



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Pedro de Souza Rodrigues Neto

Economia, Moral e natureza humana em David Hume

Salvador

2019

Pedro de Souza Rodrigues Neto

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva.

Coorientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize.

Salvador

2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas
(SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Rodrigues Neto, Pedro de Souza
Economia, Moral e natureza humana em David Hume /
Pedro de Souza Rodrigues Neto. -- Salvador, 2019.
118 f.

Orientador: João Carlos Salles Pires da
Silva. Coorientador: Rafael Lopes Azize.
Tese (Doutorado - Filosofia) -- Universidade
Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, 2019.

1. Empirismo. 2. Economia. 3. Moral. 4.
natureza humana. 5. luxo. I. Salles Pires da
Silva, João Carlos. II. Azize, Rafael Lopes. III.
Título.

Nome: Pedro de Souza Rodrigues Neto

Título: Economia, Moral e natureza humana em David Hume

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal da Bahia para obtenção do título de
Doutor em Filosofia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva (orientador)
(UFBA)

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres
(UFBA)

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura
(UFBA)

Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta
(USP)

Prof. Dr. Marcos Balieiro
(UFS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal da Bahia, que me forneceu uma grande parte da minha formação como estudante, pesquisador, cidadão e ser humano. A UFBA é um espaço raro onde se cultivam valores civilizatórios e respeito à pluralidade de pensamento e de condutas. Tive a sorte de percorrê-la em diversos sentidos, como aluno, representante estudantil, orientando e professor. Deixo-a enriquecido e eternamente grato.

Ao meu orientador, João Carlos Salles, que sempre se mostrou ser mais do que a princípio pareceria, e que tive a honra de acompanhar em diversas metamorfoses, de professor de lógica a orientador de pesquisas, e daí a presidente da Anpof e da Sociedade Interamericana de Filosofia, a diretor do Campus e por fim a reitor da UFBA, posto a que foi reconduzido com aclamação, sempre desempenhando papel relevante na defesa do conhecimento e da difusão do acesso popular, gratuito e de qualidade ao que de melhor nossa sociedade pode produzir. Com João vi a UFBA conquistar um respeito e respirar com um fôlego, ainda que adormecido, insuspeitos nos dezessete anos que passei aqui, entre minha formação em Economia e Filosofia. Sua presença em minha trajetória intelectual foi uma sorte e um luxo que deixaram marcas indelévels, pela preocupação com o rigor, a qualidade, a excelência e a generosidade. Uma vez o ouvi dizer que não tomava como orientando quem não tivesse uma inclinação política de sensibilidade para com os desfavorecidos. O fato de eu concluir este trabalho sob sua orientação só atesta então nossa cumplicidade de convicções.

Aos professores do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que de diversas formas me enriqueceram, seja com conhecimento, seja com suas posturas. Em especial agradeço aos Profs. Daniel Peres e Rafael Azize, que demonstraram profundo cuidado, respeito e amizade para comigo e com minha pesquisa.

Ao Grupo de Estudos Empirismo, Fenomenologia e Gramática, onde vivenciei uma atmosfera tão estimulante quanto formadora, junto a tantos colegas saudosos.

À CAPES, pela bolsa de estudos que me permitiu concluir a trajetória de formação, sem a qual eu não teria podido deixar o emprego e me lançar na direção da Filosofia.

Às minhas famílias e amigos, pela preocupação, torcida e confiança. E pela contínua cobrança da data da defesa. “Defende quando?”, eles diziam.

Aos meus amigos Rafael Ribeiro Silva, Jonas Duarte da Silva e Tiago Sabóia Machado, que me deram tanto, que me sentiria culpado se não lhes retribuísse à altura.

A Ana Virgínia, que por dez anos aturou minha teimosia sem nunca desistir de me deixar desconfortável com ela.

A Delma Barros Filho, a pessoa mais importante em minha vida, minha companheira que cuidou e cuida “para que nosso esforço valha a pena”.

E por fim, quero agradecer aos artistas que não apenas me embalaram durante estes anos, mas me inspiraram ao mostrar que é possível ainda ser crítico e original em nossos dias. Eu queria ter tido a coragem de mencionar alguns nomes à época da dissertação, mas não tive presença de espírito para tanto. Faço-o agora: Salem, Crystal Castles, Grimes, Crim3s, DJ Shadow, DJ Krush, Flying Lotus. Nesta ocasião quero expressar minha gratidão a outros artistas, do Vaporwave e demais gêneros associados que me acompanharam como fundo musical durante a escrita e a reflexão, tantas vezes me servindo como lembrança de que é possível, prazeroso e frutífero se arriscar em estradas já tão percorridas: MACプラス(Vektroid e todos os seus pseudônimos), Blank Banshee, Vaperror, Nmesh, t e l e p a t h テレパシー能力者, HKE (Hong Kong Express e todos os seus pseudônimos), Infinity Frequencies, 2814, 猫 シ Corp., Disconscious, Eco Virtual, Golden Living Room, Luxury Elite, Skylar Spence (Saint Pepsi), マクロスMacross 82-99, Yung Bae, Maitro, Surfing, Flamingosis, e tantos outros artistas que também foram muito marcantes.

I've been so low
Felt the wind blow
Like I was a screen door
In a thunderstorm

Yeah I've been down
You've been laid out
But you always were
What I came here for

Waiting all day
Just for my say
For a bell to ring
For the first sting

Yeah I've been blue
That ain't nothing new
It's you my friend
Why I get up again

It's been a rough year
Been some tough tears
I've lost so fast
All that I had
But when it's time to
I'll fight for you
Cause you know you are
Why I've come so far

I've made mistakes
And I've been hard hit
I say so what
So what if I did
I'm the clear eyed
I'm the comeback kid

Start it over
Start it over again
I'm the clear eyed
I'm the comeback kid

The comeback kid - The Midnight

RESUMO

A filosofia de David Hume possui como uma de suas características o fato de unificar o que tradicionalmente era pensado como pertencente ao âmbito da *necessidade* e o que era pertencente ao âmbito da *liberdade*. Hume pensa a Natureza como uma unidade, e embora suas obras apresentem divisões internas que distinguem as matérias entre o que é relativo ao *entendimento*, o que é relativo às *paixões* e o que é relativo à *moral*, o que percebemos é que estas divisões apenas servem para mostrar que o escopo das disciplinas pode ser integrado sob uma mesma abordagem, sob um mesmo princípio explicativo, tal qual a maneira como Newton unificou céus e Terra sob a gravitação universal. Mas seu pensamento passou por reformulações, e o que aparecia reunido no terceiro livro sobre a *moral* no *Tratado da Natureza Humana* se encontra disperso em sua síntese posterior em apêndices às *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* e em seus *Ensaios morais, políticos e literários*. Nestes textos encontramos sua reflexão acerca de temas como a *justiça*, a *propriedade*, os contratos e uma série de aspectos relacionados à Economia e à Política, entendidos sob o tratamento que dispensa ao *luxo*, ao *refinamento*, ao *excedente* e ao *supérfluo*, na medida em que os considera como objetos a um só tempo da moral e das *paixões*. O *sentimentalismo moral* de Hume impõe a consideração destes temas na chave da consideração entre o interesse privado e o interesse público, a ação do soberano e o bem na Nação, numa reflexão em que o desenvolvimento moral não está dissociado da prosperidade material. Assim, a compreensão mais precisa destes textos promove não apenas a oportunidade de considerar sua filosofia enquanto uma totalidade que enfrenta as questões empíricas expressas na História, na Política e na Economia, mas permite discernir a posição de Hume em debates candentes de sua época, num momento em que a Economia se formava enquanto corpo científico em separado da Moral. Sua maneira peculiar de entender a natureza humana lhe permitiu formular uma série de considerações de ordem econômica que não lhes dissociam da reflexão moral, uma vez que para Hume o móbil humano são as *paixões*. Assim entendidas, suas contribuições carregam as marcas que caracterizam a Economia até nossos dias: a de ser um corpo de conhecimentos *prováveis*, fundados antes na *probabilidade* que na certeza de *leis internas* conhecidas à maneira de *últimas causas*; e a de constituir-se num amálgama de *descrição* e *prescrição*, ao mesmo tempo destinada a explicar os fenômenos econômicos e influenciar em seus cursos futuros. A reflexão econômica de Hume fornece assim elementos para considerar as diversas vertentes teóricas em que a Economia contemporânea se divide hoje, na medida em que aponta que a operação de separação da Moral não se completou definitivamente e talvez não seja possível fazê-lo. Constitui desta maneira uma síntese possível; e ainda que limitada a alguns aspectos e pouco aparatada de instrumentais precisos de cálculo para orientar a ação política e econômica, oferece já diversos elementos que passaram a povoar o universo teórico da Economia, como por exemplo as noções de *utilidade*, *prazer*, *excesso* e a importância dos sentimentos para a explicação dos fenômenos econômicos.

Palavras-chave: Empirismo, Economia, Moral, natureza humana, luxo, simpatia.

ABSTRACT

The philosophy of David Hume has as one of its characteristics the fact of unifying what was traditionally thought to belong to the scope of *necessity* and that which belonged to the realm of *freedom*. Hume thinks of Nature as a unity, and although his works have internal divisions that distinguish the matters between which is relative to the *understanding*, which is relative to the *passions* and which is relative to the *morals*, what we perceive is that these divisions only serve to show that the scope of disciplines can be integrated under the same approach, under the same explanatory principle, just as Newton unified heavens and Earth under universal gravitation. But his thought was reformulated, and what appeared in the third book on *morals* in the *Treatise of Human Nature* is dispersed in his later synthesis in appendices to the *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the principles of Morals* and in his *Essays Moral, Political and Literary*. In these texts we find his reflection on issues such as *justice, property*, contracts and a series of aspects related to Economics and Politics, understood under the treatment that he dispenses to *luxury, refinement, excess* and *superfluous*, as far as he considers them as objects at once of *morals* and *passions*. Hume's *moral sentimentalism* imposes the consideration of these themes in the key of the consideration between private interest and public interest, the sovereign agency and the good of the Nation, in a reflection in which moral development is not dissociated from material prosperity. Thus, a more precise understanding of these texts promotes not only the opportunity to consider his philosophy as a totality that faces the empirical issues expressed in History, Politics and Economy, but allows us to discern the position of Hume in vivid debates of his time, in a moment when Economics was being formed as a scientific body of knowledge separated from Morals. His peculiar way of understanding human nature allowed him to formulate a series of economic considerations that do not dissociate them from moral reflection, since for Hume the *passions* are the human motive. Thus understood, his contributions carry the marks that characterize economics to this day: that of being a body of *probable* knowledge, founded rather on *probability* than on the certainty of *internal laws* known in the manner of *ultimate causes*; and to constitute an amalgam of *descriptions* and *prescriptions*, at the same time meant to explain economic phenomena and influence their future courses. Hume's economic reflection thus provides elements to consider the various theoretical traditions in which contemporary Economics divides today, in as much as it points out that the operation of separation from Morals has not been definitively completed and may not be possible to do so. It poses itself as a possible synthesis; and although limited to some aspects and little served of precise calculation tools to guide political and economic actions, it already offers several elements that have continued to populate the theoretical universe of Economics, as for example the notions of *utility, pleasure, excess* and the importance of feelings for the explanation of economic phenomena.

Keywords: Empiricism, Economics, Morals, human nature, luxury, sympathy.

SUMÁRIO

Introdução	11
I. DA MORAL À ECONOMIA	16
1. As paixões como fundamento da Moral	26
2. Entre ciência e moral: a economia de Hume	41
II. EMPIRISMO E NATUREZA HUMANA	56
1. Empíria e Natureza	60
2. A natureza humana	67
III. PAIXÕES E ECONOMIA	77
1. Paixões, virtudes, prazer	78
2. Paixões, trabalho, propriedade	83
3. Trocas, liberalismo, ordem natural	93
Considerações Finais	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

Introdução

Nossa pesquisa tem início com a reflexão acerca da natureza da Economia enquanto ciência, e se interessa pela relação entre Economia e Moral, particularmente pelo momento em que a ruptura entre ambas deu início à constituição da Economia enquanto um campo de conhecimentos autônomo. Este momento pode ser rastreado até o pensamento de fins do século XVIII, quando Adam Smith, empirista escocês e professor de Moral, escreve sua *Riqueza das Nações*. A economia até então era entendida por seus contemporâneos como parte da Moral: envolvia ainda a jurisprudência, a filosofia política, e em certos casos extremos, até a pneumática. Só a partir de Smith a economia ganharia um escopo próprio e autônomo, embora haja controvérsias¹ acerca da natureza moral de sua reflexão ali expressa, ou acerca da conexão e dependência da mesma em relação à sua obra anterior (a *Teoria dos Sentimentos Morais*), esta sim uma obra que trata da moralidade. Acreditamos que a partir deste momento os desenvolvimentos posteriores em economia tenderam a investigar seus objetos sob uma luz cada vez mais “científica” e menos moral. Assim, quando falam, por exemplo, em Teoria do Consumidor, Teoria da Firma, propensão marginal a consumir e maximização da utilidade, os economistas neoclássicos estão se referindo ao nível de renda, ao estoque de moeda, ao nível geral de preços (inflação), à taxa de juros e outras variáveis econômicas que influenciam as condutas humanas e que têm pouco ou nada em comum com as reflexões acerca das virtudes capazes de promover uma melhoria da vida individual e coletiva.

Correntes tão distintas quanto a neoclássica, a marxista e a keynesiana buscam fundamentar suas explicações em elementos racionais, seja numa capacidade racional/psicológica de escolher entre alternativas concorrentes com base em comparações de quantidades de utilidade (entendendo utilidade como a possibilidade de

¹ Desenvolvi esta discussão na dissertação intitulada *Moral e economia em Adam Smith*, defendida em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Ufba, sob orientação do Prof. Dr. João Carlos Salles. Nela apontamos a multiplicidade de posições acerca do “das Adam Smith problem”: Samuel Fleischacker defende a unidade teórica entre as duas obras, embora haja separação entre uma reflexão moral e uma econômica; Kenneth Lux afirma que ambas são obras de conteúdo moral, embora contraditórias entre si; para Ângela Ganem há continuidade entre as obras por meio da virtude moral da *prudência*, que faria a ponte entre a *simpatia* e o *interesse*. Já para Gavin Kennedy e Edward Harpham, a continuidade se dá por meio da virtude da *benevolência*.

proporcionar prazer/desprazer); seja na determinação de uma “lei histórica geral” da acumulação capitalista, capaz de revelar uma dinâmica interna que aponta para tendências a crises cíclicas; seja quando propõe a ação do Estado como elemento de reequilíbrio e ajuste da atividade econômica, após a conclusão de que o mercado afinal não é capaz de se autoregular automaticamente. As Economias, assim entendidas, se articulam na confluência do escopo clássico da separação entre teoria e prática, ou seja, entre a reflexão acerca das coisas tais como são, e a reflexão acerca das coisas tais como devem ser. Se por um lado pretendem descrever os fenômenos econômicos, procuram, por outro, prescrever ações futuras, políticas que visam a atingir finalidades esperadas.

A Economia tem então uma natureza ao mesmo tempo descritiva e prescritiva, e incorpora como elementos seus a incerteza e a previsibilidade, as análises amparadas em registros históricos de dados passados e a irracionalidade sempre possível à espreita no futuro, e que se intensifica à medida que nos movemos do curto para o médio, e para o longo prazos. E embora procure explicar e tratar de leis sobre o estoque de capital, a moeda, os juros, a balança comercial e coisas tão abstratas quanto o exército industrial de reserva ou o tempo de rotação do capital comercial, sabemos que todas estas noções na verdade se referem a abstrações da atividade humana. Que são seres humanos que trabalham e trocam, que consomem e têm expectativas quanto ao futuro, que poupam e investem, e que todas aquelas variáveis nada mais são que maneiras de falar de modo coletivo do resultado aparente das ações de pessoas, entendidas como agentes econômicos. E é por isso que a Economia trata também de propensões, de tendências e crenças: propensão a consumir, a poupar, confiança no futuro, satisfação com o nível geral de renda, medo de que estoure uma nova bolha especulativa.

A Economia é, assim, uma ciência humana, e uma ciência de corte bastante familiar a uma sensibilidade humeana. Mais que isto, o fracasso eventual de suas previsões, se por um lado não tem o efeito de desautorizá-la a prosseguir prescrevendo, por outro tem o efeito de incitar críticas de vozes externas à Economia que cobram de maneira recorrente que ela se reconecte a bases morais, retornando a um passado em que as atividades econômicas eram consideradas não como dotadas de uma racionalidade própria, com leis suficientes para explicar seu próprio funcionamento; mas como dependentes de limites ou da tutela da moral. Em vez de entender a conduta humana pelo recurso a uma psicologia de fundo utilitarista, ou da explicação da relação dialética entre a prática concreta e a consciência de classe, o que em geral se propõe é uma espécie de misto entre política de mercado, livre iniciativa, e regulação moral das

paixões. Assim como na noção medieval de “preço justo”, onde uma certa concepção de justiça era invocada a desempenhar o papel mediador da atividade econômica, revertendo a ruptura entre indivíduo e coletividade realizada por Mandeville.

Acreditamos que vale a pena fazer alusão a certos pensadores-chave da Economia, ainda que sem a pretensão de desenvolver uma análise aprofundada. Com isto queremos destacar pontos de possível aproximação e distanciamento da reflexão humeana, que poderão ser retomados em momentos futuros do texto; e também serve para ressaltar a natureza específica da Economia, o que reforça a intuição de que este corpo de conhecimentos de fato se encontra distante do escopo original da moralidade ao ponto de justificar que se constitua numa ciência humana à parte.

Podemos enumerar uma quantidade de transformações que foram se operando e que resultaram em acréscimos às noções nucleares do atual desenho da Economia. É de Mandeville² a contribuição da separação entre o bem individual e o bem coletivo, que aponta para o fato de que a virtude dos indivíduos pode resultar numa coletividade em estado de definhamento, enquanto que uma comunidade pujante e próspera pode ser constituída por indivíduos isoladamente viciosos. A lição de Mandeville é que o que vale para as partes pode não valer para o todo, e que a boa política deve visar também, ou até mais, a coletividade; pois de nada vale cultivar a virtude individual no interior de uma sociedade em desagregação. Mas Mandeville é também aquele que faz a distinção entre “bem” enquanto *virtude* e “bem” enquanto “riqueza material”. É neste sentido que indivíduos movidos por condutas viciosas podem resultar numa coletividade próspera, pois o parâmetro de julgamento agora é o de abundância versus escassez, e a colméia em sua fábula luta contra a penúria, ocasionada pela nobre frugalidade individual de suas abelhas integrantes.

Outro pensador relevante no percurso da reflexão econômica é Maquiavel, com sua distinção entre moralidade pública e privada. Embora citado muitas vezes como um pensador amoral (por exemplo, por Adam Smith na *Teoria dos sentimentos morais*), o sentido da sua reflexão é de que as virtudes a serem praticadas no âmbito privado não são as mesmas quando no âmbito público. O príncipe ou soberano não pode transitar entre os dois âmbitos indiferente ao que é apropriado a cada um deles, pois assume funções diferentes quando o faz. Está em jogo aqui a noção de Estado, e desfazer a confusão entre a figura pessoal do governante e o fato de que personifica os interesses

² Mandeville, Bernard. *The fable of the bees or Private vices, publick benefits*.

da Nação é o que Maquiavel pretende por em relevo. É este segundo sentido do soberano que será depois retomado como central nas reflexões marxistas e keynesianas, dando ao Estado o papel de agente econômico que a fim de produzir efeitos do interesse da coletividade, seja ela a totalidade da sociedade, ou a classe dos capitalistas enquanto um coletivo.

Por sua vez, deve-se a Adam Smith a noção de “automatismo do mercado”, de um ajuste automático que ocorreria entre oferta e demanda, inaugurando a possibilidade de que se valeu a tradição neoclássica/neoliberal para pensar uma sociedade de Estado mínimo, onde as ações individuais se somariam numa totalidade que é idêntica à soma das partes. O utilitarismo, seja nas versões clássicas de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, seja nas versões de pensadores da Economia como Stanley Jevons, Carl Menger, Alfred Marshall e Vilfredo Pareto, forneceriam a fundamentação para descrever toda a atividade econômica sem se valer de uma “teoria do valor”, deixada aos marxistas. Bastam-se com uma “teoria de preços”, ignorando o aspecto do *valor* enquanto *trabalho* presente desde Smith e mantendo apenas o aspecto do *valor* enquanto *uso* ou *utilidade*. Mas a noção de *utilidade* aqui tem uma conotação “racional”, de aferição e comparação de bens alternativos em escalas de prazer, que são o critério mesmo para decidir qual escolha é preferível, e portanto, mais “racional” que as concorrentes. O homem utilitarista é então, principalmente nas formulações mais contemporâneas do neoliberalismo, muito mais um calculador, um maximizador da *utilidade*, em vez de ser um hedonista refinado.

Nada mais distante do pensamento econômico que podemos encontrar nos ensaios humeanos.³ Sua reflexão, embora articulada em torno da noção de utilidade, não parece ser da mesma ordem que o utilitarismo de um Bentham ou de um Pareto. Aqui, os indivíduos percebem a utilidade na medida em que buscam o prazer e procuram afastar o desprazer, mas o fazem como mais um gesto que pode ensejar o auto-cultivo, o refinamento do gosto, a busca pela delicadeza. O homem humeano é muito diferente do *consumidor racional* neoclássico, e não se satisfaria com meros luxos materiais, se isto não estiver inserido num escopo mais amplo de desenvolvimento de outras dimensões de sua vida espiritual. Não se trata de ser rico o bastante para adquirir os mais caros vinhos, mas de desenvolver a sofisticação dos sentidos como parte de um movimento em direção a uma vida mais refinada, mais civilizada (no sentido do *artifício*,

³ Hume, David. *Essays, moral, political, and literary*.

contraposto à natureza), e por que não, mais virtuosa. Sua reflexão econômica, na medida em que se assenta no jogo das paixões, está localizada no campo da filosofia prática, da moralidade, de uma maneira que não será mais vista a partir de Smith. Pois a partir de Smith a Economia se torna cada vez mais uma ciência das trocas de mercadorias e meios de pagamento, e é isto que demarca seu escopo como externo à Moral: não se diz que a taxa de juros sobe ou desce em função das flutuações da virtude da *prudência* dos homens, mas como uma correlação entre os estoques de poupaça, da necessidade de “enxugar” o excedente de moeda, da contenção da inflação, e assim por diante.

A economia keynesiana, por sua vez, aproxima-se do espírito geral humeano ao conceder um papel importante aos aspectos irracionais da conduta humana. Sabemos que Keynes era um emotivista, dessa maneira os sentimentos são fundamentais nos juízos, neste caso, juízos econômicos. Os agentes econômicos em Keynes não são considerados puramente racionais, como entre os neoclássicos, de modo que suas condutas não necessariamente levam ao equilíbrio automático do mercado, mas precisam ser “corrigidas” pelo “punho de ferro” do Estado, por meio de políticas públicas. Em sua consideração acerca da variável econômica do Investimento, Keynes reserva lugar para fatores “psicológicos”, como por exemplo a “incerteza quanto ao futuro” presente nos investidores, elemento independente e exógeno à Economia, de modo que toda estimativa econômica preserva sempre um tanto de imprevisibilidade, tornando a Economia uma ciência de tendências e probabilidades, cujo grau de acerto é variável em função da magnitude da “incerteza quanto ao futuro”.

