IV sobre a questão do mercantilismo, sobretudo dos monopólios e das despesas com guerras do império colonial, e ao fim uma crítica com um toque de apologia aos fisiocratas; no Livro V inteiro defende particularmente a promoção do ensino e das artes entre os trabalhadores; mas as despesas para sustentar a “dignidade do soberano”, as guerras coloniais, as com outros impérios para a manutenção das colônias, os monopólios a estas concedidos, tudo isso implica uma insustentável dívida pública, de modo que os dirigentes devem convencer-se de que não é lucrativo, nem sequer sustentável continuar a ter colônias, e convencer a si mesmos e ao povo de que é necessário que a Grã-Bretanha se livre das colônias e “se empenhe em acomodar suas futuras visões e desígnios à verdadeira mediocridade de suas circunstâncias”¹⁶⁵.

Todavia, não deixa de haver um sistema ideal, como, por exemplo, o “sistema de liberdade natural”, segundo o qual o soberano deve restringir-se a seus três deveres essenciais, o de defesa externa, o de executar corretamente a justiça e o de manter certos serviços e instituições públicas que não são do interesse de investimentos privados, mas compensam em muito para a sociedade¹⁶⁶. Na verdade, o sistema ideal perpassa toda a obra, desde o Livro I, e em todos os demais; os problemas são sempre postos em comparação com o ideal, o qual, inclusive, não deixa de ter seus problemas, como o embrutecimento dos trabalhadores em virtude da divisão do trabalho¹⁶⁷.

5.3 O objetivo principal

O que pretendemos ter mostrado é que, para Smith, diferentemente de Hutcheson e Hume, a propriedade é um direito primário em um estado natural, dado por um “mecanismo” de simpatia pelo qual nos colocamos no lugar de outro, e que nos leva passionalmente a não aceitar a quebra do bem de outrem, tal como cada um quer para si.

Esse fundamento smithiano se liga fortemente, em sua maior parte, à concepção de John Locke¹⁶⁸, para cuja manutenção, porém, fundamenta-a de outro modo, engenhosamente constituído, que a explica pelas paixões imediatas e automaticamente atuantes por meio da simpatia. Além da própria preservação da vida e da integridade, a propriedade (posse de bens legalizada) é o princípio fundamental das sociedades civis.

O estabelecimento primeiro da sociedade com leis e governo, no entanto, não seria contratual, convencional, nem pacífico, como em Locke, mas fruto de conflitos entre os muitos pobres e os poucos ricos, e estes, pela instauração do governo e das leis, garantem a posse de suas riquezas. Com o tempo, ao se atingir o momento da civilidade plena, da prosperidade produtiva e comercial, o direito natural é o princípio primeiro, “pilar desse edifício”, e faz com que se obedeça às leis e ao governo, por meio da simpatia com os concidadãos, e pela visão da utilidade da justiça.

¹⁶³ HUME, 1985. Livro I, Ensaio VII, último parágrafo, p. 53.

¹⁶⁴ HUME, 1985. Parte II, Ensaios I a V.

¹⁶⁵ WN, V.iii, p.947.

¹⁶⁶ WN, IV.ix.51, pp. 687-688.

¹⁶⁷ WN., V.i.f.50.

¹⁶⁸ LOCKE, STG, § 6, § 88.

Adam Smith é, portanto, um seguidor de John Locke quanto ao direito natural e seu caráter fundamental quanto ao estabelecimento da sociedade civil, sobretudo o de posse de bens, mas modificado em seus fundamentos, segundo o que o século XVIII tanto sustentou, um empirismo radical em que a “natureza humana” se explica sem que se suponha quaisquer ideias inatas ou externas a nós a nos influenciar *ad hoc*. A experiência nos leva, contudo, a reconhecer a utilidade e outros valores.

Do mesmo modo, Smith concorda e aprimora Locke quanto à prosperidade que a posse de riquezas gera para a nação, por meio da divisão do trabalho.

A esse aspecto fundamental se restringe o que Smith segue de Locke, e, no mais, aquele segue suas próprias concepções, bastante diversas das do último.

5.4 Certa liberdade nossa após sustentado o objetivo deste artigo

Tomo agora a liberdade de mencionar que as questões políticas então levantadas representam ideias ainda discutidas fortemente.