Tal diversidade de teorias econômicas paralelas e a persistência de elementos próprios à reflexão moral, ainda que muitas vezes transfigurados, parecem revelar uma flagrante dificuldade de solucionar a relação entre ciência e moral, entre razão e sentimentos, e ao mesmo tempo justificar a exortação tantas vezes feita à Economia para que retorne a dialogar com a Moral. Esta condição pareceu-nos ser suficiente para considerar que seja relevante investigar mais detidamente um momento prévio à ruptura entre Economia e Moral, qual seja, este onde figuram os escritos econômicos de Hume, a fim de resgatar elementos que possam lançar alguma luz neste debate, sem a pretensão de resolvê-lo definitivamente, mas de extrair algumas lições norteadoras. Nossa pesquisa toma então o caminho de investigar a síntese humeana como uma espécie de “modelo” a partir do qual será possível, num momento posterior, estabelecer um diálogo com as várias correntes do pensamento econômico.

I. DA MORAL À ECONOMIA

A relação entre *razão* e *sentimentos* é explorada por Hume em diversos momentos de seu pensamento, a começar por sua distinção entre dois modos de fazer filosofia:

A filosofia moral, ou ciência da natureza humana, pode ser tratada de duas maneiras diferentes, cada uma delas possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entendimento, instrução e reforma da humanidade. A primeira considera o homem principalmente como nascido para a ação e como influenciado em suas atitudes pelo gosto e pelo sentimento, perseguindo um objeto e evitando outro, de acordo com o valor que estes objetos parecem possuir e segundo a perspectiva em que se apresentam. [...] Filósofos da segunda espécie vêem no homem antes um ser dotado de razão do que um ser ativo, e dirigem seus esforços mais à formação de seu entendimento do que ao cultivo dos seus costumes. Tomam a natureza humana como um objeto de especulação e submetem-na a um exame metucioso a fim de discernir os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos condenar ou aprovam algum objeto, ação ou conduta particulares.⁴

Segundo Hume, a abordagem que toma o homem como ser de ação é também aquela que opta por falar-lhe aos *sentimentos*, buscando mais a persuadí-lo que convencê-lo. A segunda abordagem procura falar à sua *razão*, entendendo-o como um ser mais *teórico* que *prático*. Há então não só uma diferença em como se pensa o objeto da filosofia moral, mas esta diferença enseja uma outra, de natureza metodológica. Pois se o homem é um ser fundamentalmente *prático*, a melhor maneira de falar-lhe deve ser a que engendra uma filosofia simples e acessível; por sua vez, se é verdade que o homem é predominantemente *teórico*, não fará grande efeito procurar agradar-lhe, mas endereçar diretamente a *razão*, o que produz um tipo de filosofia que Hume chamará de exata e abstrusa. Se o primeiro tipo padeceria de uma certa superficialidade, enquanto que o segundo sofreria de uma obscuridade repulsiva à maior parte dos leitores; ao mesmo tempo a filosofia “simples” gozaria de grande flexibilidade para evitar erros, enquanto que a filosofia “abstrusa” é passível de arriscar-se em erros de raciocínios dos quais a observância ao rigor da razão lhe impede de abandonar facilmente.

É certo que, para o grosso da humanidade, a filosofia simples e acessível terá sempre preferência sobre a filosofia exata e abstrusa, e

⁴ Idem, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 19

será louvada por muitos não apenas como mais agradável, mas também como mais útil que a outra. [...] É fácil para um filósofo profundo cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro; ele, entretanto, segue todas as consequências e não hesita em endossar qualquer conclusão a que chegue, por mais inusitada ou conflitante com a opinião popular. No caso, porém, de um filósofo cuja pretensão é apenas representar o senso comum da humanidade em cores mais belas e mais atraentes, se ele incorre acidentalmente em erro, não prossegue na mesma direção, mas, apelando mais uma vez ao senso comum e aos sentimentos naturais do espírito, retorna ao caminho correto e se previne contra quaisquer ilusões perigosas.⁵

Em busca de resolver as dificuldades encontradas em ambos os modos, e ao mesmo tempo reunir suas respectivas vantagens, Hume procura um terceiro caminho, capaz de conciliar a atenção ao senso comum e à experiência, com o rigor investigativo que busca as razões últimas, tanto quanto nos é possível avançar na ordem das razões. Esta terceira forma de fazer filosofia não se valeria exclusivamente nem dos *sentimentos*, nem da *razão*, mas buscaria uma conformação entre ambos, de modo que seus resultados não se afastassem da experiência cotidiana, familiar aos *sentimentos*, ao mesmo tempo em que atendessem ao rigor do exame mais detido, requerido pela *razão*. Desta maneira, aplicam-se os princípios *empirista* e *atomista* aos assuntos do entendimento e aos assuntos da moral, ao mesmo tempo em que um senso de razoabilidade parece presidir os exames, de modo a evitar que caiamos em armadilhas do próprio entendimento, quando este quer avançar para além de seus limites.

O desenho geral da filosofia de Hume se caracteriza pela resolução das disputas filosóficas, propondo que as diferenças não representam mais que questões de nomenclatura, como ele dispõe ao tratar da disputa em torno do caráter último da ação humana, se esta é regida pela *liberdade* ou pela *necessidade*:

Espero, portanto, tornar evidente que todos os homens sempre concordaram tanto sobre a doutrina da necessidade [quanto] sobre a da liberdade, em qualquer sentido razoável que se possa dar a esses termos, e que toda controvérsia girou até agora meramente em torno de palavras.⁶

Porém, é com alguma surpresa que nos deparamos ao ver que o mesmo Hume é quem interdita a conexão entre enunciados “do ser” e enunciados “do dever ser”, reconstituindo a separação entre o “descritivo” e o “prescritivo”, considerando falacioso todo argumento que tenta derivar normatividade da descritividade, e vice-

⁵ Idem, *ibid.* p. 21

⁶ Idem, *ibid.* p. 121

versa. O resultado esperado de uma tal separação seria a incomunicabilidade entre ciência e moral, o exato oposto de sua proposta inicial de resolver as questões filosóficas no interior de uma reflexão mais ampla de uma filosofia moral, sobre natureza humana. No entanto, sua abordagem parece resultar em algo bastante diferente, pois vemos em vários exemplos que Hume equipara questões de *razão* e questões de *sentimento*, ao mostrá-las como fundadas no mesmo princípio de *crença* baseada na *percepção de regularidade*. A natureza humana se assentaria neste princípio, de modo que tanto as *questões de fato* quanto as *relações de ideias* poderiam ser consideradas em função de serem mais ou menos *prováveis*. Desta forma, tanto a ciência quanto a moral apresentariam um fundo comum, diferenciadas pelo fato de que as questões e relações próprias àquela se resolveriam pelo recurso à *razão*, enquanto que as desta apelariam aos *sentimentos*. É a crença que possibilita que sejamos capazes de produzir teoria e avançar no conhecimento para além do imediatamente presente aos sentidos:

Há aqui, então, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e, embora desconheçamos por completo os poderes e forças que governam aquele curso, constatamos que nossos pensamentos e concepções seguiram o mesmo caminho das demais obras da natureza. O hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana. Se a presença de um objeto não excitasse instantaneamente a ideia dos objetos que a ele comumente se associam, todo o nosso conhecimento teria de ficar circunscrito á estreita esfera de nossa memória e de nossos sentidos, e jamais teríamos sido capazes de ajustar meios a fins ou de empregar nossos poderes naturais seja para produzir o que é bom, seja para evitar o que é mal.⁷

Conquanto a Economia figure entre o conjunto das “ciências do homem”, ou seja, dos assuntos que consideram as regularidades ocorrentes no campo da vontade e dos impulsos naturais, acreditamos que sua natureza particular pode reunir elementos tanto de reflexões próprias à ciência, quanto à moral, posto que comporta a um só tempo uma abordagem descritiva de uma parcela de seus fenômenos, e uma normativa de outra parcela. Com efeito, ao se referir ao papel do Governo na modulação das inclinações humanas, Hume fala da distinção entre um “valor aparente” e um “valor intrínseco”:

It has been observ'd, in treating of the passions, that men are mightily govern'd by the imagination, and proportion their affections more to the light, under which any object appears to them, than to its real and

⁷ Idem, *ibid.* p. 89

intrinsic value. What strikes upon them with a strong and lively idea commonly prevails above what lies in a more obscure light; and it must be a great superiority of value, that is able to compensate this advantage. Now as every thing, that is contiguous to us, either in space or time, strikes upon us with such an idea, it has a proportional effect on the will and passions, and commonly operates with more force than any object, that lies in a more distant and obscure light.⁸

e de como muitas vezes a efetivação da preocupação com o bem comum passa pela restrição de paixões que nos levam a valorizar prazeres presentes para além de seu valor intrínseco, sem considerar os males futuros que daí podem decorrer. Se entendermos que Hume toma por “valor intrínseco” de um bem de consumo o valor pelo qual ele é comprado e vendido no “curso geral das coisas”; e por “valor aparente” a *utilidade* percebida em ocasiões particulares, de maneira que a modulação entre ambas ocorre ora segundo as regras do comércio, ora segundo as restrições do Governo; podemos estar diante de uma especulação que já pressente as noções de *valor*, *preço*, *mercado* e políticas econômicas.

A atenção de Hume ao “curso geral das coisas” aponta para uma dimensão indutiva, própria a uma ciência descritiva dos fatos econômicos, como as proporções entre capital, terra e trabalho necessários para a produção de determinados bens; ou os processos de transformação segundo os quais os valores de insumos se agrupam num produto final, de modo a constituir seu “valor intrínseco”. Sabemos que Hume entende a *utilidade* como a característica que confere valor aos bens, de modo que sua reflexão difere da de um Adam Smith, por exemplo, e o põe em conexão com uma tradição utilitarista que passa por Bentham, Menger e Pareto. Mas enquanto a tradição utilitarista foi progressivamente dando à utilidade um caráter de escolha maximizadora e racional, passível até de aferição em funções e curvas de indiferença; a reflexão sobre a percepção da *utilidade* em Hume permanece no âmbito da moral, como um *sentimento* ou inclinação modulável, e portanto numa dimensão normativa. Com isto queremos dizer que não há ainda em Hume uma diferenciação que interdite a passagem entre valor enquanto *virtude*, e valor enquanto *preço*. Seu entendimento acerca da *utilidade* pode ser apreendido na discussão da seção intitulada *Por que a utilidade agrada*:

Já apresentamos exemplos em que o interesse privado estava dissociado do interesse público, e até mesmo lhe era contrário. Mas, apesar dessa dissociação de interesses, observamos que o sentimento moral persiste. [...] Pressionados por esses exemplos, devemos

⁸ Idem, *Treatise of Human Nature*, p. 534.

renunciar à teoria de que todo sentimento moral é explicado pelo princípio do amor de si mesmo, e admitir uma afeição de natureza mais pública, concedendo que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes. A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral, e se essa utilidade não é sempre considerada em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e receptividade. Esse princípio explica em grande parte a origem da moralidade; e qual é a necessidade de buscar sistemas remotos e abstratos quando já se tem à mão um que é tão óbvio e natural?⁹

Aqui Hume está preocupado em mostrar que devemos buscar a fonte do sentimento moral não no *amor de si*, mas na *utilidade*, entendida como a adequação de meios a um fim. Sua descrição da moralidade permite então uma variação pessoal, pois o que é percebido como útil pode variar de indivíduo para indivíduo: “O interesse de cada pessoa é próprio dela, e as aversões e desejos que dele resultam não podem ser considerados como capazes de afetar outras pessoas no mesmo grau”.¹⁰ Mas isto não pode ocasionar que a variação seja tal que haja indivíduos que sintam desconforto e desaprovação em presença do que faz bem à humanidade, e prazer e satisfação pelo que produz desordem e miséria na sociedade, pois atuam por um lado a *simpatia*: “Reduza-se uma pessoa à solidão e ela se verá desprovida de todos os gozos, exceto os do tipo sensual ou especulativo, pois os impulsos de seu coração não estarão secundados por impulsos correspondentes em criaturas que lhe são semelhantes”.¹¹ E por outro a *natureza*:

Mergulhamos com certeza mais rapidamente nos sentimentos que se assemelham aos que experimentamos todos os dias, mas nenhuma paixão, quando bem representada, pode ser-nos inteiramente indiferente, porque não há nenhuma da qual cada pessoa já não tenha dentro de si pelo menos as sementes e os primeiros princípios. [...] uma prova certa de que, onde quer que essa realidade se encontre, nossas mentes estão predispostas a ser fortemente afetadas por ela.¹²

Hume vai mais além e propõe a conexão entre estética e moral, por meio da *utilidade*, unindo o aprovável ao agradável, e o censurável ao desconfortável e doloroso:

⁹ Idem, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 285

¹⁰ Idem, *ibid.*, p. 297

¹¹ Idem, *ibid.*, p. 287

¹² Idem, *ibid.*, p. 289

Posturas e movimentos leves e desenvoltos são sempre belos; um ar de vigor e saúde é agradável; roupas que aquecem sem sobrecarregar o corpo e que cobrem os membros sem tolhê-los são elegantes. Sempre que se julga a beleza, os sentimentos da pessoa afetada são levados em consideração e transmitem ao espectador estímulos semelhantes de prazer ou desconforto. Por que nos admiramos, então, de não podermos emitir nenhum juízo relativo ao caráter e à conduta dos seres humanos sem levar em conta os prováveis resultados de suas ações e a felicidade ou miséria que delas decorrem para a sociedade? Que associação de ideias poderia jamais operar se esse princípio estivesse totalmente inativo?¹³

Tal ligação é possibilitada não pelo *prazer*, como por exemplo em Condillac, mas pela noção de *utilidade*, entendida como a adequação dos meios a um fim. É importante ressaltar que, embora fale em *fim*, não cabe aqui falar em algo como uma *causalidade final*, pois este fim só é descoberto após a “inversão das perspectivas e raciocínios, pesando-se as consequências”. Portanto Hume é um finalista, mas como ele mesmo afirma, *a posteriori*.¹⁴ É claro que a regularidade da experiência passada nos permitirá considerar a *utilidade* de casos semelhantes antes que estes cheguem a seu fim. Neste sentido vale a pena repetir a citação que ele faz de Quintiliano, a fim de mostrar o quão central é a *utilidade* para Hume:

O cavalo de flancos estreitos é o mais belo, mas esse é também o mais veloz. É mais admirável o atleta de músculos ressaltados pelo exercício, e esse é, ao mesmo tempo, o mais preparado para o combate. A *beleza* não se separa jamais da *utilidade*, e basta um moderado juízo para discernir essa relação.¹⁵

Assim como na *Teoria dos sentimentos morais*, de Adam Smith, a *simpatia* cumpre o papel de sentimento regulador que realiza o “comércio” entre os indivíduos e torna possível a constituição da sociabilidade em torno de valores partilhados. O que Hume chama de “curso geral das coisas” não se trata ainda do Mercado, tal como aparece n’*A Riqueza das nações*, pois em Smith se operaria uma ruptura que não ocorre em Hume. Foi a partir de Adam Smith que a noção de valor, entendida cada vez menos como uma *virtude*, uma qualidade intrínseca ou um meio em direção a um fim, assumiu cada vez mais o sentido de *valor-trabalho*, até chegar à formulação marxista; por sua vez os neoclássicos, ao abandonarem o *valor-trabalho* em busca de uma teoria livre das conclusões daí decorrentes (teoria da mais-valia e da exploração), seguiram a vertente

¹³ Idem, *ibid*, p. 292

¹⁴ Idem, *ibid*, p. 299

¹⁵ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, livro 8, cap. 3, apud Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 292

utilitarista, que resolve o comércio de utilidades distintas com uma teoria de preços, fundada na *utilidade* relativa a cada um, que ao mesmo tempo prescinde da referência ao “valor instrínseco”, e impede que se diga que algum dos envolvidos na troca perdeu algo, já que todos se desfazem de algo que não lhe é *útil* e recebe algo que é *útil* segundo seus próprios critérios. Para os neoclássicos, portanto, não há perdas, muito menos exploração, pois todos ganham em seu utilitarismo subjetivo. Mas esta posição, já muito distante da reflexão de cunho mais moral, não pode ser atribuída a Hume. Ainda que espouse a posição que recusa a distinção clássica entre *necessidade* e *liberdade*, Hume fala do homem como um ser “plástico”, passível de ser educado e refinado, e que a melhor maneira de fazê-lo é deixá-lo desenvolver-se com certa independência e liberdade. É exatamente o fato de ser livre e poder se afastar ou aproximar de um referencial desejado o que enseja o papel moderador de instâncias como o Governo e a Educação, que restringem paixões como o orgulho e o desejo de ostentação, ou a expansão das trocas pelo comércio, que estimulam o consumo e o refinamento ao oferecerem uma multiplicidade de objetos à satisfação dos desejos.

É assim, por meio dos esforços combinados destes agentes, que o curso dos assuntos humanos produz um movimento em direção a uma sofisticação e refinamento das sociedades, impulsionada pela composição das paixões e pelo equilíbrio recíproco dos afetos, de modo que combinações variadas entre a inclinação à ação, a procura pelo prazer, e a indolência, atuam como princípios internos, que, ao se combinarem com impulsos externos, como o grau corrente de riqueza e abundância da sociedade, fazem surgir novas necessidades, e com elas, *artifícios* como o Governo, as leis e a propriedade privada. Sociedades mais complexas se tornam mais capazes de oferecer novas e mais refinadas formas de luxo e de satisfação dos desejos, ao passo em que novas dificuldades começam a demandar novas soluções, como por exemplo a concorrência entre os comerciantes. À medida em que a expansão do comércio integra e põe à disposição bens antes remotos e desconhecidos, a possibilidade de obter lucros – fator inclinador à ação – passa a atrair concorrentes, o que tem o efeito de restringir a própria expansão posterior do comércio. O soberano, então, atua como um *artifício* em função do “curso geral das coisas” e dos “assuntos humanos”, modulando, direcionando as paixões e corrigindo a “estreiteza da alma humana” que o comércio não pôde regular.

A reflexão econômica de Hume apresenta portanto a descrição de um movimento “ascendente” que parte de estágios mais “primitivos” em direção à civilização, à abundância e ao refinamento. Porém, assim como outros pensadores de

Economia Política de seu tempo, Hume certamente duvidava de que este movimento poderia se manter indefinidamente, sem chegar a um limite máximo. Com efeito, seria possível encontrar, em suas correspondências com Turgot e Smith, bem como no ensaio *Of taxes*, antecedentes do que viria a ser a teoria ricardiana da renda da terra. Esta teoria consiste na percepção de que a expansão progressiva da produção e do uso das terras mais férteis leva ao pleno emprego das mesmas, de modo que a expansão tem que continuar se valendo de terras cada vez menos férteis, e portanto, menos lucrativas, tornando o lucro dos arrendatários de terras em rendimentos decrescentes. A partir de certo ponto, o lucro de expandir o plantio se torna tão irrisório que a expansão cessa, causando um efeito em cadeia que afeta a taxa geral de lucros, paralisando novos aumentos do nível de atividade econômica. Podemos ver indícios disto no seguinte trecho:

It is an opinion, zealously promoted by some political writers, that, since all taxes, as they pretend, fall ultimately upon land, it were better to lay them originally there, and abolish every duty upon consumptions. But is denied, that all taxes fall ultimately upon land. If a duty be laid upon any commodity, consumed by an artisan, he has two obvious expedients for paying it; he may retrench somewhat of his expense, or he may encrease his labour. Both these resources are more easy and natural, than that of heightening his wages. We see, that, in years of scarcity, the weaver either consumes less or labours more, or employs both these expedients of frugality and industry, by which he is enabled to reach the end of the year. It is but just, that he should subject himself to the same hardships, if they deserve the name, for the sake of the publick, which gives him protection. By what contrivance can he raise the price of his labour? The manufacturer who employs him, will not give him more. Neither can he, because the merchant, who exports the cloth, cannot raise its price, being limited by the price which it yields in foreign markets. Every man, to be sure, is desirous of pushing off from himself the burden of any tax, which is imposed, and of laying it upon the defensive; no set of men can be supposed to prevail altogether in this contest. And why the landed gentleman should be the victim of the whole, and should not be able to defend himself, as well as others are, I cannot readily imagine.¹⁶

Hume se contrapõe à ideia mercantilista (defendida, entre outros, por Locke) de que todo imposto resulta num “efeito cascata” que ao fim recai sobre a classe dos proprietários da terra. Hume mostra que a interdependência da cadeia produtiva impede que cada um aumente seu rendimento a fim de compensar o imposto, pois todos se encontram em igualdade quanto à possibilidade de “passar adiante” sua carga ao

¹⁶ Hume, David. *Of Taxes*. In: *Essays Moral, Political and Literary*, p. 346

próximo elo da cadeia. Todo aumento de preço, assim, só teria um efeito inflacionário, sem alterar a distribuição de rendimentos entre os elos. Como o mesmo vale para os proprietários de terra, Hume rejeita que sejam estes os vitimados pelas políticas de expansão fiscal.

O que está em jogo na teoria da renda da terra é a disputa entre a nobreza agrária e a burguesia arrendatária que cultivava suas terras mediante pagamento de rendas. Para os fisiocratas a renda era devida por ser o pagamento à fertilidade da terra, a fonte de toda produção de riqueza, enquanto que todo o trabalho posterior não seria senão transformação, trabalho improdutivo. A teoria da renda da terra, desenvolvida plenamente em David Ricardo, procura mostrar que a renda nada mais é que um privilégio exigido pelo proprietário pelo simples fato de ser dono da terra. A fonte produtora de riqueza agora é o trabalho, mas o fato de que as terras cultiváveis pertencem a uma classe que vive de alugueis estabelece uma concorrência entre os arrendatários que os obriga a ceder o diferencial de produtividade obtida ao proprietário, limitando o lucro da burguesia e estabelecendo a fronteira de expansão econômica na extensão de terras cultiváveis. Esta é uma das formas pelas quais se expressou a noção de “estado estacionário” ou “teto econômico”, que é presente em todos os pensadores da Economia Política, e nada mais é que a percepção de que a atividade econômica das sociedades mercantis tende a alcançar um nível máximo de atividade em que entra em estagnação e não se é mais possível continuar a expansão econômica. A ideia de que a sociedade mercantil pode chegar a um ponto de estagnação intransponível, na medida em que considera a atividade econômica dos homens em conexão direta com o refinamento e o luxo, pode representar um limite não apenas econômico, mas dos valores civilizados em geral, em oposição a uma concepção da História como uma marcha irrefreável em direção ao progresso, tão ao gosto dos neoclássicos, em que a acumulação geral pode sempre se expandir sem jamais chegar a um limite, enquanto o livre funcionamento do mercado garantiria que oferta e demanda sempre se equiparassem, provendo a todos com a maximização de suas utilidades.

Assim, a reflexão econômica de Hume parece ocupar um lugar em que várias de suas noções-chave são convidadas a construir um campo de estudos em que ciência e moral devem colaborar na construção de seu objeto. Se por um lado falamos em “valor intrínseco”, transações comerciais, lucro e renda, como passíveis de regularidades descritivas; por outro falamos em flutuações de *utilidade* percebida (preços), de acordos de paixões, avareza, orgulho e ostentação como móveis morais, normativos da atividade

econômica. Mas é preciso esclarecer que, em Hume, o sentido em que empregamos o termo *normativo* tem menos a ver com seguir alguma “norma” prévia, *a priori* e deduzida de alguma interioridade subjetiva, e mais a ver com a tentativa de fornecer parâmetros de conduta ao que é por si mesmo livre, qual seja, a ação humana, em comparação às coisas inanimadas. Já notamos a operação realizada por Hume no sentido de aproximar estes dois campos, infundindo a probabilidade nos objetos e a regularidade nos caracteres humanos (costumes, condutas, temperamentos, gostos, hábitos), mas aqui devemos revelar que a leitura dos textos econômicos, bem como de resto sua reflexão sobre os milagres e a crença nos relatos históricos aponta para uma natureza humana muito mais constante do que poderia parecer quando lemos suas considerações acerca de bolas de bilhar.

A conexão entre os aspectos do *ser* e do *dever* era até então feita pelos pensadores por meio da correspondência entre causalidade eficiente e causalidade final, no interior das *substâncias*. A noção de *substância*, nos diz Aristóteles, não é a soma dos predicados, mas é antes o substrato onde elas se articulam, e por isso mesmo, dirá Hume, é incognoscível, pois está aquém dos sentidos. Tudo o que podemos perceber cai na categoria do que é *acidental*, e a *substância* então passa a compartilhar do status das *ficções*, uma produção da mente sem amparo nas *impressões*, tão válida e legítima quanto um centauro. Por considerar inválido o recurso à noção de *substância*, Hume acaba por interditar como falácia, como inferência inválida, a conexão entre premissas de ser e conclusões de dever. Porém, o discurso econômico parece exigir este tipo de articulações, a fim de orientar políticas econômicas. Talvez a dificuldade possa ser solucionada se aceitarmos a versão que Hume faz da *necessidade*, reduzindo-a a regularidades fortemente prováveis, de modo que mesmo no âmbito dos fatos científicos, passamos a esperar que o futuro ocorra como o passado, que nos informa como as coisas *devem* continuar a *ser* – embora não possamos dizer que o fogo continua a queimar porque o *quer*. Neste sentido, a dificuldade em articular *descrição* e *prescrição* parece persistir, e a necessidade de constituição do discurso da Economia enquanto disciplina parece cobrar a consideração mais atenta dos escritos econômicos de Hume em articulação com a totalidade da obra, na medida em que podem ajudar a iluminar a relação entre o que apela aos *sentimentos* apontando para o que *deve ser*, e o que se vale da *razão* apontando para o que *é*.

1. As paixões como fundamento da Moral

As reflexões morais passaram por uma reformulação profunda na Modernidade, e tiveram no século XVIII um importante ponto de inflexão. Segundo Monzani¹⁷, desde o século XVI ocorreram diversas reorganizações que culminaram em subversões da hierarquia das noções no modelo vigente na Antiguidade e Medievalidade. A reflexão ética tradicional era então iniciada por um ato inaugural de conhecimento – o sujeito tem acesso epistêmico ao Bem, e a partir daí passa a amá-lo. Deste *amor* ao Bem decorre o *desejo* de alcançá-lo, quando então teria lugar o *prazer* final que encerraria a busca humana pelo Bem, o que caracterizaria a felicidade – já que se teria alcançado seu fim último. Mostra-nos Monzani que o Bem perde seu lugar primeiro para o *desejo*, com Hobbes, e logo mais para o *prazer*, com Condillac. O resultado então é que o *prazer* deixa de estar no término da jornada humana, passando a ser um móbil do homem; e deixa de ser associado ao repouso final, tornando-se uma força constantemente renovada e inesgotável, e seu fim significaria o fim do próprio sujeito (entendendo “fim” aqui como “extinção” em ambos os casos). O homem era agora pensado como um ser de *inquiétude* e movimento, constantemente em busca de adquirir novo *prazer*, num percurso que faria entrever o progresso humano na História por meio da melhoria das condições materiais e das instituições humanas, entendidas em conjunto pela noção de *luxo*. É esta reflexão que envolve o aspecto passional e suas derivações nas condutas humanas referentes à atividade mais propriamente econômica e à aquisição de *luxo* que nos interessa, e que se expressa pela descrição de um desenvolvimento histórico pautado pelo *refinamento*, tendo como uma de suas consequências o desmembramento da Crematística do campo da Ética com sua autonomização no corpo de conhecimentos que hoje chamamos Economia.

Será interessante considerar o pensamento de Étienne de Condillac e a radicalidade de seu empirismo, a fim de lançar maior luz sobre a especificidade do pensamento de David Hume. O que se chama “radicalidade” em Condillac consiste em que ele faz derivar dos sentidos não apenas os conteúdos dos pensamentos, mas a sua própria forma, ou seja: as faculdades mesmas do entendimento como a atenção, a imaginação, a reminiscência, a memória, a reflexão. Para mostrá-lo ele elabora o

¹⁷ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*.

experimento fictício¹⁸ em que uma estátua *constituída internamente como nós* teria seus sentidos libertos do mármore que os cobre, um a um, progressivamente, enquanto acompanhamos o brotar de suas faculdades à medida que adquire percepções. Mas sua estátua, se se valesse apenas destas informações trazidas pelos sentidos, dirá Condillac, não teria inclinação alguma para se mover, para procurar certos objetos e evitar outros, de modo que um “princípio de ação” precisa ser acrescentado. Cumpre esclarecer que sua “estátua” é organizada internamente como nós, ou seja, possui todos os sentidos aptos a funcionar, apenas estão recobertos por uma camada de pedra, que vai sendo retirada de cada sentido, um por vez. Isto o leva a afirmar, por exemplo, que é o olfato o sentido responsável pelas percepções de tempo e pela memória, e que a visão só permite a percepção de “manchas coloridas” e precisa do tato para enfim perceber a profundidade e representar plenamente as percepções no espaço. Seu objetivo com este experimento é revelar como o espírito, inexistente na estátua, surge aos poucos a partir das percepções externas, inicialmente, e só a partir daí, também das internas. É neste sentido que Condillac se diz um “empirista radical”, pois pretende fazer tudo o que é *interno* derivar do *externo*, valendo-se apenas de um substrato dotado de sentidos em plena capacidade de funcionamento. O único elemento que a estátua deve possuir é o “princípio de ação” sem o qual toda a maquinaria sensorial não produziria nada, e ela nunca deixaria de ser uma estátua para passar a ser um indivíduo: o que seria em Hobbes o *conatus*, em Condillac é um princípio de busca pelo *prazer* e afastamento do *desprazer*. Assim, Condillac afirma que toda sensação deve ser originalmente *agradável* ou *desagradável* em si, só podendo ser indiferente por comparação posterior a outras. Desta forma, as sensações agora passam a possuir uma dupla característica, de modo que ao sentir uma cor, um odor, etc, sentimos concomitantemente um bem ou um mal. Em suas palavras, “sentir e não se sentir bem ou mal são expressões totalmente contraditórias”.¹⁹ As sensações seriam portanto *essencialmente* boas ou más, ou possuidoras de alguma propriedade em si, capaz de produzir na alma um bem ou um mal. De posse das propriedades essencialmente prazerosas ou desprazerosas das impressões, a estátua poderia então organizá-las em gradações e estabelecer preferências, buscando mais umas em detrimento de outras, procurando repetir as percepções prazerosas e evitar as desprazerosas.

¹⁸ Condillac, Étienne de. *Tratado das Sensações*.

¹⁹ Condillac, Étienne de. *Resumo Analítico do Tratado das Sensações*. In: *Tratado das Sensações*, p. 38

Desta maneira, se o caráter objetivo do prazer e da dor organizam a estátua em função de sua preservação, este fato aponta para uma ordem previamente instituída, externa à alma, uma espécie de finalismo da natureza, ordenada de modo a concorrer para a busca do prazer e a fuga da dor. Os objetos externos estariam dispostos de tal forma que o prazer ou dor que nos ocasionam concorreriam para a nossa conservação, de modo que o prazer seria, num momento inicial, sempre preservador, e a dor, sempre destrutiva. Embora num momento posterior²⁰ Condillac mostre que a associação entre prazer e preservação se romperá no caso dos homens por conta do caráter incontinente do desejo humano, esta “queda” não é mais que o afastamento de uma espécie de “estado de natureza” que poderíamos observar, por exemplo, nos animais. De resto, o uso dos sentidos pela estátua lhe permite educá-los e instruí-los uns pelos outros, de modo que ao fim ela possui tudo que lhe é preciso para a própria conservação, e para as operações mentais, dispondo de ideias complexas, gerais, intelectuais etc. O resultado é que temos, a partir da experiência individual e completamente isolada do resto da sociedade, um sujeito com tudo o que lhe é necessário para garantir a própria conservação e exercer seu entendimento.

Coisa bastante diversa ocorre no empirismo de Hume. Ele não apenas chega a resultados muito diferentes, como parte de um ponto distinto. Também se vale de experimentos de pensamento para refletir sobre a constituição dos conteúdos do entendimento, mas se valerá de Adão, um ser humano adulto e destituído de experiência prévia. É curioso que Hume, dono de uma série de reflexões críticas da religião e dos milagres, tenha se valido de um homem moldado do barro, mas dotado de espírito, equanto Condillac, que era um padre católico, buscou uma estátua destituída de alma. Ademais, os elementos do agradável e do desagradável, do prazer e do desprazer, são também centrais para a reflexão moral humeana, mas aqui eles se encontram articulados em torno da noção de *utilidade*. Neste sentido, a posição de Condillac se assemelha mais às formulações iniciais da economia neoclássica, de um utilitarismo de prazeres e desprazeres com caráter objetivo, inspirado em Bentham e John Stuart Mill. Quanto a Hume, seu radicalismo no aspecto da redução dos conteúdos mentais às percepções se expressa como um movimento de intensa crítica conceitual, como por exemplo, na crítica à noção de *substância*,²¹ que remonta a Aristóteles. A recusa humeana em admitir qualquer coisa que não nos seja informada pelos sentidos o leva a considerar

²⁰ Condillac, Étienne de. *Traité des animaux*.

²¹ Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*.

como meras ficções noções como *substância*, *causa* e *efeito*; e com isto afasta a *substância extensa*, a *substância pensante* e a compreensão da relação entre elas como algo mais que uma *conjunção constante*.

Faz-se necessário esclarecer que o modo como Hume afirma seu empirismo, em vez de tentar mostrar como as impressões adquiridas pelos sentidos produzem todas as ideias, como faz Condillac, consiste numa operação de crítica destas ideias a fim de revelar que de fato possuímos muitas delas que não têm legitimidade quanto ao fato de não poderem ser retraçadas a impressões prévias. É que a imaginação mistura, combina por sua própria conta seus conteúdos, e a tarefa filosófica de Hume envolve também uma parte negativa, que é a de mostrar quantos equívocos se faz em Filosofia quando não se atenta para os princípios empirista e atomista, e quando o entendimento opera para além do que está aparatado a conhecer:

Nada é mais livre que a imaginação humana, e, embora não possa ir além daquele inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos, ela dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir essas ideias em todas as variedades de ficção e miragens. É-lhe possível inventar uma série de acontecimentos que têm toda a aparência de realidade, atribuir-lhes uma ocorrência em um local e momento precisos, concebê-los como existentes e pintá-los para si mesma com todas as circunstâncias apropriadas a um fato histórico qualquer, no qual acredite com a máxima certeza.²²

Ou seja, a “certeza” que caracteriza a crença da imaginação em suas próprias criações não é suficiente para dar consistência a elas, entendendo aqui “consistência” como “fundamento em impressões adquiridas previamente pelos sentidos”. Exatamente por isto se faz necessário compreender melhor a diferença entre *ficção* e *crença*, o que Hume faz imediatamente a seguir, no mesmo trecho:

Em que consiste, então, a diferença entre uma ficção deste tipo e uma crença? Ela não repousa simplesmente em alguma ideia peculiar que estaria anexada às concepções que exigem nosso assentimento e ausente de todas as ficções conhecidas como tais; pois, como a mente tem autoridade sobre todas as suas ideias, ela poderia anexar voluntariamente essa particular ideia a qualquer ficção e ser capaz, em consequência, de acreditar no que bem quisesse, o que é contrário ao que constatamos na experiência do dia-a-dia. Podemos, em nossa compreensão, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que um tal animal tenha alguma vez realmente existido.²³

²² Idem, *ibid*, p. 80

²³ Idem, *ibid*, p. 80

É neste sentido que Hume fará sua crítica à metafísica, pois a crença na regularidade da Natureza ao menos se ampara numa espécie de “estoque de experiências passadas”, enquanto que não dispomos de nenhuma experiência sequer de opções como *substância, causa, poder*. Em seu *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*, Hume expõe de forma sintética e clara o modo como compreende estes termos, tomando como parâmetro a análise que faz da noção de *causalidade*:

[...] supõe-se comumente que existe uma conexão necessária entre causa e efeito, e que a causa possui algo que chamamos *poder*, ou *força*, ou *energia*. A questão é a seguinte: que ideia se vincula a esses termos? Se todas as nossas ideias ou pensamentos derivam de nossas impressões, tal força deve revelar-se ou aos nossos sentidos ou ao nosso sentimento interior. Mas os sentidos percebem tão precariamente qualquer *poder* nas operações da matéria, que os *cartesianos* não tiveram nenhum escrúpulo em afirmar que a matéria é totalmente desprovida de energia, e que todas as suas operações são realizadas meramente pela energia do Ser supremo. Entretanto, a questão volta mais uma vez: *Que ideia temos de energia, ou poder, mesmo no Ser supremo?* Toda a nossa ideia de uma Divindade (de acordo com aqueles que negam as ideias inatas), não passa de uma composição daquelas ideias adquiridas a partir da reflexão sobre as operações de nossas próprias mentes. Ora, nossas mentes não nos dão maior noção de energia do que nos dá a matéria. Quando consideramos nossa vontade, ou volição, *a priori*, abstraída a experiência, não somos capazes de inferir daí qualquer efeito. E quando recorremos à experiência, ela nos mostra apenas objetos contíguos, sucessivos e constantemente reunidos. Afinal, pois, ou não temos ideia alguma de força e energia, e essas palavras são de todo sem significação, ou nada querem dizer além da determinação do pensamento, adquirida pelo hábito, de passar da causa ao seu efeito usual.²⁴

Que pretende Hume aqui? Mostrar que os filósofos frequentemente pretendem fundamentar a noção de *causa* na noção de *poder* (ou *força*, ou ainda *energia*), e esta, por sua vez, na noção de *Ser supremo*. Mas não possuímos experiência alguma de nenhuma destas noções, e a mente opera por um recuo a noções cada vez mais primitivas, abstratas e estranhas à experiência. Contrária a isto, sua filosofia não fornece bases, portanto, para distinguir as sensações como provenientes de uma ordem prévia objetiva, ou de um desígnio, de modo que a *conjunção constante* nos habitua a esperar pela repetição, mas sem que esta crença possa em algum momento fornecer certeza quanto às futuras conjunções. Nosso conhecimento se forma de um estoque indutivo de experiências que nos permite “apostar” na regularidade do mundo, pois não seria

²⁴ Idem, *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*, p. 91

razoável deixar de fazê-lo, desprezando o que nos informa este conhecimento. Mas isto é muito diferente de *saber, conhecer* de uma vez por todas a regularidade do mundo. Em suma, apostamos na regularidade cristalizada pelo *hábito*, pois:

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar meios a fins, nem como empregar nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Pôr-se-ia de imediato um fim a toda ação, bem como à parte principal da especulação.²⁵

A experiência, até então unida pelas *substâncias*, sejam elas extensas, pensantes, ou mesmo Deus (o Ser supremo referido por Hume), se torna então fragmentada e atomizada, e mesmo os princípios associativos entre nossas sensações (impressões e ideias) não gozam de necessidade, são apenas *hábitos* decorrentes de conjunções constantes. O mundo assim “desessencializado” não pode mais nos dar a sensação anterior de certeza quanto ao conhecimento das últimas causas, mas assegura Hume, esta certeza não passava de uma ilusão, uma crença que a mente forjou para si mesmo e que ao fim e ao cabo não passa de uma disputa em torno de palavras.

Apresente a um homem não versado em filosofia natural duas peças lisas de mármore; ele jamais descobrirá que elas irão aderir uma à outra de tal maneira que uma grande força é requerida para separá-las ao longo de uma linha perpendicular às superfícies em contato, embora seja mínima a resistência que oferecem a uma pressão lateral. [...] e ninguém imaginaria que a explosão da pólvora ou a atração do magneto pudessem jamais ter sido descobertas por argumentos *a priori*. [...] Quem se apresentará como capaz de fornecer a razão última pela qual pão e leite são alimentos apropriados para um ser humano, mas não para um leão ou tigre?²⁶

Aqui é importante lembrar que não se falava em *juízos sintéticos a priori*, e que todo juízo *a priori* era entendido por todos como *analítico*, ao passo que todo juízo *sintético*, ou da *experiência* (como o são todos os juízos que envolvem *causalidade*), seriam *a posteriori*. Ou os termos de Hume, *relações de ideias*, e *questões de fatos*. Indo mais além, Hume empreende uma crítica à Geometria, a fim de mostrar que suas noções fundamentais também não passam de *ficções*, palavras que não podem encontrar justificação conceitual:

²⁵ Idem, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 77

²⁶ Idem, *ibid*, p. 56

Tendo negado a divisibilidade infinita da extensão, nosso autor sente-se obrigado a refutar aqueles argumentos matemáticos apresentados a favor daquela tese; tais argumentos, de fato, são os únicos que têm algum peso. Para refutá-los, nega que a Geometria seja uma ciência suficientemente exata para admitir conclusões tão sutis como as que dizem respeito à divisibilidade infinita. Seus argumentos podem ser expostos assim: toda a Geometria está fundada nas noções de igualdade e desigualdade, e logo, a própria ciência terá menor ou maior exatidão, conforme tivermos ou não um padrão mais ou menos exato dessa relação. Ora, existe um padrão exato de igualdade, supondo-se que a quantidade é composta de pontos indivisíveis. Duas linhas são iguais quando os números de pontos que as compõem são iguais, e quando cada ponto de uma corresponde a cada ponto da outra. Mas, mesmo que esse padrão seja exato, é inútil, pois jamais conseguiremos contar o número de pontos em nenhuma linha. Além disso, isto se funda na suposição da divisibilidade finita, e portanto, não pode fornecer qualquer conclusão contra ela. Se rejeitarmos esse padrão de igualdade, não temos outro que possua quaisquer pretensões de exatidão. Posso exemplificar com dois padrões comumente usados. Duas linhas sobre uma jarda, por exemplo, são considerados iguais quando contêm qualquer quantidade inferior, como uma polegada, o mesmo número de vezes. Mas isso é um círculo vicioso. Pois a quantidade que chamamos de polegada, em uma das linhas, é supostamente *igual* à que chamamos de polegada na outra. E a questão ainda é: por que padrão procedemos quando as julgamos iguais: ou, com outras palavras, que queremos dizer quando dizemos que elas são iguais. Se tomarmos quantidades ainda menores, seguiremos assim *in infinitum*. Logo, não é nenhum padrão de igualdade.²⁷

O que vemos aqui é a inviabilização da Geometria como uma ciência exata, *a priori*, pois seus objetos, que são divisíveis ao infinito, para serem comparados, medidos, contados, precisam que a divisão seja finita. Ou então recorrem a métodos que instauram um retorno ao infinito, por menções a unidades cada vez menores. A Geometria seria então contraditória ou impraticável; ou simplesmente não possui a exatidão que acreditamos ter, e funda-se também na *experiência*. Toda a ciência assim reformula-se, torna-se agora imprecisa, probabilística, mas isto não impede, porém, que façamos projeções futuras, modelos teóricos, tenhamos crenças, e estabeleçamos normatividades para nossa vida moral.

A moralidade, para Hume, assim como para Condillac, é-nos informada também pelos sentidos, mas neste caso, por um *sensu moral* distinto. Para Hume é assim porque os sentidos convencionais informam à *razão*, enquanto o sensu moral informa aos *sentimentos*. Quer dizer com isto que quando sentimos que algo é moralmente aprovável ou desaprovável, temos um *sentimento* de aprovação ou desaprovção, em vez de um

²⁷ Idem, *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*, p. 101

juízo racional. Quanto ao caráter especificamente *moral* da aprovação em Hume, é interessante notar que Adam Smith, ao diferenciar sua posição em relação à de Hume, rejeita a *utilidade* em favor da virtude da *conveniência*, por acreditar que a aprovação de atos morais deve comportar algo distinto do sentimento de quem aprova uma cômoda com gavetas. De fato, Hume fala da *utilidade* sem diferenciar condutas, cavalos, e até roupas. Mas Smith, por sua vez, não deixa claro o que seria este algo de tão “solene” que afirma haver nas condutas humanas, e em quê se funda. A diferença entre o âmbito da moralidade e o da natureza se deve então ao fato de que o primeiro envolve a mobilização dos sentimentos e paixões, enquanto o último, não. Uma pessoa é um agente moral quando julga os atos de Nero, ou quando se emociona com o drama bem representado dos personagens de uma peça teatral; mas não é um agente moral quando calcula a hipotenusa de um triângulo. Pois ambos são *sentimentalistas* morais, o que significa que entendem a moralidade como um complexo sistema de afetos, sentimentos, e paixões ora calmas, ora violentas, e não como um conjunto de regras ou deveres derivados das essências do seres pela razão. Esta constatação, como a quer Hume, é fortalecida por sua crítica à derivação de enunciados morais a partir de enunciados factuais. De que algo *é* não se segue que algo *deve* ser assim. Esta crítica à chamada *falácia naturalista* é por sua vez decorrente da crítica à noção de *substância*, já que não dispomos mais de um substrato ontológico que faça a ligação entre enunciados *de fato* e enunciados *de dever*. De que um corpo caia não se segue mais que possamos derivar que ele realiza um “bem” ao cair. A causalidade eficiente se desvincula da causalidade final, e mesmo o finalismo não terá mais lugar na filosofia de Hume.

Ciência e moral irão então constituir dois campos separados, com fundamentos distintos. A moralidade agora será *adquirida* por um senso moral que é também um sentimento, a *simpatia*. Tal sentimento consiste na capacidade de observar as ações humanas e, ao se pôr no lugar dos envolvidos, sentir o que se acredita que eles sentem. A moralidade, assim, não é decorrência de uma apreensão pelo espírito de alguma propriedade objetiva, como em Condillac, mas é produzida pelo espectador em si mesmo, a partir de expectativas prévias resultantes de observações anteriores. Inicialmente desprovido de conhecimentos morais, o homem *aprende* pela observação o que sua comunidade considera aprovável ou desaprovável, de modo que a moralidade em Hume é caracterizada por um convencionalismo e por um subjetivismo. Porém, se a moralidade fosse puramente aprendida de uma comunidade instituída em torno de convenções, poderíamos estar agora diante de uma situação análoga à da Geometria.

Mas conforme já apontamos antes, Hume faz referência a “sementes e primeiros princípios” presentes em todos nós, que nos permitem perceber a gama de sentimentos que é dado aos homens experimentar. Aqui, seu naturalismo o salva de um regresso ao infinito; por sua vez, seu ceticismo o salva de voltar a um essencialismo, pois Hume entende a constituição da natureza humana como uma questão de fato sobre a qual não podemos conhecer as razões ou causas últimas. Deste modo, aprovar moralmente é sentir, ao se colocar no lugar do outro, o que se aprendeu a sentir em observações anteriores. Mais que isto, sua compreensão de moralidade é portanto relacional, e decorre do aprendizado mediado pelo sentimento da *simpatia*, que permite aos membros da comunidade moral experimentar *aprovação* ou *desaprovação* quando na presença de *espectadores*, em arranjos envolvendo pares de “atores morais”: o *agente* e o *paciente*. Deste modo, os atos morais se montam como “cenas” em que o *agente* e o *paciente* são considerados em suas interações por um *espectador*, que os julga em função do que a comunidade moral convencionou *aprovável* ou *desaprovável*, a partir de um estoque de observações prévias. Aqui é importante frisar que esta tríade de *agente*, *paciente* e *espectador* refere-se a tarefas distintas que têm lugar no ato moral, mas que podem ser exercidas pela mesma pessoa, que pode ao mesmo tempo ser espectadora de si própria, aprovando-se ou desaprovando-se enquanto é agente ou paciente. Conforme explicamos anteriormente, o *juízo* moral não se distingue de um *ato* moral, posto que a diferença entre eles é que no primeiro o sujeito se encontra na posição de *espectador*, e no último, na posição de *agente* ou *paciente*. Mas quando avalia um ato moral, o faz pelo sentimento da *simpatia*, logo também “age”, já que sente; e quando está diretamente implicado como uma das partes, pode concomitantemente “julgar” o que faz, aprovando ou desaprovando a própria conduta.