A democracia como representação popular é geralmente aceita e vigora de modo parcial na Europa Ocidental e América do Norte. Na América Latina há autoritarismos implementados ou constantes ameaças, frequentemente induzidas ou apoiadas pelos EUA; outras vezes como fruto do próprio conceito de não permitir o acúmulo de riquezas ou de renda. Na África as guerras internas de diversos grupos, novamente com frequente apoio dos EUA, mas também da Europa, geram situações de vasta miséria e luta por poder autoritário. No Oriente Médio e Extremo Oriente a concepção de democracia, com algumas importantes exceções, não é predominantemente aceita, e no primeiro destes as guerras internas e externas, devido à busca de poder de etnias, questões religiosas e econômicas, com constante envolvimento de potências, parecem longe de se acabar.

Onde a democracia é aceita, a questão da distribuição de renda e do empecilho à excessiva acumulação de riquezas é objeto de forte discussão, sempre a contrariar os grandes conglomerados capitalistas (e aqui me permito usar esse termo) e a classe média, quando concentrada. Esta última tem também fortes interesses “psicológicos”, de superioridade sobre a maioria, os pobres, e suposta proximidade dos ricos, bem como de utilização pessoal dos serviços dos pobres, dentre outras coisas. Em todos esses casos, quase sempre interessa mais a concentração de renda (e de preconceitos) do que a própria democracia representativa.

Por outro lado, grande parte do liberalismo econômico se opõe a tal divisão de riquezas e sustenta que isso gera burocracia, dívida pública e barreiras ao livre mercado, sem o que a concentração natural de riquezas tende a gerar melhores condições de vida para todos, de modo inclusive a eliminar a grande pobreza.

O livre mercado é uma constante discussão em toda parte, envolve múltiplos aspectos e detalhes complexos, com discordâncias sutis ou fortes entre seus próprios defensores.

Creio, então, já fora da pesquisa histórica do pensamento filosófico, que o que antes se desenhava numa sociedade e modo de pensar bastante ou parcialmente diversos dos nossos, tenha sido, com modificações próprias das épocas, parcialmente implementados institucionalmente ou como objeto de discussão que não mais se vê como ideal longínquo, mas como implementável. A não ser que pensemos que tudo o que se formulou no passado é visto por nós segundo aquilo que nos ocorre e é formulado agora, inevitavelmente introjetado em nosso modo de pensar. Se assim for, a busca de evitar isso não deixa de ser uma antropologia extremamente interessante para todos nós.

Referências Bibliográficas**Primárias**

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª. Ed. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *De Homine*. Trad. Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig, and Bernard Gert. *De cive*. Trad. Thomas Hobbes (*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*). Glouceter: Peter Smith, 1978.

HUME, David. *Essays moral, political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *Treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

HUTCHESON, Francis. An inquiry concerning the original of our ideas of virtue and moral good. In *Philosophical Writtings*. Londres: Everyman's Library, 1994.

_____. A short introduction to moral philosophy. In *Philosophical Writtings*. Londres: Everyman's Library, 1994.

_____. A system of moral philosophy. In *Philosophical Writtings*. Londres: Everyman's Library, 1994.

LOCKE, John. *Essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

_____. *Two treatises of government*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

_____. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SMITH, Adam. *Lectures on jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. Reimpresso a partir de Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Lectures on rhetoric and belles lettres*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985. Reimpresso a partir de Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. "Da natureza da imitação". In *Ensaio filosóficos*. Org. Alexandre Amaral Rodrigues/Pedro Galé. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues, Pedro Galé, Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

_____. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1984. Reimpresso a partir de Oxford: Clarendon Press, 1976.

_____. *A riqueza das nações*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *The wealth of nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.

Secundárias

GRISWOLD, Charles L. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2ª. Ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2011.

POCOCK, J.G.A. "Virtudes, direitos e maneiras: Um Modelo para Historiadores do Pensamento Político". In *Linguagens do ideário político*. Sérgio Miceli (Org.); Fábio Fernandez (Trad.) – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, FAPESP, 2014.

WINCH, Donald. *Adam Smith's politics: An essay in historiographic revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Doutor em Filosofia (USP, 2017)
Bolsista DCR/CNPq-FAPEPI/Pós-Doutorado PPGFIL-UFPI
E-mail: alemaral@gmail.com