O fundamento, o que se sente e se julga aprovável ou desaprovável na moralidade de Hume, é a sensação de *utilidade*, ou seja, a sensação de que algo é agradável ou desagradável ao indivíduo, ou à comunidade à qual pertence. A *aprovação* é o reconhecimento, pelo *espectador*, do sentimento de ter presenciado algo *agradável*, *útil*; mas este sentimento não corresponde a nada presente “fora” do *espectador*, e deve-se apenas ao mecanismo da *simpatia*. A percepção da *utilidade* é prazerosa, enquanto que seu oposto é fonte de desprazer. Desta maneira, Hume não precisa se valer de propriedades objetivas, essenciais, do que lhe informa o senso moral. É neste contexto que a noção de *luxo* recebe uma nova interpretação, distinta da que a tradição lhe dispensara. Antes entendido como emoliente e supérfluo, como fonte de decadência

moral, o *luxo* agora será associado ao *requinte* e à educação e harmonização das paixões. Agora, o *luxo* é entendido como articulado ao *refinamento*, expressão do progresso e desenvolvimento da civilização.

O século XVIII presenciou o que chamamos de *querela do luxo*: conhecemos a crítica endereçada por Rousseau à degeneração e afeminamento da vida moderna em relação ao *estado de natureza*, mas ele se refere a um estado pré-civilizatório e para todos os efeitos pressuposto apenas como hipótese de análise, afinal Rousseau não se assentava em dados arqueológicos. Ou como já apontava Hume, comentando certamente sobre Hobbes, mas apontando o caráter de *ficção* filosófica de tal recuo histórico operado também por Rousseau:

This, however, hinder not, but that philosophers may, if they please, extend their reasoning to the suppos'd *state of nature*; provided they allow it to be a mere philosophical fiction, which never had, and never cou'd have any reality. [...] This *state of nature*, therefore, is to be regarded as a mere fiction, not unlike that of the *golden age*, which poets have invented; only with this difference, that the former is describ'd as full of war, violence and injustice; whereas the latter is painted out to us, as the most charming and most peaceable condition, that can possibly be imagin'd.²⁸

Mas a querela do luxo não recuava tanto; na verdade ela se detia na Antiguidade, na comparação com os tempos dos gregos antigos ou dos primeiros cristãos, ou seja, num momento em que a humanidade já vivia em estado de civilização. O que estava em discussão, então, é se o *luxo* experimentado em nossos dias seria a causa de uma variação nos valores dominantes na sociedade, e qual a natureza dessa variação: era ela para melhor, ou para pior? Monzani refaz o debate apresentando as variadas posições, passando pelos que defendiam que o *luxo* nos levou a uma decadência moral (Fénelon, Bossuet, La Bruyère), aos que sustentavam que o *luxo* levava ao progresso e refinamento, contribuindo para o enriquecimento material e moral da humanidade (Bayle, Fonteneile, Mersenne), com destaque para a mudança de posição de Voltaire, que passou da primeira para a última, e Mandeville, que defende o *luxo* mesmo quando ele decorre não mais de fontes virtuosas, mas de vícios indiscutíveis:

Havia os que defendiam a pureza, a frugalidade, a austeridade e a virtude dos antigos, em contraposição ao amolecimento geral dos costumes nas sociedades modernas, sofisticadas, fúteis, efeminadas e dissipadoras. Os partidários da posição contrária procuravam mostrar que esse refinamento e essa sofisticação não implicavam nada disso.

²⁸ Idem, *Treatise of Human Nature*, p. 493

Fénelon e Fonteneile foram, respectivamente, os representantes típicos dessas posições: o primeiro, predominantemente no plano moral, e o segundo, no intelectual. Exemplos não faltavam de ambos os lados. Esparta e Roma eram os exemplos preferidos dos primeiros. As comodidades e o bem-estar alcançados nos tempos modernos eram os dos segundos.²⁹

A discussão seria retomada mais tarde no mesmo século por Montesquieu, Diderot, Saint-Lambert, Hubert, Ferguson, e Hume. Em sua posição³⁰ na chamada *querela do luxo*, Hume examina o estado geral de várias civilizações, da antiguidade e de seu tempo. Em uma passagem onde comenta sobre a Roma antiga, podemos ver sua posição crítica sobre as alegações de frugalidade virtuosa:

What has chiefly induced severe moralists to declaim against refinement in the arts, is the exemple of ancient ROME, which, joining, to its poverty and rusticity, virtue and public spirit, rose to such a surprising height of grandeur and liberty; but having learned from its conquered provinces the ASIATIC luxury, fell into every kind of corruption; whence arose sedition and civil wars, attended at last with the total loss of liberty. [...] But it would be easy to prove, that these writes mistook the cause of the disorders in the ROMAN state, and ascribed to luxury and the arts, what really proceeded from an ill modeled government, and the unlimited extent of conquests. Refinement on the pleasures and conveniences of life has no natural tendency to beget venality and corruption.³¹

É certo que Hume distingue entre um *luxo inocente* e um *luxo vicioso*, o que segundo Monzani³² ilustra a rejeição compartilhada por muitos contemporâneos à Corte de Versailles de Luís XIV. Hume afirmará, como fez em outros momentos acerca da natureza virtuosa ou viciosa de paixões que:

Since luxury may be considered either as innocent or blamable, one may be surprised at those preposterous opinions, which have been entertained concerning it; while men of libertine principles bestow praises even on vicious luxury, and represent it as highly advantageous to society; and on the other hand, men of severe morals blame even the most innocent luxury, and represent it as the source of all the corruptions, disorders, and factions, incident to civil government. We shall here endeavor to correct both these extremes, by proving, *first*, that the ages of refinement are both the happiest and most virtuous; *secondly*, that wherever luxury ceases to be innocent, it also ceases to be beneficial; and when carried a degree too far, is a

²⁹ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 19

³⁰ Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*.

³¹ Idem, *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 275

³² Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 24

quality pernicious, though perhaps not the most pernicious, to political society.³³

Ou seja, o *luxo*, o *supérfluo* e *excedente*, na medida em que configuram um estágio de afastamento da mera satisfação das *necessidades* de subsistência, devem ser entendidos como parte de *refinamento* mais diversificado e que se complementa com a sensibilidade para com os demais seres humanos (*simpatia*), e com a benevolência e a caridade; e ainda quando não o sejam, seus efeitos econômicos diminuirão o dano que causem ao interesse público. Numa passagem muito esclarecedora, ele dirá:

These indulgences are only vices, when they are pursued at the expence of some virtue, as liberality or charity; in like manner as they are follies, when for them a man ruins his fortune, and reduces himself to want and beggary. Where they entrench upon no virtue, but leave ample subject whence to provide for friends, family, and every proper object of generosity or compassion, they are entirely innocent, and have in every age been acknowledged such by almost all moralists. To be entirely occupied with the luxury of the table, for instance, without any relish for the pleasures of ambition, study, or conversation, is a mark of stupidity, and is incompatible with any vigour of temper or genius. To confine one's expence entirely to such a gratification, without regard to friends or family, is an indication of a heart destitute of humanity or benevolence. But if a man reserve time sufficient for all laudable pursuits, and money sufficient for all generous purposes, he is free from every shadow of blame or reproach.³⁴

Assim, Hume sustentará que o conforto e a comodidade são excedentes que só podem se converter em excesso e desregramento quando não são acompanhados pela educação dos homens, a fim de desenvolver seu temperamento e gênio. Aqui, Hume falará da possibilidade de produzir *artifícios* destinados a aumentar a *utilidade* em nossas vidas e em nossa comunidade.

Education, custom, and example, have a mighty influence in turing the mind to any of these pursuits; and it must be owned, that, where they promote a relish for action and pleasure, they are so far favourable to human happiness. In times when industry and the arts flourish, men are kept in perpetual occupation, and enjoy, as their reward, the occupation itself, as well as those pleasures which are the fruit of their labour. The mind acquires new vigor; enlarges its powers and faculties; and by an assiduity in honest industry, both satisfies its natural appetites, and prevents the growth of unnatural ones, which commonly spring up, when nourished by ease and idleness.³⁵

³³ Hume, David. *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 269

³⁴ Idem, *ibid*, p. 269

³⁵ Idem, *ibid*, p. 270

É assim que novas virtudes são introduzidas, como a justiça, o cumprimento dos deveres, a lealdade e a modéstia. Estas virtudes, inicialmente inexistentes no homem, são o fruto da educação e do convívio em sociedade, e concorrem para o progresso das sociedades, na medida em que completam a moralidade ao aumentar a *utilidade* percebida pelos indivíduos. O *luxo*, agora entendido como o que é *supérfluo* ou excedente, é o ensejo para a complexificação do espírito e da sociedade, ao passo que a frugalidade, identificada com a escassez, deixa de ser encarada como fonte de uma vida virtuosa, mas como falta e inanição:

Where manufactures and mechanic arts are not cultivated, the bulk of the people must apply themselves to agriculture; and if their skill and industry encrease, there must arise a great superfluity from their labour beyond what suffices to maintain them. They have no temptation, therefore, to encrease their skill and industry; since they cannot exchange that superfluity for any commodities, which may serve either to their pleasure or vanity. A habit of indolence naturally prevails. The greater part of the land lies uncultivated. What is cultivated, yields not its utmost for want of skill and assiduity in the farmers. If at any time the public exigencies require, that great numbers should be employed in the public service, the labour of the people furnishes now no superfluities, by which these numbers can be maintained. The labourers cannot encrease their skill and industry on a sudden. Lands uncultivated cannot be brought into tillage for some years. The armies, men while, must either make sudden and violent conquests, or disband for want of subsistence. A regular attack or defence, therefore, is not to be expected from such a people, and their soldiers must be as ignorant and unskillful as their farmers and manufacturers.³⁶

O *luxo* possui então esta relação com o desenvolvimento material da indústria humana, com a produção de excedentes que lhe permitem uma vida que não se limita mais à subsistência. O aperfeiçoamento das técnicas leva à possibilidade de fruição dos frutos de seu trabalho, iniciando uma dinâmica que articula a técnica, as artes e o comércio. Podemos nos colocar na condição de espectadores do passado, e perceber a *utilidade* do *luxo* reconhecendo seu papel no desenvolvimento moral dos indivíduos e da comunidade. Ao mesmo tempo, isto pode orientar a ação da relação entre o Estado e os indivíduos, por meio da regulação da fruição do excedente. O Estado pode restringir o *luxo* com leis suntuárias, o que Hume considera uma má política; ou pode alternativamente promover o comércio e as artes, deixando que os indivíduos desfrutem do gozo de seu trabalho, o que seria uma boa política.

³⁶ Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 260

Every thing in the world is purchased by labour; and our passions are the only causes of labour. When a nation abounds in manufactures and mechanic arts, the proprietors of land, as well as the farmers, study agriculture as a science, and redouble their industry and attention. The superfluity, which arises from their labour, is not lost; but is exchanged with manufactures for these commodities, which men's luxury now makes them covet. By this means, land furnishes a great deal more of the necessaries of life, than what suffices for those who cultivate it. In times of peace and tranquility, this superfluity goes to the maintenance of manufacturers, and the improvers of liberal arts. But it is easy for the public to convert many of these manufacturers into soldiers, and maintain them by that superfluity, which arises from the labour of the farmers. Accordingly we find, that this is the case in all civilized governments.³⁷

Vemos portanto como a noção de *luxo* consegue articular as *inclinações* naturais do homem à ação, ao prazer e ao consumo, de modo a possibilitar considerações de ordem econômica e política, conectadas a uma moralidade centrada nas *paixões*, na regulação dos *afetos*. Sua moralidade parte da constatação de que há um “curso natural” das coisas, expresso na História, contra o qual não é proveitoso lutar, mas deixar que se expresse e floresça, de modo a promover o progresso da civilização e dos homens. Seu entendimento da moral se mostra aqui não mais relativista, mas orientado por uma noção de progresso que se mostra na História, na passagem da humanidade a partir de momentos de subsistência e pouco desenvolvimento, para estágios de refinamento da técnica e produção de excedentes que podem eventualmente resultar em apropriação pelo Estado, se regidos pela má política da violência, chegando por fim à possibilidade de se reconciliar os interesses individuais e o do Estado, possibilitando a prosperidade e o desenvolvimento das artes, da cultura e do espírito. Sua moral é portanto contingente, fruto de acordos humanos, sem desígnio, e embora possamos divisar um naturalismo de inclinações e do curso natural das coisas, estas são sempre percepções *a posteriori*. A História se torna, assim como acontecera com o hábito das *conjunções constantes*, uma coleção de arranjos com os quais podemos sempre nos posicionar na condição de *espectadores* e não apenas constatar, mas *aprovar* o progresso.

Vemos que, neste aspecto, Hume está longe de um Mandeville, que desvincula moralmente indivíduo e sociedade, ao afirmar que “vícios privados [produzem] virtudes públicas”. Seus *artifícios* são ainda virtudes, e não há oposição necessária entre o que é *útil* ao indivíduo e o que é *útil* à sociedade. Para Hume, pelo contrário, é a *comodidade*, o *refinamento* e o *luxo* desfrutados pelos indivíduos o que torna uma sociedade mais

³⁷ Idem, *ibid*, p. 261

civilizada, e podemos dizê-la tanto mais civilizada na medida em que proporciona a seus membros maior desfrute de tais *artifícios*.

Every thing belonging to a vain man is the best that is any where to be found. His houses, equipage, furniture, cloaths, horses, hounds, excel all others in his conceit; and 'tis easy to observe, that from the least advantage in any of these, he draws a new subject of pride and vanity. His wine, if you'll believe him, has a finer flavor tha any other; his cookey is more exquisite; his table more orderly; his servants more expert; the air, in which he lives, more healthful; the soil he cultivates more fertile; his fruits ripen earlier and to greater perfection.³⁸

O que permite a Mandeville sustentar que uma coleção de indivíduos viciosos podem resultar numa coletividade virtuosa, ou seja, que há independência entre o que é próprio da parte (a esfera privada) e o que é próprio do todo (a esfera pública), é a interdependência da produção e do comércio, que se faz a despeito das motivações morais dos contratantes. O que significa dizer: um ordenamento “mercadológico” que viria a constituir-se no equilíbrio automático proposto depois por Adam Smith. Não há esta desvinculação entre público e privado em Hume, tampouco nada como uma “mão invisível”, um ajuste automático capaz de reconduzir, ainda que *a posteriori*, as paixões e os esforços individuais em direção a um “ponto ótimo”. É esta talvez a maior diferença entre sua reflexão e a de Adam Smith, o que faz surgir neste a ruptura final entre moral e economia. Se Smith logra evitar o relativismo introduzindo a noção de “espectador imparcial” em sua moral³⁹ e a de “mão invisível” em sua economia⁴⁰, esta duplicidade de figuras marca que nele a economia se autonomizou num campo científico integral, em que os eventos econômicos encontram sua explicação pelo recurso exclusivo a suas relações mútuas. Já em Hume, sua economia permanece marcada pela contingência, pela crença de que podemos, por meio de uma unidade da Natureza percebida também por constatação, forjar acordos e constituir o espaço da moralidade e das práticas. A resolução das questões passaria pela consideração da política e da moral, já que não há uma circunscrição das mesmas como puramente econômicas. Sem automatismos do mercado, somos deixados a nós mesmos para decidirmos nossos rumos, apenas com o recurso a nossas observações contingentes e crenças de regularidade.

³⁸ Idem, *Treatise of Human Nature*, p. 310

³⁹ Smith, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*.

⁴⁰ Idem. *A Riqueza das Nações*.

2. Entre ciência e moral: a economia de Hume

Uma característica recorrente da argumentação humeana é uma certa ambiguidade conceitual que acaba se refletindo na leitura. Isto é decorrente da estratégia do autor de começar atacando os conceitos, desconstruindo-os, esvaziando-os de seu sentido tradicional, e em seguida propor que sejam retomados, já devidamente reorientados, a fim de solucionar as controvérsias filosóficas de seu tempo pela concórdia entre os filósofos. Assim Hume fala da *causalidade*, afirmando-a como uma ficção, para depois retomar o termo entendido agora como *conjunção constante*. Fará o mesmo quando trata do *livre arbítrio*, propondo que voltemos a considerar a liberdade humana, mas após tê-la equiparado à liberdade do pão de alimentar, e do veneno de matar. Quem quer que, se é que pretender estabelecer seu pensamento em um sentido essencialista, aceitar os termos redefinidos como os propõe Hume, aceitará junto seus pressupostos empiristas. E é por realizar esta tarefa de redefinição conceitual que Hume pode alegar que muito das disputas filosóficas são meras brigas por palavras: é que agora elas já não expressam os sentidos que expressavam antes. Mas na verdade esta aparência de simples “reajuste” dos termos esconde, sob a pretensão benevolente de estar somente “limpando o campo” do debate de divergências desnecessárias, oculta na verdade em sua sutileza a conversão irreversível à sua filosofia e, uma vez abandonado seu pensamento prévio, a condição de ter que fazer-lhe frente em seu próprio território, em seus próprios termos. Desta mesma forma o vemos operar em seu pensamento moral, quando trata de *virtude*, por exemplo, mas de uma maneira que não guarda mais relação com a forma como Platão ou Aristóteles entendiam que fosse a *virtude*. O que equivale a dizer: caso Aristóteles aceitasse a definição que Hume sugere para *virtude*, ele simplesmente deixaria de ser Aristóteles.

Por tal razão, não surpreende que em Hume as interpretações assumam sentidos muito diferentes da tradição, como no caso da dissociação entre a frugalidade da Antiguidade e uma moralidade elevada. Isto já é admitido por Hume, quando discute, por exemplo, o papel do luxo e do excesso, posicionando-se, no que ficou conhecido como a “querela do luxo”, ao lado de Mandeville. Para Hume, as sociedades antigas, frugais e austeras, cultivavam menos suas terras, comandavam menos trabalho, e seu excedente era mais empregado para a manutenção de exércitos; ao passo que nas sociedades modernas, tanto nas monarquias quanto nas repúblicas, a frivolidade e o

desejo por luxo e conforto fizeram os campos serem extensamente cultivados, e a abundância daí resultante se distribuir entre a população melhorando seu padrão médio de satisfação. Mais ainda: como Hume não compreende que o refinamento seja algo restrito a alguma atividade humana, mas que se estende a todos os aspectos da vida, ele propõe na verdade uma certa moderação ou equilíbrio em que o refinamento do comer ou do vestir se faz acompanhar do refinamento dos sentimentos sociáveis, da arte do viver e da conversa. Afinal, uma nação só seria capaz de produzir tecidos finos se pudesse também ser refinada em Astronomia e em Ética.

A reflexão econômica de Hume aparece, portanto, como uma possibilidade de conexão entre Economia e Moral capaz de relacionar elementos de política, história e sua compreensão da natureza humana como profundamente ligada aos sentimentos e à crença, que embora não se mostre como um corpo teórico delimitado (afinal o destacamento da Moral para se constituir como Ciência separada só se daria após os trabalhos do Adam Smith), cumpre o papel de explicar certos aspectos da conduta humana ao mesmo tempo em que mobiliza todos os elementos de sua filosofia. Ou seja, não é possível deixar de levar em conta o que Hume pensa sobre o hábito, de como entende que a regularidade suposta para os eventos futuros deriva de uma inferência feita a partir de uma regularidade passada e sempre contingente. E este traço característico de toda ciência pensada em bases humeanas parece ser insuprimível da Economia até hoje. Senão, vejamos: em todas as correntes econômicas vemos as reflexões sustentarem-se em projeções futuras elaboradas a partir do pressuposto de que o futuro continuará a se comportar como o passado; e os elementos projetivos, longe de serem marginais ou periféricos, constituem o núcleo teórico-ideológico de cada tradição: assim, entre os neoclássicos temos a suposição de que a demanda e a oferta hão de se equilibrar num ponto ótimo que ao mesmo tempo maximizará as utilidades de todos os agentes econômicos; entre os marxistas, temos a projeção de uma queda tendencial da taxa de lucro global, que se dará em meio a uma sucessão de ciclos de crescimento, inflação, crise e depressão, que por seu caráter insuprimível da lógica do Capitalismo levará o sistema a uma paralisia completa ou à sua subversão e substituição pelos trabalhadores por um ordenamento socialista; e entre os keynesianos temos a esperança de que o Estado possa alavancar a economia do estado de paralisia cíclica por meio de operações de redistribuição dos recursos e por medidas (emissão de títulos, ampliação da dívida pública, regulação das taxas de juros e câmbio, modificação das reservas de moeda e reservas, gastos em atividades de infraestrutura) que no fundo não

passam de apostas de que no futuro o retorno do crescimento possibilitará cobrir as despesas realizadas no presente. O keynesianismo é uma tentativa de “achatar” a curva senóide do crescimento retirando por meio de tributos o excedente nos momentos de crescimento, e reinjetando-os na economia nos momentos de depressão, e com isso acredita poder manter a sociedade num estado contínuo de pleno emprego e de capacidade ociosa quase nula. Ocorre que no regime capitalista os gastos do Estado são bem-vindos nos momentos de crise, mas quando chega o momento de criar o fundo de reserva nas etapas de crescimento, os donos do capital se recusam a fazê-lo, e agora recobrados, tratam de desmontar a estrutura de “rede de proteção” criada no momento anterior, por meio de privatizações e “encolhimento” do Estado. O resultado é que o keynesianismo é uma estratégia de salvação de curto prazo e que funciona cada vez menos à medida que persiste; e sua retirada completa significa o retorno à condição cíclica anterior, apresentando contrastes cada vez mais radicais entre os momentos de pico e baixa. Em suma, por mais que se frustrem as projeções de regularidade econômica, o que cada vertente tem a dizer é que os lances ainda estão sendo feitos e que suas prescrições se comprirão mais à frente: o Estado ainda não se retirou totalmente da economia, ou não a deixou suficientemente em estado de *laissez-faire*, de autorregulação, e quando isto enfim se cumprir aí sim alcançaremos o estágio preconizado de equilíbrio; as crises já vistas ainda não foram devastadoras o suficiente e na verdade operam como contra-tendências da queda da taxa de lucro, recobrando-a na medida em que “queimam” os excedentes, de modo que isso posterga a crise final do Capitalismo; e o Estado não foi autorizado a desempenhar plenamente seu papel de *indutor* econômico, sem o que não se pode alcançar um estado perene de pleno emprego, redução das desigualdades sociais e preservação do meio ambiente com crescimento zero (exigido para que não se aumente as emissões de gás carbônico e o desmatamento), estado este que se fará num futuro próximo sem grandes turbulências, e em pleno seio do Capitalismo.

Esta condição da Economia se deve ao fato de suas projeções não precisarem mais ser *necessárias*, mas apenas *prováveis*, a partir da observação da regularidade do passado; o que em contrapartida lhe permite se manter como ciência mesmo que tais projeções sejam refutadas sistematicamente. Em seus textos, vemos Hume anunciar regularidades históricas que seriam esperadas mas que não se confirmam na sua época, como quando examina se é que o comércio se desenvolve mais em repúblicas do que em monarquias. Sua análise se depara com resultados distintos das crenças prévias,

assentadas no conhecimento da História, mas esta “ruptura” da regularidade apenas revela que a associação que fazíamos era equivocada. Assim ele associa o desenvolvimento do comércio e das artes à liberdade: “My first observation on this head is, *That it is impossible for the arts and sciences to arise, at first, among any people unless that people enjoy the blessing of a free government*”⁴¹. Mas após uma série de comparações com o estado das artes e ciências de outras nações de seu tempo, acaba concluindo que o regime da monarquia nem sempre é tirânico, e que o regime republicano pode vir a produzir uma sociedade despótica e instável, instaurando um estado continuado de guerras civis.

For, let us consider, what kind of republic we have reason to expect. The question is not concerning any fine imaginary republic, of which a man may form a plan in his closet. There is no doubt, but a popular government may be imagined more perfect than absolute monarchy, or even than our present constitution. But what reason have we to expect that any such government will ever be established in GREAT BRITAIN, upon the dissolution of our monarchy? If any single person acquire power enough to take our constitution to pieces, and put it up a-new, he is really an absolute monarch; and we have already had an instance of this kind, sufficient to convince us, that such person will never resign his power, or establish any free government. [...] and the house of commons, according to its present constitution, must be the only legislature in such a popular government. [...] If the house of commons, in such a case, ever dissolve itself, which is not to be expected, we may look for a civil war every election. If it continue itself, we shall suffer all the tyranny of a faction, subdivided into new factions. And, as such a violent government cannot long subsist, we shall, at last, after many convulsions, and civil wars, find repose in absolute monarchy, which it would have been happier for us to have established peaceably from the beginning.⁴²

Hume se refere a Oliver Cromwell e à Revolução Gloriosa. Sua descrição parece antecipar os eventos que se desenrolariam depois de sua morte, na Revolução Francesa, com as guerras civis e culminando com o regime de Napoleão, seguido da restauração da monarquia. De novo, se a repetição do passado em eventos futuros corroboram sua compreensão da Natureza e em particular da natureza humana, o fato de que a monarquia francesa foi de novo substituída pela República tal como é hoje não é suficiente para negar esta regularidade, pois é sempre possível restringir sua análise à Inglaterra, tal como sugere o título do ensaio, e como de fato podemos constatar até

⁴¹ Hume, David. *Of the rise and progress of the arts and sciences*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 115

⁴² Idem, *Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 52

hoje. Isto, porém, não impede que no futuro as coisas invertam de posição: que a monarquia inglesa caia e uma outra monarquia seja instaurada na França. O que importa aqui é a afirmação de Hume que, dentre as monarquias de seu tempo, quando reguladas por leis, em vez de por pessoas, são mais capazes que as repúblicas de conferir segurança para a propriedade e garantir aos indivíduos o usufruto do excedente que produzem.

Outro elemento que precisa ser levado em conta na compreensão de seus escritos econômicos é que Hume viveu antes da Revolução Industrial, antes do Capitalismo tal como o conhecemos, mas num período intermediário em que uma burguesia mercantil lutava ainda com a nobreza legada pelo Feudalismo. Um tempo de monopólios comerciais e colônias, de grandes afluxos de metais preciosos que desregulavam os preços das economias, de vastas propriedades de terra de onde os trabalhadores ainda não tinham sido expulsos para gerar o proletariado urbano. Em Filosofia o tratamento das condições históricas, externas ao texto, como elementos explicativos de escolhas teóricas é sempre problemático⁴³: até que ponto a consideração de tais elementos como suportes explicativos das teses filosóficas não acabam por solapar a pretensão da Filosofia de falar de um ponto de vista externo à contingência? Sem este pressuposto não faria sentido debruçar-se sobre o pensamento de Hume, uma vez que sua instalação histórica o faria incapaz de chegar, por exemplo, aos resultados de Kant; e ao fim a Filosofia se converteria numa disciplina progressiva tal qual à Ciência, em que mais vale caminhar junto aos “pensadores vivos” responsáveis pelo “estado da arte” mais fresco. Platão, Hume, Kant, todos se converteriam numa curiosidade tal qual Ptolomeu, Copérnico e Newton o são hoje para a Física. Por outro lado, aceitar a pretensão da Filosofia não significa já uma adesão a uma demarcação que estabelece de uma vez por todas os limites do que cabe à Ciência e o que cabe à Filosofia? O risco que se corre agora é o de tomar o filósofo como atemporal, o que reduz todo o trabalho de pesquisa filosófica a uma mera hermenêutica escolástica, que enxerga as respostas daquela síntese filosófica como válidas até sempre, sem remendos, ajustes ou diálogo com o que quer que seja externo a ela. Em verdade o resultado deste dilema é uma decisão metodológica de como abordar o texto, ou o autor: uma abordagem estruturalista tenderá a deixar de fora da análise tais elementos, enquanto uma abordagem histórico/genética buscará neles a chave de leitura de muitas decisões expressas no

⁴³ Goldschmidt, Victor. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*.

pensamento do autor em estudo. É razoável pensar que nenhum método pode ser aplicado uniformemente a todo autor, e que cada caso demanda uma solução própria. No caso de Hume, em particular no conjunto de textos econômicos, sua posição um tanto ambígua quanto a certos temas parece indicar sua instalação histórica com muito mais força que em outras partes de sua reflexão, em que pese o fato de Hume ser um pensador da contingência e da História.

Assim, vemos a maneira como Hume trata a propriedade de modo muito diferente de seu contemporâneo Rousseau, que a considerava puramente como um “roubo”, uma usurpação de poucos sobre algo que ou não podia ser de ninguém, ou era do usufruto de todos. Hume pensa a propriedade como um instrumento de poder, numa sociedade já constituída, e pode-se sentir que sua preocupação com o balanço do poder ecoa os conflitos políticos e religiosos que abalaram a Inglaterra de seu tempo. Hume dirá, por exemplo, que a pretensão de extrair da máxima comumente aceita “that the balance of power depends on that of property”⁴⁴ a inferência da impossibilidade de restauração da Monarquia foi rapidamente refutada. Em sua análise sobre a relação entre a distribuição ou concentração da propriedade e sua relação com as relações de poder entendidas como dependência e influência, Hume afirma que embora a dispersão da propriedade nas mãos de muitos fragmente as opiniões e a concentração fortaleça os laços de dependência, a relação de influência é muito diferente da de dependência.

It is evident, that much less property in a single hand will be able to counter-balance a greater property in several; not only because it is difficult to make many persons combine in the same views and measures; but because property, when united, causes much greater dependence, than the same property, when dispersed.⁴⁵

Aqui vemos Hume defender que a divisão da propriedade em muitas mãos dispersa as pretensões tirânicas ao mesmo tempo em que permite que uma autoridade reconhecida por todos (a Monarquia devidamente regulada por uma Constituição) exerça sua influência, por sua vez com muito menos propriedade. A Monarquia inglesa, com relativamente menos propriedade após numerosas guerras, conseguiu restaurar-se e governar a nação, recompondo-se num regime constitucional capaz de fazer frente à dissolução das relações medievais. E assim vemos Hume defender a Monarquia constitucional sem propor o retorno à sua forma anterior, feudal. A posição de Hume vai

⁴⁴ Hume, David. *Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 47

⁴⁵ Idem, *ibid*, p. 48

no sentido do enfraquecimento geral da aristocracia fundiária, que àquela altura vivia de arrendar suas terras para a classe burguesa emergente, que as utilizaria para a produção de lã a fim de alimentar a Revolução Industrial mais adiante.

Sendo Hume um pensador que está situado num momento de transição entre a sociedade mercantilista das grandes companhias detentoras de monopólios outorgados por soberanos, e a nova ordem baseada na distribuição do poder e da propriedade e na atividade econômica baseada na concorrência, é interessante perceber como ele adota, nos debates candentes à época e na defesa de certas ideias e valores, uma postura “conciliadora”, ainda que com grande simpatia pela burguesia emergente. A observação de suas escolhas acerca de questões como: qual a “fonte” do excedente produtivo; qual classe social deve ser identificada como responsável pela produção deste excedente, e portanto responsável pelo sustento de tudo quanto é *superfluo*; qual classe deve ser tributada e quais os efeitos desta tributação na cadeia produtiva; como o soberano (Estado) deve dirigir o emprego deste excedente *superfluo* a fim de fortalecer a Nação e garantir a felicidade dos súditos, seja proibindo, seja drenando, seja incentivando o *luxo*; e uma série de questões associadas, ajudam a entender como sua filosofia se desempenha ao tratar de questões empíricas (e quais as possíveis consequências para seu sistema como um todo), e por outro lado podem ajudar a lançar luz sobre a reflexão econômica atual na medida em que figura como uma reflexão a um só tempo econômica e moral. É interessante, por exemplo, a maneira como Hume entende o excedente:

The bulk of every state may be divided into *husbandmen* and *manufacturers*. The former are employed in the culture of the land; the latter work up the materials furnished by the former, into all the commodities which are necessary or ornamental to human life. As soon as men quit their savage state, where they live chiefly by hunting and fishing, they must fall into these two classes; though the arts of agriculture employ *at first* the most numerous part of the society. Time and experience improve so much these arts, that the land may easily maintain a much greater number of men, than those who are immediately employed in its culture, or who furnish the more necessary manufactures to such as are so employed. If these superfluous hands apply themselves to the finer arts, which are commonly denominated the arts of *luxury*, they add to the happiness of the state; since they afford to many the opportunity of receiving enjoyments, with which they would otherwise have been unacquainted.⁴⁶

⁴⁶ Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 256

Vemos que ele distingue entre bens necessários e bens supérfluos, referindo-se à divisão entre o trabalho ligado à terra que produz bens de subsistência e o trabalho ligado à manufatura e ao comércio, que produzem bens de luxo ou serviços. Estas categorias seriam retomadas posteriormente para se referir ao trabalho produtivo e trabalho improdutivo, na tradição que vai de Smith a Marx; ou na divisão setorial keynesiana entre setor primário, secundário e terciário, sendo este último o setor de serviços. Hume não tem uma teoria do valor claramente expressa, embora ele expresse que “Every thing in the world is purchased by labour; and our passions are the only causes of labour”⁴⁷, mas percebe-se que a abundância produtiva é associada ao trabalho humano ligado à terra, pois é este que é capaz de sustentar mais “mãos” que aquelas necessárias para produzir tal sustento – como era pensado em geral pelos fisiocratas. Para ele, o trabalho da manufatura apenas transforma sem acrescentar ao montante já existente, mas esta transformação, se muitas vezes motivada por interesses ligados à frivolidade, à futilidade e à vaidade, contribui para a indústria humana que aumenta a riqueza e a abundância de mercadorias que tornam a vida de uma nação moderna muito mais civilizada em conforto e refinamento das artes e ciências que as nações antigas.

Parece também interessante o tratamento que Hume dá à relação entre a riqueza individual e a coletiva. Ao falar do interesse público, muitas vezes ele é descrito como o interesse do soberano, que pode às vezes contribuir para a defesa dos interesses da sociedade garantindo-lhe segurança pela manutenção de exércitos e armadas, mas em outras vezes parece funcionar como apenas mais um interesse privado que apenas subtrai da prosperidade alheia:

When the sovereign raises an army, what is the consequence? He imposes a tax. This tax obliges all the people to retrench what is least necessary to their subsistence. Those, who labour in such commodities, must either enlist in the troops, or turn themselves to agriculture, and thereby oblige some labourers to enlist for want of business. And to consider the matter abstractedly, manufactures encrease the power of the state only as they store up so much labour, and that of a kind to which the public may lay claim, without depriving any one of the necessaries of life. The more labour, therefore, is employed beyond mere necessaries, the more powerful is any state; since the persons engaged in that labour may easily be converted to the public service. In a state without manufactures, there may be the same number of hands; but there is not the same quantity of labour, nor of the same kind. All the labour is there bestowed upon necessaries, which can admit of little or no abatement.⁴⁸

⁴⁷ Idem, *ibid*, p. 261

⁴⁸ Idem, *ibid*, p. 261

É assim que Hume fala do estoque de mercadorias produzido em nações de comércio pujante como uma espécie de “reserva de valor” da qual o soberano pode sempre confiscar futuramente uma parte, se for necessário, mas que por enquanto convém deixar ao usufruto dos indivíduos, pois isto fomenta a atividade econômica pelo costume de viver com um grau elevado de luxo. O poder do luxo como elemento incentivador da atividade econômica é tal que Hume propõe mesmo uma política fiscal redistributiva, já que a quantidade de felicidade dos mais ricos diminui pouco com a redistribuição de parte de sua riqueza, em relação ao grande aumento de felicidade dos mais pobres ao passar a ter suas necessidades satisfeitas e algum acesso ao luxo:

It will not, I hope, be considered as a superfluous digression, if I here observe, that, as the multitude of mechanical arts is advantageous, so is the great number of persons to whose share the productions of these arts fall. A too great disproportion among the citizens weakens any state. Every person, if possible, ought to enjoy the fruits of his labour, in a full possession of all the necessaries, and many of the conveniencies of life. No one can doubt, but such an equality is most suitable to human nature, and diminishes much less from the *happiness* of the rich than it adds to that of the poor. It also augments the *power of the state*, and makes any extraordinary taxes or impositions be paid with more cheerfulness. Where the riches are engrossed by a few, these must contribute very largely to the supplying of the public necessities. But when the riches are dispersed among multitudes, the burthen feels light on every shoulder, and the taxes make not a very sensible difference on any one's way of living.⁴⁹

O luxo, em Hume, ao contrário de em Rousseau, por exemplo, não degenera nem torna o homem leniente, mas o põe em exercício e abre oportunidades para o cultivo: de terras, do espírito, das artes, das ciências. Pelo contrário, mesmo quando o luxo pode ser considerado *vicioso* por ser desmedido, ainda assim Hume afirma que ele é preferível à preguiça, indolência e desocupação. Neste trecho, após Hume acusar Mandeville de afirmar que os *vícios* sejam meras invenções dos políticos para agradar ao público, mas assegure em seguida que os *vícios* são vantajosos para o interesse público, ele expõe seu ponto de vista, no qual defende que o luxo pode produzir efeitos maléficos, mas é preferível a *vícios* como a preguiça e a desocupação (que seria quando as mãos *supérfluas* não são postas em emprego), que não produzem bem algum, privado ou público:

⁴⁹ Idem, *ibid*, p. 265

Luxury, when excessive, is the source of many ills; but is in general preferable to sloth and idleness, which would commonly succeed in its place, and are more hurtful both to private persons and to the public. When sloth reigns, a mean uncultivated way of life prevails amongst individuals, without society, without enjoyment. And if the sovereign, in such a situation, demands the service of his subjects, the labour of the state suffices only to furnish the necessaries of life to the labourers, and can afford nothing to those who are employed in the public service.⁵⁰

Mas o luxo, mesmo quando vicioso, pode ser fonte de benefícios, pois é contrabalançado por outras virtudes e efeitos, posto que o estímulo que produz na cadeia econômica emprega e alimenta aqueles que trabalham para atendê-lo. Neste sentido Hume vai no sentido dos que defendem o papel estimulante da atividade econômica proporcionado pelas artes e pelo refinamento, contra os moralistas que pregam a frugalidade ou a extinção do *supérfluo* a fim de satisfazer *necessidades* não atendidas – discurso que vemos reaparecer em demandas como “Queremos escolas padrão Fifa”, onde se opunha a realização da Copa e das Olimpíadas no Brasil à ampliação de serviços públicos de educação e saúde; ou quando se justificam cortes no financiamento da cultura, da manutenção de museus e mesmo da pesquisa e do ensino superior como se fossem “luxos” que não podem ser mantidos pois retirariam recursos das atividades de subsistência. Esta contraposição, além de ser demagógica, é falsa, nos dirá Hume, pois o luxo emprega o excedente que de outra forma não seria posto em ação:

Let us consider what we call vicious luxury. No gratification, however sensual, can of itself be esteemed vicious. A gratification is only vicious, when it engrosses all a man's expence, and leaves no ability for such acts of duty and generosity as are required by his situation and fortune. Suppose, that he correct the vice, and employ part of his expence in the education of his children, in the support of his friends, and in relieving the poor; would any prejudice result to society? On the contrary, the same consumption would arise; and that labour, which, at present, is employed only in producing a slender gratification to one man, would relieve the necessitous, and bestow satisfaction on hundreds. The same care and toil that raise a dish of peas at CHRISTMAS, would give bread to a whole family during six months. To say, that, without a vicious luxury, the labour would not have been employed at all, is only to say, that there is some other defect in human nature, such as indolence, selfishness, inattention to others, for which luxury, in some measure, provides a remedy; as one poison may be an antidote to another. But virtue, like wholesome food, is better than poisons, however corrected.⁵¹

⁵⁰ Idem, *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 280

⁵¹ Idem, *ibid*, p. 279

Parece claro que Hume expressa a posição de uma burguesia ascendente, que não reúne ainda as condições para vencer a nobreza e assumir por conta própria o comando da sociedade; apóia-se no soberano enquanto autoridade capaz de concentrar o conjunto das energias sociais e influenciar sobre seus rumos, mas com a condição de que não seja uma autoridade absoluta e arbitrária. Em vez disso, deveria permitir o livre desenvolvimento dos indivíduos com base em suas paixões, mesmo as menos recomendáveis como a *luxúria* e a *vaidade*, capazes de estimular de tal forma o desejo pelo luxo que o comércio se expandiria às nações estrangeiras a fim de adquirir novas variedades de *superfluos*:

[...] men become acquainted with the *pleasures* of luxury and the *profits* of commerce; and their *delicacy* and *industry*, being once awakened, carry them on to farther improvements, in every branch of domestic as well as foreign trade. And this perhaps is the chief advantage which arises from a commerce with strangers. It rouses men from their indolence; and presenting the gayer and more opulent part of the nation with objects of luxury, which they never before dreamed of, raises in them a desire of a more splendid way of life than what their ancestors enjoyed. At the same time, the few merchants, who possess the secret of this importation and exportation, make great profits; and becoming rivals in wealth to the ancient nobility, tempt other adventurers to become their rivals in commerce. Imitation soon diffuses all those arts; while domestic manufactures emulate the foreign in their improvements, and work up every home commodity to the utmost perfection of which it is susceptible. Their own steel and iron, in such laborious hands, become equal to the gold and rubies of the INDIES.⁵²

A classe dos mercadores, a burguesia emergente, era até mesmo considerada um esteio contra a tirania da antiga nobreza dos proprietários de terras, sempre prontos a agir de forma despótica contra a população:

But where luxury nourishes commerce and industry, the peasants, by a proper cultivation of the land, become rich and independent; while the tradesmen and merchants acquire a share of the property, and draw authority and consideration to that middling rank of men, who are the best and firmest basis of public liberty. These submit not to slavery, like the peasants, from poverty and meanness of spirit; and having no hopes of tyrannizing over others, like the barons, they are not tempted, for the sake of that gratification, to submit to the tyranny of their sovereign. They covet equal laws, which may secure their property, and preserve them from monarchical, as well as aristocratical tyranny.⁵³

⁵² Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 264

⁵³ Idem, *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 277

O soberano, restrito por leis que dão segurança à propriedade dos súditos, deve obedecê-las não por serem imposições arbitrárias ou deduções de princípios abstratos e inatos, mas por serem a expressão da natureza humana, contra a qual não é proveitoso lutar. É assim que diz que "Sovereigns must take mankind as they find them, and cannot pretend to introduce any violent change in their principles and ways of thinking".⁵⁴ O que não exclui que em outras sociedades, como na França da época, que tomou o rumo do absolutismo, se tente fazer o oposto:

[...] the less natural any set of principles are, which support a particular society, the more difficulty will a legislator meet with in raising and cultivating them. It is his best policy to comply with the common bent of mankind, and give it all the improvements of which it is susceptible. Now, according to the most natural course of things, industry and arts and trade encrease the power of the sovereign as well as the happiness of the subjects; and that policy is violent, which aggrandizes the public by the poverty of individuals.⁵⁵

Com efeito, a prescrição dos fisiocratas de que os impostos deviam recair sobre o setor produtivo, que segundo eles era o dos trabalhadores agrícolas, levou a uma carga tributária que terminou por deflagrar a Revolução Francesa. Antes disto e contra os fisiocratas, Hume defendia que "the most pernicious of all taxes are the arbitrary", uma vez que, fruto da tirania do soberano e contrária à "inclinação natural humana" e ao "curso natural das coisas", punia a indústria e favorecia a desigualdade.⁵⁶ Sua reflexão, quando comparada a de pensadores mais radicais, expressa os interesses de uma classe que parece defender valores conservadores, como a Monarquia e a propriedade, mas avança lentamente ganhando posição e prestígio na sociedade, e o faz alegando a observância da Natureza e exibindo em seu favor o aumento geral de conforto e civilização que é capaz de proporcionar, quando deixada por si mesma. Hume encontra-se, a esse respeito, num interessante ponto médio entre Mandeville, Maquiavel e Smith: sua reflexão econômica é complacente com certos "vícios", admite a figura do soberano na medida em que confere uma política unificada ao todo da sociedade e garante seu funcionamento regular, e reclama a importância de deixar aos indivíduos o governo (ainda que temporário) de suas paixões e riquezas.

Já dissemos que Hume não propõe uma teoria do valor, ou seja, não estabelece um critério que permita comparar e mensurar a riqueza das sociedades, em termos que

⁵⁴ Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 260

⁵⁵ Idem, *ibid*, p. 260

⁵⁶ Idem, *Of taxes*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 345

não a própria moeda (ou seja, uma simples teoria de preços). Mas ele entende que uma sociedade com maior abundância de bens é uma sociedade mais feliz, pois é uma sociedade onde há mais percepção da “utilidade”. Aqui, nos Ensaios, estão postos os elementos que serão apropriados depois por outros em uma teoria do “valor de uso”, e é possível ver a articulação suas reflexões econômicas com seu modo de entender a natureza humana como motivada por sentimentos. Embora a tradição neoclássica construa sua teoria do valor numa abordagem que se afasta do sentimentalismo e entende a *utilidade* como uma propriedade percebida pela razão, a intuição humeana que entende o comportamento humano como fundado nas emoções seria retomada depois na Economia por Keynes, que era um emotivista. Importa para Keynes entender as motivações humanas que levam os agentes econômicos a tomar decisões de modo que se expressem coletivamente como agregados econômicos, e estas motivações possuem um fundo emocional. Em sua análise do investimento, por exemplo, Keynes considera o comportamento dos investidores a fim de determinar como elementos como *confiança*, *insegurança* e *espectativa quanto ao futuro* influenciam nas decisões dos proprietários de manter, aumentar ou diminuir o grau de investimento (e conseqüentemente o nível de atividade econômica sob encargo da iniciativa privada, e por derivação, o nível de gastos públicos que deve ser feito para complementá-los a fim de manter o nível geral da produção num patamar pretendido), de modo que suas equações de cálculo do Produto Interno e do Investimento sempre incluem uma variável destinada à subjetividade. Sua teoria econômica incorpora, então, um elemento insuprimível que se mantém no âmbito do imponderável. Imponderável porque derivado das emoções, e insuprimível porque enquanto o que caracterizaria as decisões do Governo é o planejamento macroeconômico fundado na razão, as decisões abrigadas sob o agregado Investimento são o somatório das escolhas individuais de cada capitalista segundo sua própria percepção do desempenho geral da economia. O keynesianismo precisa assim encontrar um ajuste entre a atuação planificadora do Estado e o caráter “anárquico” do Mercado. O lugar das paixões e dos sentimentos também é muito perceptível e cumpre grande papel nos ramos da Economia que estudam o mercado de ações, por exemplo, em que o comportamento subjetivo e o “efeito manada” (em que os investidores tendem a acompanhar uma movimentação brusca de alta ou queda dos ativos) podem produzir efeitos tão catastróficos quanto inesperados e instantâneos.

Assim, Hume não chega a propor uma teoria do “valor utilidade”, como veremos depois nos neoclássicos. A inspiração destes vem de Bentham, que entende a vida em termos de “quantidades” de utilidade que podem ser mensurados entre si e o homem pode ser descrito então como um ser que escolhe por meio da razão entre alternativas que lhe dão a maior utilidade. Mas em Hume a razão não tem este papel de núcleo ordenador da vida, permanecendo como uma faculdade calculadora auxiliar, enquanto as paixões que movem o homem seguem um curso que é tão racional quanto podemos dizer que uma pedra cai por ser racional que caia, ou que uma bolsa com moedas de ouro não comece a voar. Com efeito, este é o segredo da reflexão econômica de Hume, que mescla Economa, Política e Moral: é que para ele não há uma real distinção entre filosofia teórica e filosofia prática. O homem é tão regular quanto uma bola de bilhar; o caráter do carcereiro é tão inflexível quanto uma barra de ferro. É possível continuar a falar em “livre arbítrio”? Sim, tanto quanto uma mesma quantidade de ópio pode ora acalmar, ora matar. O que vemos na filosofia de Hume é a unificação do Universo e a ruptura com as divisões tradicionais da Filosofia, de forma que uma quantidade mínima de princípios expliquem o máximo de fenômenos. E assim, sua alegação de que trata e ensaia sobre a natureza humana é na verdade enganadora: ele fala de toda a Natureza:

Por que os filósofos inferem com a máxima certeza que a Lua é mantida em sua órbita pela mesma força de gravidade que faz cair os corpos próximos à superfície da Terra, senão pelo fato de que esses efeitos, uma vez calculados, se mostram similares e equivalentes? Não deveria este argumento trazer, nas investigações morais, uma convicção tão forte como a que se produz nas investigações acerca da natureza?⁵⁷

Não surpreende que em diversos momentos o vemos alegar que sua filosofia seria capaz de reconciliar todos os filósofos, se estes admitissem pequenas mudanças nos significados dos termos. O que Hume propõe, então, é uma profunda mudança semântica que (acredita ele) seria assumida por todos de modo quase indolor, porque preserva as sintaxes.

Nossa pesquisa encontra, na reflexão econômica de Hume, um momento interessante em que sua filosofia parece estar mobilizada em conjunto, cada parte reclamando unidade com o todo. No desenho do Tratado, a reflexão de Hume aparece dividida em três partes, uma sobre o *entendimento*, outra sobre as *paixões* e uma terceira sobre a *moral*. Nas Investigações, temos apenas duas partes: a primeira sobre o

⁵⁷ Idem, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 306

entendimento e a segunda sobre os *princípios da moral*, ou seja, sobre as *paixões*. Com efeito, os temas abordados nesta segunda parte recobrem o livro II do Tratado, e as considerações acerca da *moral* aparecem como apêndices, e a natureza dos temas abrigados ali (justiça, propriedade, governo, leis, virtudes e vícios relacionados ao cumprimento de acordos e promessas) são retomados em sua obra intitulada Ensaios morais, políticos e literários. Porém, um problema permanece a ser solucionado: o da “falácia naturalista”. Se por um lado Hume uniformiza a Natureza e torna todas as ciências em regularidades prováveis, mas nunca necessárias, e isto permite falarmos de economia prescritivamente; por outro a impossibilidade de derivar o “dever ser” do “ser” parece ser um obstáculo ao planejamento e à política econômica. Ademais, a “falácia naturalista” surge como o resultado da crítica à substância e à causalidade (em especial à causa final), e portanto é incontornável na arquitetura de seu pensamento. Nossa pesquisa a partir deste momento passa, então, à consideração sobre a possibilidade de conciliar estas duas demandas: a de prescrever como “devem ser” as ações dos agentes econômicos (famílias, empresas, Governo, capital); e a de manter fora do conjunto do que admitimos como “conhecimento” tudo aquilo que não pode ser senão ficção (substância, causalidade, desígnio).

II. EMPIRISMO E NATUREZA HUMANA

Já adiantamos muitos elementos acerca da conexão entre a reflexão econômica de Hume e o espírito geral de seu Empirismo. É importante reunir alguns deles a fim de mostrar mais claramente esta conexão, refletir sobre certos desenvolvimentos no pensamento econômico posterior, e considerar a forma como Hume resolve certos impasses resultantes do conflito entre o caráter geral de seu pensamento, que procura uniformizar e unificar as divisões tradicionais da Filosofia, e da sua premissa mais central e que ele (ao contrário de Condillac, por exemplo) se recusa a abandonar: a de que tudo que ocorre na mente tem que ter origem nos sentidos, ou seja, o *princípio empirista*.

Em seus escritos de economia, mostramos de que modo a noção de *utilidade* aparece como central para a atividade humana: sua discussão sobre o *luxo* enquanto supérfluo, não necessário, excedente, e nos efeitos que a presença desse excedente produz na História humana, liberando braços do trabalho de subsistência a fim de se dedicar ao trabalho improdutivo, terminam por colocar a humanidade em marcha de progresso rumo à complexificação e refinamento, e até mesmo à descoberta de novas *virtudes* e faculdades do espírito. É a procura pela *utilidade* que aciona a frivolidade, a vaidade, a futilidade, e por meio também destas, a indústria humana, em direção ao enriquecimento geral, muito mais que os discursos morais dirigidos às inclinações marciais ou ao amor ao bem público.

Could we convert a city into a kind of fortified camp, and infuse into each breast so martial a genius, and such a passion for public good, as to make every one willing to undergo the greatest hardships for the sake of the public; these affections might now, as in ancient times, prove alone a sufficient spur to industry, and support the community. It would then be advantageous, as in camps, to banish all arts and luxury; and, by restrictions on equipage and tables, make the provisions and forage last longer than if the army were loaded with a number of superfluous retainers. But these principles are too disinterested and too difficult to support, it is requisite to govern men by other passions, and animate them with a spirit of avarice and industry, art and luxury.⁵⁸

Diz-nos Hume que o homem, sem o desejo pelo supérfluo, reduz sua carga de trabalho ao mínimo necessário e assim se torna ignorante, grosseiro e inábil. Fica indolente e não

⁵⁸ Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 262

aproveita no cultivo as terras em sua totalidade, deixando “incultos” o mundo e a si mesmo. Pela via oposta, quando o excedente é deixado aos seus produtores, em vez de canalizado para a manutenção de exércitos, como Hume entendia ser a regra nas sociedades antigas, o que se vê é o progresso generalizado que desperta mais e mais a delicadeza e indústria humanas. Faço aqui a ressalva que em Hume não há uma “teoria da exploração”, já que para ele, assim como para os fisiocratas, a verdadeira fonte de produção é a Natureza, e não o trabalho humano, que só transforma os bens sem criar nada novo, do nada.

Mas também já vimos que em sua reflexão moral o *útil* é “percebido” como útil, o que nos adverte que Hume não é um realista moral, como Condillac. É por isso que Hume atribui um caráter subjetivo à felicidade, pois cada um sente prazer e desprazer de maneira própria (em que pese o fato de que a natureza humana é compartilhada e que os valores e costumes são adquiridos), o que lhe permite ao mesmo tempo defender que devemos buscar a redução da desigualdade entre pobres e ricos, pois todos numa sociedade civilizada devem ter as necessidades satisfeitas e a garantia de acesso a algum luxo. E isto é possível porque o homem acostumado ao luxo produz mais espontaneamente, e aceita melhor se parte do excedente lhe é retirado pelo Estado, que pode usá-lo para os propósitos do soberano pouco preocupado com o engrandecimento direto do público e seu acesso ao luxo privado, como a manutenção de exércitos e armadas (não recomendável por Hume), ou usá-lo para o alcance de estados de maior “felicidade”, delicadeza e refinamento das artes e do comércio, por meio da distribuição da riqueza entre os mais pobres, já que assevera Hume que tal distribuição aumenta muito a “felicidade” percebida entre os pobres, e diminui pouco a “felicidade” percebida pelos ricos.

Muito diferente é a opinião de Bentham, que pensa a *utilidade* como quantidades objetivas que podem ser somadas e subtraídas a fim de decidir que ações tomar e quais políticas públicas por em prática. As decisões morais e políticas seriam todas equiparáveis como “quantidades de prazer”, pouco importando qualquer outra consideração externa, uma vez que a Moral é entendida como a busca pela felicidade, e esta é identificada ao *prazer*. Seu utilitarismo, fortemente atacado pelos moralistas de outras tradições filosóficas por ser simplório e grosseiro, escandalizados pela redução do Bem ao *prazer*, foi aperfeiçoado por Mill, que introduziu diferenças qualitativas entre os prazeres, distinguindo os prazeres “do espírito”, por exemplo, como prazeres mais “elevados” e preferíveis aos “do corpo”. A *utilidade* seria retomada por muitos outros

economistas clássicos, como Nassau Senior e Frédéric Bastiat, até sofrer uma “conversão marginalista” por Jevons, Menger e Walras, tornando-se o núcleo das doutrinas dominantes no pensamento econômico “mainstream”. Para estes pensadores, identificados como neoclássicos ou neoliberais, a *utilidade* não devia ser tomada como uma grandeza em sua totalidade apenas, mas principalmente em função de seu aspecto *marginal*, ou seja, do quanto de acréscimo em *utilidade* é obtido quando incrementos (ou decrementos) unitários, marginais, são feitos em algum fenômeno econômico. Por exemplo, qual o acréscimo de *utilidade* que é produzido quando se diminui o preço de uma mercadoria em 1 real? E em que medida esta *utilidade* aumenta em taxas crescentes, constantes ou decrescentes, em função da magnitude do preço? Segundo estas considerações, um saco de feijão possui uma *taxa de utilidade marginal* maior que a de um carro, que por sua vez é maior que a de um avião. A economia neoclássica passa desta maneira a elaborar políticas em função de produzir o melhor nível de atividade econômica capaz de maximizar todas as *utilidades* em função de suas *taxas marginais*, o que, associado à convicção de que o mercado produz este ajuste de maneira mais natural e eficiente que qualquer outra alternativa, implica em prescrições de eliminação de subsídios, barreiras a importações, políticas de preços máximos e mínimos, e qualquer regulamento de proteção de mercados ou direitos como as garantias trabalhistas obtidas na história por duras lutas sindicais. A teoria neoclássica foi progressivamente se afastando até mesmo do utilitarismo de Bentham e Mill, na medida em que deixou de entender a *utilidade* como uma grandeza discreta e mensurável, passando a entendê-la como profundamente subjetiva e relativa, e ao mesmo tempo fazendo uso intensivo de uma maquinaria matemática de cálculo infinitesimal que faz da *utilidade* uma noção abstrata mas objetiva, infinitamente divisível, e perceptível pela razão. É esta ênfase na razão e na matematização o principal elemento retórico usado pelos neoclássicos para afirmar que sua abordagem da Economia é não-retórica, limpa de motivações de classe e de subjetivismos, e portanto é comum ver atrelado a seus trabalhos o epíteto de “Economia Pura”.

Bem se vê que a economia neoclássica está muito distante de Hume. Mas o keynesianismo, outra corrente importante da Economia contemporânea, se vale de todo o aparato teórico-matemático do marginalismo, com a diferença de não aceitar o dogma do ajuste automático do Mercado. Para esta corrente, os agentes econômicos não são plenamente racionais, mas tomam decisões sob a influência de sentimentos e emoções, o que revela outro traço distintivo do keynesianismo, o emotivismo. Por isso o

Mercado, entendido como o agregado das ações de famílias, empresas e indivíduos, não necessariamente é capaz de recuperar o nível ótimo de equilíbrio de preços que ajusta oferta e demanda, maximizando a *utilidade*, e precisa que um agente econômico externo a ele e capaz de agir racionalmente, atue a fim de corrigir as imperfeições. O Mercado agora é pensado como imperfeito, o Estado não pode mais atuar minimamente, e os fenômenos econômicos não são mais entendidos como “puros” de intenções, emoções e motivações políticas. O keynesianismo é uma corrente que reconecta o utilitarismo a uma abordagem sentimentalista, rejeitando o utilitarismo em sua acepção neoclássica, enquanto postura metafísica, realista, mas o admite como postura epistemológica, ou seja, que os sentimentos e a percepção do prazer subjetivo continuam sendo a base dos juízos, inclusive os econômicos.

Por sua vez a vertente marxista também entende a Economia como um terreno perpassado pela dimensão política, onde a luta de classes se expressa e atualiza em preços, taxas, políticas e percentuais de gastos: com fundos sindicais, reforma agrária, financiamento agrícola, integração econômica regional, desenvolvimento, justiça tributária, diminuição de quocientes de desigualdade, de mortalidade, de poluição. Outro traço distintivo, agora mais em relação às outras correntes econômicas, é o fato de rejeitar a redução dos fenômenos econômicos a um conjunto de cálculos racionais, tal como pretende a corrente neoclássica, o que as poria em condição de comensurabilidade e reduziria o marxismo a um mero instrumento de prescrição econômica para bem administrar o capitalismo. Mas para além desta consideração que reclama o lugar das emoções e da política na determinação dos fenômenos econômicos, esta corrente tem pouco que ver com uma economia de inspiração humeana, pois entende o desenrolar histórico como uma dinâmica que não se explica por um impulso de fundo moral, do tipo como vimos na discussão acerca da natureza do *luxo*; nem entende que os agentes desta história sejam os indivíduos atomizados, mas as classes, que se expressam concretamente na luta política real. Mesmo assim a reflexão econômica de Hume parece ser profícua para compreender os diversos reordenamentos operados desde então no interior de tantas tradições.

Vemos assim que o pensamento de Hume sobre a metafísica, sobre o que existe objetivamente e como conhecemos e julgamos subjetivamente o que a mente percebe pelos sentidos tem grande repercussão em sua teoria econômica e, pode-se argumentar, até mesmo nas formulações posteriores do utilitarismo (embora o mais apropriado seja situar Hume entre os “sentimentalistas”, como por exemplo Hutcheson e Smith). Uma

das intuições centrais de nossa reflexão surge exatamente quando consideramos as consequências de sua filosofia, bastante percorridas no que tange à parte “teórica”, estendendo-as à parte “prática”, embora Hume assevere que não vê sentido em manter uma tal separação. A unidade que Hume propõe, efetivada pela Natureza, leva a um conflito latente nesta disciplina que, como sabemos, é a um só tempo descritiva e prescritiva, factual e moral, objetiva e subjetiva. O problema que veremos surgir daí é: como conciliar razão e paixões? A solução humeana, que dá primazia às paixões, ainda que não abraçada pelo utilitarismo econômico posterior, parece descrever mais acuradamente o mundo, embora isto não seja tão alentador como gostaríamos.

1. Empíria e Natureza

O radicalismo do empirismo de Hume pode ser creditado à sua recusa a admitir elementos “a priori” em sua filosofia. Em Hume não há distinção entre “a priori” e “inato”, e como todo conhecimento deve se originar da experiência, antes dela não pode haver conhecimento algum. É por isso que Kant o acusa⁵⁹ de não ter reconhecido uma parte pura na Matemática, o que, se feito, o levaria a admitir uma parte pura também na experiência. Esta observação suscita a ocasião para uma compreensão mais precisa de como Hume entende a diferença entre o “externo” e o “interno”, e sobre dificuldades acerca do que unifica a experiência.

Se entendermos o termo “externo” como relativo ao que ocorre “fora da mente” e que é percebido por ela por meio de *impressões*, o termo “interno” caberá ao que ocorre “dentro da mente” na qualidade de *ideias*. A intenção aqui não é a de pensar na mente como um invólucro com quaisquer características próprias que possam ensejar reflexões sobre condições de possibilidade prévias a qualquer conhecimento, o que trairia completamente o espírito do autor. O que pretendemos é apontar a diferença em relação a outros autores que apresentam uma reflexão sobre termos correlatos. Assim é, quando lemos em Frege a seguinte passagem:

A rigor, esta estimulação do nervo ótico não é dada imediatamente, mas é apenas de uma suposição. Acreditamos que algo independente de nós estimule um nervo e, assim, produza uma impressão sensorial;

⁵⁹ Kant, Immanuel. “Introdução B”, In: *Crítica da Razão Pura*.

mas estritamente falando, vivenciamos apenas o término deste processo que irrompe em nossa consciência. Será que essa impressão sensorial, esta sensação que atribuímos a um estímulo nervoso, não poderia ter também outras causas, assim como o mesmo estímulo nervoso pode originar-se dos mais diferentes modos? Se chamarmos de ideia ao que ocorre em nossa consciência, então o que vivenciamos são ideias, e não suas causas.⁶⁰

Estamos diante de uma tentativa de descrever o conhecimento de uma maneira puramente fisiológica, como a testar uma hipótese de fundamentar o mesmo na experiência sensorial, e o vemos afirmar que: 1 – a experiência de ver uma folha como verde não ocorre no olho, ou mesmo no cérebro, mas na mente; e 2 – dizemos que a impressão da folha é verde, mas a propriedade de ser verde não é da ideia, mas da folha enquanto objeto externo a nós. Assim, aqui há uma diferença profunda entre o conteúdo mental, as impressões e ideias, e os objetos originais externos à mente, de onde elas provêm. O propósito de Frege é desvincular o conteúdo mental, que é pessoal e incomunicável, do significado linguístico das palavras, que é compartilhado, mesmo quando, no exemplo do passeio com seu amigo, a cor vermelha do morango parece indistinta do verde das folhas a um deles em termos “fisiológicos”, já que é daltônico:

Meu companheiro e eu estamos convencidos de que ambos vemos o mesmo prado, mas cada um de nós tem sua impressão sensorial particular do verde. Percebo um morango entre as folhas verdes do morangueiro. Meu companheiro não o percebe; é daltônico. A impressão de cor que ele recebe do morango quase não se distingue da que ele recebe da folha. Pergunta-se, será que meu companheiro vê a folha verde como vermelha, ou será que ele vê o fruto vermelho como verde? Ou será que vê ambas as coisas com uma única cor que eu absolutamente não conheço? Tais perguntas não são passíveis de serem respondidas; a rigor, são desprovidas de sentido. Pois a palavra “vermelho”, quando designa não uma propriedade das coisas mas uma impressão sensorial que pertence a minha consciência, só é aplicável na esfera de minha consciência. Pois é impossível comparar minha impressão sensorial com a de outrem. Para isso seria necessário reunir, em uma mesma consciência, uma impressão sensorial pertencente a uma consciência e uma impressão sensorial pertencente a uma outra consciência.⁶¹

Ora, em Hume, na medida em que a *ideia* é uma “cópia” da impressão, distinta dela apenas por ser mais “fraca”, isto significa dizer que rememorar uma cor é como ver de novo a mesma cor. Pois se entendermos a “fraqueza” da memória como um esmaecimento da cor, isto significa dizer que lembrar de um tom de azul significa

⁶⁰ Frege, Gottlob. *O pensamento. Uma investigação lógica*, p. 30

⁶¹ Idem, *ibid*, p. 24

percebê-lo na mente como outro tom mais tênue que o original; e para o caso de experiências marcantes, talvez mais intenso que o original. No entanto, assumir que a fraqueza das *ideias* em relação às *impressões* não tem que ver com suas qualidades implica em aceitar que em Hume o que ocorre nos sentidos e o que ocorre na mente são idênticos. O problema então passa a ser: como é possível identificar, de duas instâncias, que são a mesma? Sabemos que não há “coisa em si” em Hume, que não há estrutura formal, *transcendental*, e que não é possível recorrer a noções como a de *substância* a fim de unificar a experiência. Fragmentada ao extremo, correríamos o risco de nos ver na condição de Funes, o memorioso⁶², que por ser incapaz de perceber o que há de comum nas várias manifestações do mesmo cachorro, lembra não do mesmo se movendo, mas de infinitos seres distintos aos quais não faz sentido reunir sob um nome só, “cachorro”. Na verdade o mesmo se aplicaria às patas, orelhas, e elementos cada vez menores, ao ponto que não se poderia mais falar em “círculos” e que há coisas “verdes”, mas cada ínfima partícula seria completamente única, e a experiência se converteria numa miríade infundável onde a abstração não teria lugar.

Mas Hume fala expressamente em princípios associativos, em *semelhança*, *contiguidade*, *causalidade*. Não podendo ser “a priori”, mentais ou essenciais, terão que ser “a posteriori”, ou seja, percebidos junto, misturados à experiência. Para tanto ele lança mão da noção de Natureza, de que há uma regularidade, que quando percebida, se impõe à mente e nos faz esperar resultados semelhantes de eventos semelhantes. Isto está presente em seu argumento sobre o fogo ser a *causa* da queimadura: um ser como Adão, com todas as suas faculdades mentais prontas, mas vazias de experiência, não espera que o fogo queime, que *cause* queimaduras, e isto mostra como a causalidade é “aprendida a posteriori”, se entendermos aqui que “aprender” é equivalente a realizar um salto indutivo após o qual passamos a esperar das mesmas circunstâncias o mesmo “resultado usual”. Neste momento é bom lembrar que Hume não se opõe a falar em *causas* e em *efeitos*; o que ele insiste em deixar claro é que estes termos são reorientados para designar regularidades esperadas, em vez de alegações de conhecimento dos *primeiros princípios*. Se não fosse possível falar dos fenômenos como “se houvesse” *causalidade*, não seria possível propor uma ciência. De novo, vemos Hume seguir a inspiração newtoniana que, diante da dificuldade de partir da Metafísica à Filosofia Natural, propõe inverter a “árvore do conhecimento”, começando

⁶² Borges, Jorge Luis. *Ficções*.

dos fenômenos para só depois (se sobrar tempo) chegar ao conhecimento das *últimas causas*. No entanto, é interessante a estratégia que Hume usa para construir sua “prova”: ele sempre nos diz que “todos admitirão que” Adão não poderia esperar que o fogo queima. Este recurso, semelhante à falácia de apelo à maioria, bastante usado por Hume, pretende conduzir o leitor a se colocar em acordo com uma posição sustentada pela maioria, qual seja: uma posição de senso comum, entendida como aquela que se tem “naturalmente”, imediatamente, sem se valer de recursos metafísicos profundos e confusos. Mas se seguirmos as indicações do próprio autor, e lembrarmos que a experiência não esgota o campo do possível, e que o percebido no passado não pode nos dizer como será o futuro, seu naturalismo aparece então como uma espécie de “petição de princípio”, em que os princípios associativos adquiridos da regularidade da Natureza dependem de que essa regularidade seja a própria expressão deles. Sua descrição do mecanismo de constituição do *hábito*, por exemplo, permanece obscura: como explicar que certas experiências, como a da queimadura que sucede à exposição ao fogo, precisa de poucas ocorrências, às vezes apenas uma, para fixar-se; mas experiências como as de jogar na loteria e perder não parecem ser capazes de impedir que alguém passe a vida inteira jogando? A passagem do acúmulo quantitativo de experiências semelhantes a um estado qualitativamente diferente, onde a *crença* se fixa, parece ser tão paradoxal quanto a ultrapassagem da tartaruga por Aquiles; não *sabemos* como ocorre, mas *experimentamos* que ocorre. O ceticismo de Hume, que recomenda que não tentemos estender o conhecimento para além do que lhe é dado conhecer, impõe uma atitude de humildade epistêmica, ao mesmo tempo em que deixa perguntas sem resposta, mas nos exime da tarefa de respondê-las.

Talvez esta dificuldade pudesse ser resolvida por meio de uma estratégia de tipo cartesiano, que diferencia entre a “ordem do ser” e a “ordem do conhecimento”: a Natureza seria de fato ordenada por tais princípios, e a mente só seria capaz de conhecê-los apenas pelo contato “a posteriori” com a experiência. Mas neste caso estaríamos de volta a um essencialismo, e indo muito além do que Hume admite ser possível falar com propriedade. Por isso é interessante retomar a inspiração de uma análise⁶³ do problema do “tom ausente de azul” a fim de perceber que a armação do suposto problema tem como requisito uma ordenação regular, prévia, da experiência. Só é possível entender como plausível que um tom se faça ausente à mente por suposição de que os tons de

⁶³ Salles, João Carlos. “A confissão de Hume”, In: *O retrato do vermelho e outros ensaios*.

azul são correlatos aos tons de outra cor da qual se conhece, senão todos os tons, mais tons que os de azul. Assim, a mente poderia perceber a “falta” de um tom de azul que preenchesse essa lacuna, “experimentada” antes que a experiência do próprio tom ausente (e por isso, ausente). Já vemos que isto não pode ter lugar na filosofia humeana, e que portanto a mente jamais perceberia ausências, mas transitaria sem dificuldades de tom a tom, pois a gradação, fundada na *semelhança* das impressões, foi informada pela experiência. E assim, não poderia haver percepção de ausência. Mais uma vez, a mente não pode “conhecer a priori” o que não experimentou.

Mas esta descrição da relação de prioridade entre *experiência* e *conhecimento* toma ainda outro sentido quando transposta para a reflexão moral. Porque teremos que pensar que aqui também ocorre algo análogo ao “tom ausente de azul”, mas em relação às leis, legislações e costumes. Que, diante de supostas lacunas na legislação vigente, em vez de se darem conta da ausência empírica e contingente ao mesmo tempo em que se revela uma “lei moral” abstrata e *transcendental*, as pessoas simplesmente agiriam de forma aleatória, aí neste terreno sem lei prévia, sem acordos, sem História. Para ilustrar, recorro a um ocorrido recentemente relatado. Uma pessoa que trabalhava no setor de cobrança de dívidas atrasadas numa grande empresa percebeu que após um tempo a empresa desistia dos inadimplentes, e amortizava suas dívidas como perdas contábeis. Sabendo que os títulos não seriam mais cobrados pela empresa, tal pessoa passava então a contatar os devedores por conta própria, de forma mais pessoal e direta, e com isso conseguia recuperar muito das dívidas, que ficava para si. Tal procedimento funcionou até que um dia um dos devedores retornou para uma nova compra e descobriu que pagara mas não havia sido retirado do cadastro de inadimplentes, pois para tanto o valor de seu pagamento teria que ser lançado na receita da empresa, que já havia desistido da cobrança e bloqueado o acesso ao cadastro. A pessoa foi demitida, embora estivesse cobrando a dívida de quem de fato devia pagar, e ficando com valores cujo dono original já tinha renunciado receber. Suponhamos que não haja legislação sobre isso, nem regulamentação interna da empresa. Ou que haja! Existe um princípio jurídico que diz: “A ninguém é dado alegar o desconhecimento da lei”; mas este princípio tem a finalidade de impedir que se alegue inocência por ignorância da lei, o que tornaria o código penal inaplicável. O fato é que o grosso da população desconhece a maioria das leis (daí a necessidade de advogados), e o treinamento desigual dos indivíduos nesta área leva a percepções diferentes da legislação, coisa que não ocorreria se nossos códigos e leis derivassem todos de uma “lei moral” da qual todos pudessem derivá-los

racionalmente. O que queremos então com este exemplo, montado à semelhança do “tom ausente de azul”? Mostrar a diferença entre o que pensamos que seria a experiência, mas que só faz sentido pensá-la assim se ela obedecesse a um “ordenamento prévio”; e o que ela teria que ser, se aceitarmos que todo ordenamento é “construído” a posteriori, a partir dos dados da própria experiência. E mostrar que a reflexão de que nossa experiência com cores pode ser lacunar tem um sabor de curiosidade filosófica, mas quando a reflexão passa ao campo moral, as conclusões não parecem tão inócuas. Aqui, trataria-se de uma “lacuna”, um “tom ausente” da legalidade, da moralidade, onde a falta de uma regularidade prévia deixa ao encargo de cada um agir como bem entender, como Adão, que diante do fogo pela primeira vez podia esperar qualquer consequência, ou nenhuma. Enquanto nos mantivermos dentro de um modo humeano de compreensão, acreditar que alguma regularidade podia ser evocada de outra área mais “detalhada” do Direito a fim de “imaginar” que deve haver o crime de falsidade ideológica é análogo a remontar a *ficção* da simetria prévia da cor azul a outra cor; e recorrer a alguma sensação difusa de reprovação ou incorreção da conduta por si mesma é retornar à estratégia de que “todos concordarão que...”.

Esta descrição da moralidade em termos estritamente empiristas tem algumas consequências. Em primeiro lugar ela permite uma certa aproximação com Mandeville, na medida em que entende as condutas como despossuídas de um valor moral determinado, “a priori”, mas aceitas ou rejeitadas segundo uma regularidade percebida nos costumes e padrões socialmente vigentes. Hume é certamente um homem do refinamento e dos valores mais elevados, mas creio que ele admitiria prontamente que chamamos estes valores de refinados e elevados por conta de sua regularidade, em harmonia com tanto quanto há de regular na natureza humana, e não por qualquer caráter intrínseco que os façam preferíveis em si mesmos a outros rejeitáveis em si mesmos. A aproximação a Mandeville é superficial, pois enquanto este propõe que o vício pode se tornar o fundamento da moralidade da comunidade, o que Hume rejeita é a própria possibilidade de falar em virtude e vício de modo essencial.

A segunda consequência é que esta rejeição ao essencialismo moral e a uma estrutura subjetiva “a priori” da moralidade tornam a moralidade humeana mais cética em relação ao espírito geral do Iluminismo quanto ao aprimoramento moral da humanidade. Mais uma vez, não tão descrente como no Rousseau do Segundo Discurso, mas certamente menos confiante que um Kant. Com efeito, Hume nos lembra que os excessos da razão (em especial os excessos “criativos” da imaginação quando junta e

separa sem estar amparada pelo que informa a experiência) podem conduzir a humanidade à Escolástica, ao obscurantismo, ao fanatismo. Ele não iria presenciar a Revolução Francesa e seus desdobramentos, mas a lembrança do passado medieval e das guerras religiosas que sacudiram a Inglaterra e a Europa eram-lhe muito presentes. Nunca é demais lembrar que sua ideia de *regularidade* da Natureza (aqui em particular a natureza humana, que se expressa na História) não exclui que nossas crenças e expectativas sejam frustradas a qualquer momento. A percepção de regularidade, em Hume, não aumenta nossa certeza sobre a Natureza; apenas fortalece nossas crenças nela. Crenças estas que podem ser desfeitas a qualquer momento já que a Natureza não está “a priori” obrigada a seguir sempre numa mesma ordem.

A terceira consequência nos leva a um resultado talvez de maior alcance quanto à apreciação da relação entre ciência e moral, tal como viemos tratando em sua Economia: a impossibilidade de passar de enunciados factuais a enunciados morais. Isto significa que discursos factuais, descritivos, não são suficientes para resolver, aconselhar, convencer acerca de questões morais. No exemplo oferecido, não haveria discurso racional capaz de “mostrar” qual atitude é a atitude correta a tomar, já que as condutas morais são definidas em função de regularidades percebidas pelo sentimento da *simpatia*. E o fato de se tratarem de circunstâncias em que faltam experiências prévias ou casos antecedentes, o que temos é que cada um age como pensa ser melhor. A ruptura com o Iluminismo aqui se faz mais evidente e se Hume estivesse certo, deveríamos esperar ver com frequência que sentimentos, paixões e motivações afetivas como orientações de classe suplantam em geral a razão: ver que os comentaristas econômicos de orientação neoliberal reapresentassem o mesmo receituário poucos meses após as sucessivas crises globais e após arrefecida a memória geral do fracasso de suas previsões, em vez de as abandonarem por terem sido refutadas pelo desenrolar dos fatos; deveríamos também esperar que a humanidade apresentasse ciclos históricos onde o obscurantismo e o antiintelectualismo ressurgissem de tempos em tempos, em vez de constatarmos um progresso inabalável em direção ao esclarecimento universal. A razão seria pouco eficaz (ou menos eficaz do que gostaríamos) em Política, e as pessoas decidiriam questões de fundo moral com base em vinculações sentimentais em grande medida indiferentes à razão. Mas esta divisão entre razão e sentimento, entre fato e valor, tomará sua expressão maior na consideração da “falácia naturalista”, que trataremos mais adiante.

2. A natureza humana

A filosofia de Hume se constrói num movimento contrário ao essencialismo aristotélico, por um lado, mas também ao psicologismo de extração cartesiana. Sua rejeição ao cartesianismo ne insere no que Malherbe entende como a “crítica da evidência” operada no século XVIII. E por evidência, começa pela referência ao movimento feito por Newton de passar da “dedução” a partir das *primeiras causas*, à “indução” produzida a partir dos *efeitos* ou *fenômenos*, rejeitando a matematização ao modo cartesiano:

Aristote distinguait diverses espèces qualitatives de mouvement, ordonnées selon une plus ou moins grande perfection d'être; la physique nouvelle ne connaît qu'un seul type de mouvement: le déplacement dans un espace homogène. Ainsi la science de la physique expérimente du général mathématique, elle ignore le particulier. C'est pourquoi le vieux problème de l'induction aristotélicienne disparaît. La généralisation n'est pas une vertu du particulier, qui inciterait à la comparaison; elle n'est pas non plus une violence faite au donné; elle est constitutive de l'apparence des phénomènes. S'exprime en elle la légalité du mesurable, valant universellement pour tous les phénomènes, si dissemblables qu'ils puissent être, réunissant le ciel et la terre, les révolutions astronomiques et la chute des corps. Il n'y a pas à chercher de qualité commune dans le particulier. L'induction moderne pose bien la question du statut de la généralité, informée par la nécessité mathématique, mais en bloc, si l'on peut dire: comment la langage mathématique peut-il s'appliquer à la réalité physique? Ce qui ne remet aucunement en cause l'exigence de précision. On objectera à juste titre que Newton déclare également: “Bien que la preuve tirée par induction des expérimentations et des observations ne soit pas une démonstration des conclusions générales, cependant elle est le meilleur moyen de prouver ce que la nature des choses admet, et peut-être considérée como d'autant plus forte que l'induction est plus générale”.

O esforço cartesiano de buscar uma fonte segura a partir da qual se pudesse fundar o conhecimento, ainda que se construísse em oposição a um certo aristotelismo medieval (um tomismo, talvez?), acabou por adotar o mesmo caminho de, a partir de uma certeza indubitável inicial, extrair outras certezas ou verdades; a diferença é que agora o Sujeito deslocava Deus do lugar de certeza central. Com efeito, o primeiro movimento de Descartes nas *Meditações* é o de rejeitar as informações adquiridas pelos sentidos como

fontes seguras de conhecimento. Sua filosofia nega o corpo, ao afirmar que aquilo que sou é antes espírito, e passa então a se constituir numa psicologia primeira, ao passo que os dados da experiência se convertem em fonte de engano e imprecisão. Quase que o exato oposto do que pretende Hume.

Um dos temas centrais na reflexão de Hume é o tratamento que ele dispensa à causalidade. Sua análise da causalidade, por exemplo no experimento das bolas de bilhar, tem o objetivo de examinar se podemos legitimamente falar em *causa* e em *efeito*, entendendo que há uma ligação interna entre eles, ou seja, que um não pode ocorrer sem que o outro também ocorra. Assim, toda *causa* produzirá seu *efeito*, e todo *efeito* só pode ser por ter tido sua *causa*. A análise de Hume parte de uma compreensão essencialista, substancialista, e logo passa a considerar as características do que entendemos por *substância*: é aquilo que “está por baixo” dos fenômenos, do que é aparente e contingente, acidental, do que é percebido pelos sentidos. Assim, o que é necessário é inacessível aos sentidos, e o que é acessível, por ser acidental, não guarda traços que sirvam de indício da suposta necessidade subjacente. Dirá Hume:

Para ajudar a memória do leitor, vou resumi-las brevemente. Nenhuma questão de fato pode ser provada senão a partir de sua causa ou de seu efeito. Nada pode ser conhecido como sendo causa de outra coisa senão pela experiência. Não podemos apresentar razão alguma para estender ao futuro nossa experiência do passado; mas somos inteiramente determinados pelo costume quando concebemos um efeito seguindo-se a sua causa habitual. Mas também cremos que um efeito se segue, ao mesmo tempo que o concebemos. Tal crença não acrescenta nenhuma ideia nova à concepção. Apenas modifica a maneira de conceber e produz uma diferença para a sensibilidade ou sentimento. A crença, portanto, em todas as questões de fato brota apenas do costume, e é uma ideia concebida de um *modo* peculiar.⁶⁴

Donde se compreende que não é possível falar da *causalidade* senão como uma ficção do entendimento, decorrente do *hábito*. A observância do princípio empirista implica na suspeição de todas as noções não derivadas da empiria, seja por derivação direta, como no caso das *impressões simples*, seja por composição destas em noções complexas. Hume alerta para a possibilidade das combinações resultarem em *ficções* como as ideias de sereia ou de centauro, mas que dizer então das ideias que não decorrem de *impressão* alguma, como as ideias de *causalidade* e *substância*? Numa outra passagem Hume afirma:

⁶⁴ Hume, David. *Resumo de um Tratado da natureza humana*, p. 81

Não é algo que a razão enxergue na causa que nos faz *inferir* o efeito. Tal inferência, se fosse possível, equivaleria a uma demonstração, fundada meramente na comparação de ideias. Mas nenhuma inferência de causa e efeito equivale a uma demonstração. Disto temos uma prova evidente. A mente sempre pode *conceber* qualquer efeito seguindo-se a qualquer causa e, na verdade, qualquer acontecimento seguindo-se a outro. O que quer que *concebamos* é possível, ao menos num sentido metafísico, mas onde ocorre uma demonstração, o contrário é impossível, e implica contradição. Não há nenhuma demonstração, pois, para qualquer conjunção de causa e efeito.⁶⁵

Vemos que Hume estabelece uma tensão entre o que é próprio da *inferência* e o que é próprio da *experiência*, o que é passível de *demonstração* e o que é sempre *concebível* que seja de outra forma. Ou seja, o que é próprio às *relações de ideias* por um lado, e o que é próprio às *questões de fato*, por outro. Com esta distinção, Hume retira a *necessidade* não só da experiência, mas também da mente, que funciona mais como uma atividade regida pela imaginação, ligando percepções em função do *hábito*. O resultado então é que o mais seguro, a fim de evitar que a mente, com tal capacidade de ligação, produza *ficções* sem controle, seria procurar garantir que o conhecimento esteja ancorado na experiência adquirida pela sensibilidade. Mas isto pode não ser tão simples assim, como pretendemos explicar a partir de um experimento de pensamento a seguir.

A princípio pensemos em um corpo, digamos, uma barra de ferro, que realiza um movimento retilíneo e move-se de modo uniforme. Ou seja, que suas partes movem-se todas na mesma velocidade, sem o que a barra se fragmentaria, o movimento se interromperia, ou ainda a barra giraria sobre si mesma. Esta provavelmente é a maneira habitual com que pensamos o movimento dos corpos e de suas partes constituintes. Porém, quando um corpo se move circularmente, como um ponteiro de um relógio, o que ocorre é muito diferente: o corpo se move de forma que suas partes mais próximas do vértice movem-se mais lentamente que as partes mais distantes, pois percorrem uma distância muito maior, assim como um corredor que corre pela raia mais externa de uma pista circular, para chegar simultaneamente a outro que vai pela mais interna, tem que correr mais rápido que este. O que parece interessante aqui é que o hábito fornecido pelo movimento retilíneo não antecipa em nada o que realmente ocorre no movimento circular; pelo contrário, a descoberta de que um corpo pode se mover com suas partes movendo-se em velocidades diferentes parece ser totalmente contraintuitiva. E embora

⁶⁵ Idem, *ibid.* p. 61

seja um fato que pode ser confirmado tantas vezes quantas se queira, parece dever-se mais a um raciocínio, a uma *relação de ideias*, que a uma *impressão*.

Mas podemos ir mais adiante, explorando as fronteiras do conhecimento científico contemporâneo, e imaginar como um raciocínio de inspiração humana se desempenharia em cenários onde o recurso ao empírico não pode ser empregado, apenas inferido, mas despeito disso a ciência atual nos autoriza a tentá-lo. Imaginemos que este relógio possui como ponteiros não barras de ferro, mas feixes de luz.⁶⁶ Imaginemos ainda que o relógio se encontra no centro geométrico do Universo, e que seus ponteiros se estendem até a borda do Universo (supomos que o Universo possa ser considerado como esférico, e deixamos de lado qualquer consideração sobre o que seriam estas bordas, e ainda sobre o que está para além destas bordas). Já que se trata de um experimento de pensamento, imaginemos também que o Universo foi “esvaziado”, a fim de que a massa dos corpos celestes não ofereça obstáculos nem distorça a trajetória da luz. A pergunta então é: o que aconteceria com o feixe de luz, na medida que se movesse ao redor do centro para perfazer 360 graus? Precisaria mover-se em velocidade gigantesca na região das bordas, a fim de acompanhar a parte mais próxima do centro: centenas de bilhões de anos-luz por segundo. Mas aqui aparece o paradoxo: “ano-luz” é uma medida de comprimento, e significa o quanto de espaço a luz é capaz de percorrer no vácuo durante um ano. Ou seja, o feixe deveria ser capaz de viajar em segundos o que leva muitos anos para percorrer. Para resolver impasses como este, a Física Einsteiniana fixou como constante a velocidade da luz no vácuo, mas isto então significa que o feixe se “quebraria”, e a parte próxima ao centro faria a volta e chegaria ao ponto inicial em segundos, enquanto a ponta do feixe nas bordas levaria muitíssimo tempo para atingir seu ponto inicial.

O que temos aqui é que a Teoria da Relatividade fixa uma variável (a velocidade da luz no vácuo) a fim de unificar a teoria, mas ao preço de fragmentar a empiria. Agora temos uma Natureza próxima, familiar e de dimensões humanas; e uma Natureza astronômica, estranha e contrária à experiência cotidiana. Contrária, mas não contraditória, vale dizer, afinal a Teoria da Relatividade também se baseia em questões de fatos, como foi o caso recentemente, quando da descoberta da existência de um buraco negro, objeto previsto pela teoria. Temos então a seguinte situação: a empiria

⁶⁶ Este experimento de pensamento foi desenvolvido com o auxílio de um casal de amigos, Rafael (filósofo) e Andressa Maria, (física), que me ajudaram a expandí-lo com conceitos da Física Relativística.

serve de ponto de partida para duas formas de experiência, ainda que o experimento de pensamento proposto não possa nunca ser implementado e portanto suas conclusões se devam a raciocínios; porém tais raciocínios estão devidamente fundamentados na empiria, e o que parece emergir aqui é a dúvida acerca da continuidade e uniformidade da Natureza.

Uma reflexão interessante pode ser buscada em Malherbe, quando alerta para o fato de que a crença na uniformidade da Natureza é isto: uma ligação não entre as coisas, mas uma ligação que se faz no espírito, pois as impressões não são *representações*, ao passo que toda relação é uma *ficção*:

L'apparition de l'idée implique précisément que l'impression se soit évanouie, puisqu'elle en est l'absence. On ne saurait donc les tenir simultanément. Et il est vain d'en appeler à la mémoire, car la conservation du donné suppose cette ressemblance: la mémoire est fidèle, si l'idée peut être la copie de l'impression. Dans ces conditions, la distinction entre les deux classes de perceptions devient insaisissable: en effet l'impression, étant toujours sentie, est un néant de pensée et ne devient présente à celle-ci que dans l'idée; mais cette dernière doit être vérifiée dans le *feeling*, ainsi que le demande le principe d'analyse, et cette vérification suppose qu'elle en soit la copie. [...] L'impression ne représente rien, car il n'y a aucune distance entre elle et l'objet.⁶⁷

Portanto, para Hume, a unidade das *impressões* não se deve a elas mesmas, já que esta unidade pode ser *concebida* de outra forma; tampouco pode ser creditada a uma unidade intrínseca fornecida por qualquer *substância* para aquém dos sentidos. Esta unidade é produzida no espírito, mas não por obra da razão, e sim da *crença*. Este modo de operar do espírito não possui qualquer caráter *transcendental*, portador de uma anterioridade que transfira para o *sujeito* a necessidade que não pôde ser encontrada no mundo; a *crença* é apenas um “modo” peculiar de conceber. Disto não se segue que Hume entenda sua filosofia como uma psicologia em busca de uma unidade cognitiva, um “sujeito de conhecimento”, como em Descartes. Após comparar a proposta humeana à de Malebranche, Locke e Berkeley, Malherbe afirma:

La science de la nature humaine ne consiste donc pas à renvoyer à une expérience subjective ou à un fond anthropologique. Et l'on en méconnaît la radicalité quand on la comprend comme une psychologie. Car celle-ci est installée dans l'évidence de l'esprit: elle sait que l'esprit n'est pas la matière, que le sujet n'est pas l'objet, ni l'idée la chose. Ses connaissances s'adosent toujours à un savoir

⁶⁷ Malherbe, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 102

préalable, qui lui fournit ses premiers principes. Bref, elle n'est pas une science radicale.⁶⁸

Hume deixa clara sua oposição ao cartesianismo e sua doutrina da *substância pensante* como sendo o elemento que, em si mesmo, dá unidade ao pensamento, em uma passagem bastante sintética e densa do *Resumo de um Tratado na Natureza Humana*. Ali o vemos afirmar que:

[...] a alma, até onde somos capazes de concebê-la, não passa de um sistema, ou sucessão de diferentes percepções, as de calor e de frio, amor e ira, pensamentos e sensações, tudo interligado, mas sem nenhuma simplicidade perfeita ou identidade. *Descartes* sustentava que o pensamento é a essência da mente; não este ou aquele pensamento, mas o pensamento em geral: e, portanto, devem ser nossas várias percepções particulares que compõem a mente. Digo *compõem* a mente, e não *pertencem* a ela. A mente não é uma substância na qual as percepções são inerentes. Essa noção é tão ininteligível quanto a *cartesiana*, segundo a qual o pensamento, ou a percepção em geral, é a essência da mente. Não temos nenhuma ideia de substância, de qualquer espécie, uma vez que não temos nenhuma ideia que não derive de alguma impressão, e não temos nenhuma impressão de qualquer substância, seja material ou espiritual. Nada conhecemos além de qualidades particulares e percepções. Como nossa ideia de qualquer corpo, um pêssego, por exemplo, é somente a de um gosto particular, cor, forma, tamanho, consistência, etc. Assim, nossa ideia de mente é apenas a de percepções específicas, sem a noção de nada que chamamos substância, seja simples ou concreta.⁶⁹

A posição de Hume então não se identifica nem com um psicologismo nem com um realismo. Sua descrição do espírito como um “palco” onde se desenrola uma sequência contingente de *percepções* é referida por Malherbe como uma filosofia que não se resolve nem numa psicologia, nem numa lógica:

La science de la nature humaine ne consiste donc pas à renvoyer à une expérience subjective ou à un fond anthropologique. Et l'on en méconnaît la radicalité quand on la comprend comme une psychologie. Car celle-ci est installée dans l'évidence de l'esprit: elle sait que l'esprit n'est pas la matière, que le sujet n'est pas l'objet, ni l'idée la chose. Ses connaissances s'adosent toujours à un savoir préalable, qui lui fournit ses premiers principes. Bref, elle n'est pas une science radicale. Or, la plupart des critiques qu'on adresse à Hume viennent de ce que l'on ne prend pas en compte la radicalité de son dessein. “Le scepticisme de Hume substitue la psychologie à la métaphysique traditionnelle”. S'il a perçu la nécessité de dégager une logique de la science, il l'enracine, pense-t-on, dans une science de l'esprit humain, elle-même soumise à cette logique. Et on lui fera deux reproches essentiels: d'une part, il fait une mauvaise

⁶⁸ Idem, *ibid.* p. 87

⁶⁹ Hume, David. *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*, p. 99

psychologie, parce qu'il la conçoit sur le modèle mécanique des sciences physiques: "Ses défauts sont, pour la plupart, imputables à la psychologie grossièrement mécaniste, à laquelle il tient plus par hypothèse que par argument, et qui, largement pour cette raison, le conduit à des malentendus avec lui-même". Tantôt il s'enferme dans le labyrinthe d'une explication causale visant à produire par le jeu de l'association les idées d'espace et de temps, la croyance causale, l'identité du moi, la transcendance du monde; tantôt, lorsque cette analyse se révèle impuissante, il se rabat sur le terme magique de feeling, qui recouvre toutes les opérations élémentaires de l'esprit. [...] sa doctrine logique de l'induction est pervertie par son recours à un principe obscure de la nature humaine. "La tendance de Hume à substituer l'analyse psychologique à l'analyse logique doit être d'autant plus regrettée, que c'est dans sa logique que son génie brille de la façon la plus éclatante".⁷⁰

Esta interpretação, no entanto, nos parece severa demais, principalmente porque pede a Hume algo que ele não quer e nem pode dar: um desenho claro e preciso da natureza humana. Talvez a percepção de que sua filosofia segue o modelo das ciências físicas (e falha ao fazê-lo) se baseie mais no *Tratado da Natureza Humana*, onde Hume parece estar empenhado em ilustrar cada momento de sua argumentação com análises do jogo de impressões e relações de ideias, como a mostrar o fundamento rigorosamente empírico com que é possível dar conta de toda a experiência humana (e de tudo, na verdade, já que a Natureza é esta regularidade que é percebida pela mente). Neste ponto é iluminador que enfatizemos a diferença entre o *Tratado* e as *Investigações*. É sabido que o *Tratado*, nas palavras de Hume, "veio ao mundo natimorto", enquanto a *Investigação sobre os princípios da Moral* foi considerada por ele a sua melhor obra. Ao mesmo tempo, ele sustentava que a diferença entre esta obra e o livro II do *Tratado* era de "estilo", e não de "matéria". Ou seja, que o conteúdo de seu pensamento continuava fundamentalmente o mesmo, mas que apenas o modo de expô-lo havia mudado. De fato, a existência da publicação do *Resumo de um Tratado da Natureza Humana* sob anonimato revela o esforço de Hume em dar visibilidade a ideias que considerava defensáveis, ao mesmo tempo em que reflete um esforço de sua parte em reformular sua escrita em busca não apenas de mais clareza, como de atingir um certo público. O tema do pensador que escreve de forma agradável e o que escreve de maneira obscura e impenetrável, bem como o do pensador lido pelo grande público e o lido apenas por filósofos muito especializados retorna em seus textos, como no início da *Investigação sobre o entendimento humano* e no ensaio *Of commerce*. Mas partilhamos

⁷⁰ Malherbe, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 87

da posição de Cohon,⁷¹ quando aponta que todo aquele esforço presente no tratamento das *paixões* no *Tratado* para evidenciar o fundo empirista em jogo no espírito “some” na *Investigação sobre os princípios da Moral*. Em vez de dizer que Hume excluiu todas aquelas demonstrações a fim de se tornar mais acessível e menos obscuro, Cohon levanta a hipótese de que Hume pode ter desistido de sustentar certas teses anteriores, em particular a de que as *paixões* (e tudo que é da ordem moral, como as *volições* e *ações*) não podem ser julgadas pela razão, nem contraditadas ou opostas por ela, por não serem *representações*, ou seja, não serem “cópias” de impressões, e sim existências ou fatos *originais*:

Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now ‘tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement; being original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions, and actions. ‘Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason.⁷²

Hume parece confirmar a dificuldade que é manter a sustentação de sua argumentação apresentada no *Tratado*, quando assevera uma passagem das *Investigações* o que pode ser entendido como mais uma inversão explicativa que parte dos fatos em vez de tentar remontar a suas causas:

Mas talvez a dificuldade de explicar esses efeitos da utilidade, ou de seu contrário, tenha impedido os filósofos de admiti-los em seus sistemas éticos e os induzido a empregar preferencialmente qualquer outro princípio para explicar a origem do bem e do mal morais. Mas, se um princípio qualquer é confirmado pela experiência, o fato de não sermos capazes de dar uma explicação satisfatória de sua origem, ou de analisá-lo quanto a outros princípios mais gerais, não constitui uma justa razão para rejeitá-lo.⁷³

Com efeito, Hume continua a afirmar que a razão é incapaz de, sozinha, mover-nos à ação; mas esta afirmação não se encontra mais embasada nas considerações presentes no *Tratado* acerca do caráter não representativo dos objetos morais. Hume continua a usar o asno de Buridan como ilustração da indiferença da razão diante de

⁷¹ Cohon, Rachel. *Hume’s moral philosophy*.

⁷² Hume, David. *Treatise of Human Nature*, p. 458

⁷³ Idem, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 278

questões que demandam sentimentos para que se principie a agir. Ao considerar como agiria um indivíduo dotado apenas de razão e destituído de sentimentos, ele dirá:

Suponhamos que, se a prosperidade e a ruína das nações fossem colocadas uma ao lado da outra e lhe pedíssemos para escolher entre elas, ela permanecesse como o asno dos escolásticos, irresoluta e indecisa entre iguais motivações; ou melhor, como esse mesmo asno entre dois pedaços de madeira ou mármore, sem nenhuma preferência ou inclinação para qualquer um dos lados. É correto, acredito, concluir que uma tal criatura – estando absolutamente desinteressada tanto do bem público de uma comunidade quanto da utilidade privada de outros homens – contemplaria cada atributo, por pernicioso ou benéfico que fosse para a sociedade ou para seu possuidor, com a mesma indiferença que dedicaria ao objeto mais trivial e desinteressante.⁷⁴

Cohon aponta a ausência da “análise lógica” criticada por Malherbe, presente no *Tratado* em sua argumentação destinada a combater os sistemas de moralidade fundados na razão (como o de Shaftesbury, por exemplo), mas ausente nas *Investigações*: “Thus, not surprisingly, the causal analysis of sympathy as a mechanism of vivacity-transferal from the impression of the self to the ideas of the sentiments of others is entirely omitted from the moral Enquiry”. E mais adiante: “The distinction between artificial and natural virtues that dominates the virtue ethics of the Treatise is almost entirely absent from the moral Enquiry; the term ‘artificial’ occurs in the latter only once in a footnote”.⁷⁵ Isto, porém, não reduz o papel da *simpatia* no sistema moral humeano: a *utilidade* é preferível a seu reverso, a *desutilidade*, porque é um *meio* para um *fim*, qual seja, o bem da humanidade, que por sua vez é percebido pelo sentimento da *simpatia*, que atua como *senso moral* em vez da razão. E esta indiferença é “implantada em nossa natureza”:

Se houver dúvidas sobre se existem realmente em nossa natureza esses princípios humanitários ou de consideração pelos outros, basta a observação, em inúmeros casos, da elevada aprovação recebida por tudo que tende a promover os interesses da sociedade para que reconheçamos a força do princípio benevolente, pois é impossível que alguma coisa agrade enquanto meio para um fim quando esse fim não desperta nenhum interesse. Porém, se houver dúvidas sobre se há, implantado em nossa natureza, qualquer princípio geral de recriminação e aprovação morais, basta a observação, em inúmeros casos, da influência do princípio humanitário para que sejamos levados a concluir que não é possível que algo que promove os

⁷⁴ Idem, *ibid*, p. 305

⁷⁵ Cohon, Rachel. *Hume’s moral philosophy*.

interesses da sociedade deixe de transmitir prazer e que algo que é pernicioso a esses interesses deixe de produzir desconforto.⁷⁶

Ao fim, o sistema moral de Hume é estruturado a partir da virtude da *benevolência*, que orienta a *utilidade* por meio da *simpatia*. Apesar disto, persiste em Hume um certo naturalismo, pois seria estranho que o espírito podendo, com o mesmo grau de necessidade, tanto simpatizar com a felicidade quanto com a miséria humanas, e tanto crer quanto não crer, optasse sempre pelos últimos ou por um ceticismo pirrônico e indiferente ante à equipotência das alternativas. Pois ao fazê-lo, teria que ignorar a regularidade cristalizada pelo *hábito*; o que parece contrário à natureza do entendimento. É assim que Hume dirá: “*Que o sol não nascerá amanhã* não é uma proposição menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de *que ele nascerá*; e seria vão, portanto, tentar demonstrar sua falsidade”.⁷⁷ Não é por qualquer propriedade lógica, qualquer primazia perante a razão, que preferimos crer que o Sol nascerá, em vez do contrário, mas em função do acúmulo de um “estoque” de experiências prévias, que produzem e fortalecem uma crença de que o que já ocorreu tantas vezes continuará a ocorrer; e por “sementes” presentes em nós “por natureza”. A regularidade da Natureza se expressa assim como regularidade das ligações no espírito, a partir de uma regularidade das impressões que vêm a ele dos sentidos. Mas a análise da causalidade e da experiência, e sua complementaridade com os sentimentos, deve ser entendida como um passo em direção ao objetivo mais amplo de Hume: o de estabelecer uma ciência dos assuntos morais.

⁷⁶ Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 300

⁷⁷ Idem, *ibid*, p. 54

III. PAIXÕES E ECONOMIA

Após o exame de elementos centrais da reflexão humeana, cumpre reconstruir seu diálogo com outros pensadores contemporâneos seus, a fim de enriquecer, seja por contraste, seja pela afinidade, a singularidade de sua contribuição acerca de pontos que em seu tempo suscitavam discussões e demandavam soluções. Esperamos assim ressaltar sua contribuição à Economia e, talvez, mostrar que esta contribuição, além de ajudar na compreensão do desenho total de seu pensamento, ajuda na reflexão sobre as matrizes teóricas e filosóficas desta ciência à época nascente. É neste sentido que retomamos a comparação de seu pensamento com o de Adam Smith e Condillac. Vimos que o sistema moral de Hume parece à primeira vista ser uma espécie “branda” de utilitarismo, mas que sua compreensão da *utilidade* como um “meio para um fim” a torna uma noção articulada em torno da *simpatia* para com o bem da Humanidade. Em sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, mesmo Adam Smith, amigo e correspondente de Hume, entendeu (e rejeitou) seu sistema por seu suposto caráter utilitarista, mas se for de alguma serventia a categorização que Smith fez de todos os sistemas morais até então, o sistema humeano cai na categoria dos sistemas de *benevolência*.

Para Smith os sistemas morais se classificam entre os que se fundamentam em torno de uma *virtude* principal e a partir dela ordenam as demais, de modo que teríamos os sistemas de *benevolência*, os de *prudência* e os de *conveniência*. Além destes três tipos de sistemas *virtuosos*, teríamos ainda os sistemas *licenciosos*, que seriam aqueles fundamentados em torno de *vícios*, como ele acreditava serem os de Hobbes e Mandeville, por exemplo. O próprio Smith acreditava que seu sistema era fundado na virtude da *conveniência*, posto que a *simpatia*, assim como no sistema humeano, realizava o papel de *senso moral*, mas além de possibilitar a percepção dos caracteres morais que a razão não seria capaz de divisar, e de comunicar estes caracteres aos outros indivíduos de modo a constituir a comunidade moral, Smith não atribuía a tais caracteres nenhuma primazia ou preferência “em si mesma”.

Condillac, por sua vez, apresentava uma descrição da sensibilidade em que *toda percepção* possuía um atributo prazeroso, de modo que fosse possível situá-la numa escala que vai do mais agradável ao mais desagradável. Em verdade, sem essa escala de prazer as percepções simplesmente não se distinguiriam, pois não teríamos movimento algum, *princípio de ação* algum no espírito para sequer começar a perceber. O que

significa dizer, por exemplo, que se há distinção entre “verde” e “vermelho”, é porque uma cor se mostra mais prazerosa à percepção que a outra, de modo que se fosse possível representar o mundo como aqueles álbuns de colorir em que cobrimos figuras numeradas de acordo com cores numa escala numerada de forma correspondente (o que de alguma maneira evoca um célebre exemplo com números, cores e maçãs), poderíamos dizer que Condillac descreve o mundo como um conjunto de percepções “numeradas”, “etiquetadas”; apliquemos o raciocínio das cores também às formas, ao tempo, e ao espaço, e a experiência se converte numa imensa escala uniforme de prazeres pelos quais o espírito se desloca, e a própria moralidade não é senão isso: nos inclinamos em direção ao *virtuoso* porque é mais *prazeroso*, e não o contrário.

1. Paixões, virtudes, prazer

Em Hume a *utilidade* agrada porque sentimos *prazer* com algo ao perceber que concorre para o bem da Humanidade. À pergunta do por quê é assim, por que sentimos prazer desta maneira, e não o inverso, Hume responde com seu naturalismo, devidamente amparado pela “solução” cética de que a partir deste ponto não é possível saber mais. É curioso seu uso do ceticismo: em vez de produzir desconforto e paralisia capazes de fazerem Descartes nem querer levantar da cama para escrever se não tivesse uma certeza primeira a partir da qual começar a pensar, o ceticismo em Hume apazigua inquietações e tentativas de responder a temas por demais *abstrusos*, como expresso aqui: “Em nosso exame da cadeia de causas, temos que nos deter em algum lugar; e qualquer ciência contém alguns princípios gerais para além dos quais não se pode esperar encontrar nenhum outro de maior generalidade”.⁷⁸ Tendo se desvencilhado da tarefa de ter que explicar por quê a moralidade é esta, quais as suas *últimas causas*, Hume considera a experiência tal como é e afasta qualquer possibilidade de dissociar o que concorre para o bem da Humanidade de uma postura de preferência e aprovação:

Como supor, de fato, que um ser dotado de um coração humano, se lhe fosse submetido à apreciação um caráter ou sistema de conduta benéfico e outro pernicioso à sua espécie ou comunidade, não viesse a

⁷⁸ Idem, *ibid*, p. 286

manifestar pelo menos uma moderada preferência pelo primeiro, ou atribuir-lhe algum mérito e consideração, por menores que sejam?⁷⁹

Ou aqui, onde Hume afirma que um indivíduo constituído de forma a experimentar o *prazer* de outra forma não é senão um “monstro”

Se houvesse na natureza alguma criatura totalmente maligna e rancorosa, ela não poderia ser apenas indiferente às imagens da virtude e do vício: seus sentimentos teriam de estar todos invertidos e em direta oposição aos sentimentos dominantes na espécie humana. Tudo o que contribui para o bem da humanidade, já que vai contra a constante inclinação de seus desejos e vontades, deve produzir-lhe desconforto e desaprovação; e, ao contrário, tudo o que produza desordem e miséria na sociedade deve, pela mesma razão, ser contemplado com prazer e satisfação.⁸⁰

A comunidade moral que se forma, em Hume, não pode ser indiferente às *virtudes*. Em Smith não é bem assim. Seu sistema moral, ordenado segundo a *conveniência*, preconiza que simpatizamos com o que é conveniente à comunidade moral. Ou seja, há espaço em Smith para pensarmos uma comunidade em que os valores escolhidos como organizadores do âmbito moral não sejam o que comumente se entende como *virtude*. Num exemplo fornecido pelo próprio autor, o da corte dos Bórgia, a traição e a infidelidade seriam valores ordenadores, e neste sentido agir de forma *conveniente* seria também trair, também ser infiel aos pares. Assim, em Smith ocorre um “descolamento” entre *virtude* e *moralidade*, e as comunidades morais se estruturam segundo a *simpatia* em torno dos valores escolhidos historicamente, de modo a instaurar uma dinâmica moral contingente e sempre capaz de se mover no tempo e no espaço, o que abre sua moralidade para uma espécie de “relativismo moral” que admite diferentes arranjos, inclusive em torno de condutas a princípio contrárias à *benevolência*, como na descrição que faz da prática espartana de sacrificar os bebês nascidos com deformidades. Quanto ao mecanismo da *simpatia*, seu entendimento por Smith é semelhante ao de Hume:

A face humana, diz Horácio, toma emprestados sorrisos ou lágrimas da face humana. Reduza-se uma pessoa à solidão e ela se verá desprovida de todos os gozos, exceto os do tipo sensual ou especulativo, pois os impulsos de seu coração não estarão secundados por impulsos correspondentes em criaturas que lhe são semelhantes. As expressões de pesar e lamentação, embora arbitrárias, inspiram-nos um sentimento de tristeza; mas os sintomas naturais, como lágrimas,

⁷⁹ Idem, *ibid*, p. 293

⁸⁰ Idem, *ibid*, p. 294

gritos e gemidos, nunca falham em produzir compaixão e desconforto. Os efeitos da aflição nos tocam de uma forma tão vívida que não se pode supor que ficaríamos de todo insensíveis ou indiferentes a suas causas quando um caráter ou comportamento malicioso e traiçoeiro nos fosse apresentado.⁸¹

Hume descreve a constituição da comunidade moral de uma maneira tal que as condutas se ordenam de maneira pactuada, quase espontânea e *natural*:

É assim que dois homens manejam os remos de um bote por uma convenção comum, ditada por um interesse comum, sem nenhuma promessa ou contrato; é assim que o ouro e a prata são feitas medidas de troca; é assim que a fala, as palavras e a linguagem são fixadas por um acordo e convenção dos seres humanos. Tudo que é vantajoso para duas ou mais pessoas se todas cumprem sua parte, mas perde toda a vantagem se apenas uma o faz, não pode provir de nenhum outro princípio. De outro modo, não haveria nenhum motivo para qualquer uma delas aderir àquele esquema de conduta.⁸²

O mesmo não ocorre em Smith, que desenvolve seu sistema moral de maneira a oferecer uma figura singular, o *espectador imparcial*, espécie de “centro moral” da comunidade, portador dos valores “selecionados” por ela como referência de condutas a serem seguidas. O *espectador imparcial* é uma figura imaginária, elaborada a partir da reunião das condutas percebidas e existente apenas na mente de cada agente moral; é uma espécie de antecedente, em sua síntese moral, de outra figura que apareceria em sua reflexão econômica posterior com o nome de “mão invisível do mercado”. Os indivíduos não buscam a *utilidade*, em última instância baseada no bem da Humanidade; em vez disso, procuram obter a *aprovação* do *espectador imparcial* por meio do ajuste de suas condutas ao que é considerado *conveniente* por ele, ou seja, pela comunidade moral. Aqui é importante notar que Smith admite, nesta moralidade já desarticulada de obrigações com as *virtudes*, a coexistência de diferentes arranjos morais ou subdivisões em comunidades morais menores, no interior das sociedades. Isso é dito expressamente em sua reflexão mais tardia, quando afirma que:

Em toda sociedade civilizada, em toda sociedade onde a distinção de classes se tornou completamente estabelecida, sempre houve dois diferentes esquemas ou sistemas de moralidade existindo ao mesmo tempo; destes o primeiro pode ser chamado de "estrito" ou "austero"; o outro é o sistema "liberal", ou se você preferir, o "frouxo". O primeiro é geralmente admirado e reverenciado pelas pessoas comuns; o último é comumente mais estimado e adotado pelos que são chamados de pessoas "sofisticadas". O grau de desaprovação com o

⁸¹ Idem, *ibid*, p. 287

⁸² Idem, *ibid*, p. 393

qual devemos marcar os vícios da frivolidade, os vícios que são aptos a surgir da grande prosperidade, e dos excessos de exuberância e bom humor, parecem constituir a principal distinção entre estes dois esquemas ou sistemas opostos. No sistema "liberal" ou "frouxo", luxo, promiscuidade e até mesmo dissolução desordenada, a busca do prazer com certo grau de intemperança, a ruptura com a castidade, pelo menos por um dos dois sexos, etc., contanto que não sejam acompanhados de indecência grosseira, e não levem à falsidade e à injustiça, são geralmente tratados com uma boa dose de indulgência, e são facilmente ou esquecidos ou completamente perdoados. No sistema austero, pelo contrário, aqueles excessos são referidos com o máximo de horror e detestados. Os vícios da frivolidade são sempre ruinosos para as pessoas comuns, e uma única semana de descuido e dissipação é em geral suficiente para destruir um pobre trabalhador para sempre, e para dirigi-lo através do desespero a cometer os maiores crimes. Os mais sábios e de melhor tipo dentre as pessoas comuns, assim, têm sempre o maior horror e detestam tais excessos, os quais suas experiências lhes dizem serem imediatamente fatais a pessoas de suas condições. A desordem e extravagância de vários anos, pelo contrário, nem sempre arruinará um homem "sofisticado", e pessoas desta classe são muito capazes de considerar o poder de desculpar certo grau de excessos como uma das vantagens de sua fortuna, e a liberdade de fazê-lo sem censura ou acusação como um dos privilégios que pertencem a sua posição. Em pessoas de sua mesma posição, portanto, eles consideram tais excessos com apenas um pequeno grau de desaprovação, e os censuram ou muito levemente, ou de forma alguma.⁸³

Por esta descrição percebe-se que: o que em geral denominamos *vícios* e *virtudes* na verdade são relativos às práticas consideradas *desaprováveis* ou *aprováveis* no interior de cada comunidade moral; e que aquilo que cada membro de uma comunidade moral deve buscar é sua *aprovação* no interior daquela comunidade, ou seja, em última instância a sua aprovação pela figura do *espectador imparcial* que representa a média das condutas daquela comunidade. Mas então uma pergunta se impõe: por quê devemos fazê-lo? Por que buscamos tal aprovação? A resposta de Smith é: porque se sentir *aprovado* nos faz sentir *prazer*, e se sentir *desaprovado*, *dor* ou *desprazer*. O que nos faz passar então à próxima pergunta: e o que faz o agente moral preferir o *prazer* à *dor*?

Neste ponto retomamos o fio de argumentação de Condillac. Para ele, *prazer* e *dor* são qualidades objetivas, externas, de modo que não é possível ao espírito preferir a *dor* ao *prazer*, não há aqui nem relativismo, nem subjetivismo moral. O caráter moral das coisas era externo ao sujeito, o que o coloca muito mais próximo à tradição; e como vimos, na medida em que para Condillac tudo é em certa medida *prazeroso*, tudo será portanto em certa medida *moral*. Se para Hume a relação de ideias expressa em “dois

⁸³ Smith, Adam. *A Riqueza das Nações*, Livro V, cap. I, parte III, artigo III.

mais três é igual à metade de dez”⁸⁴ era um objeto da razão e destituído de conteúdo moral, em Condillac isto só podia chegar a ser distinguido pelo entendimento em função de uma escala objetiva de prazer. Seu pensamento está portanto mais próximo do utilitarismo dos neoclássicos, embora a pretensão destes seja a inversa: em vez de moralizar os fenômenos econômicos, procuram fazer o contrário, eliminando qualquer moralidade destes ao afirmá-los puramente racionais. Condillac escapa ao ceticismo de Hume, mas ao preço de conceder de saída um essencialismo externalista, o que compromete seu projeto de fundar um “empirismo radical”, já que, como Hume mostra bem, não é possível chegar a estas essências partindo exclusivamente do que percebem os sentidos.

E este é o drama enfrentado por Smith ao fim de sua *Teoria dos Sentimentos Morais*: ele teria que fundar seu sistema numa solução externalista como o fez Condillac, afirmando que o *prazer* é preferido à *dor* por alguma qualidade intrínseca e objetiva; ou teria que recusar esta solução, devolvendo à comunidade moral a tarefa de decidir a questão. Mas fazê-lo implicaria num regresso ao infinito, pois a comunidade teria que decidir em que medida o *prazeroso* confere *prazer*, no momento mesmo em que está em questão o que é isto: conferir *prazer*. Smith não soluciona este problema; sua obra seguinte não aborda estas dificuldades. E isto dá ensejo a todo o debate sobre se há continuidade ou ruptura entre as duas obras. E mesmo se é possível enxergar *A Riqueza das Nações* sob uma luz moral ou não. É possível fazê-lo, e há quem diga que Smith se aproximou de Mandeville ao propor uma organização social baseada em *vícios*, como o *egoísmo*. Outros entendem sua segunda obra como estruturada em torno de outra *virtude*: em vez da *benevolência*, Smith agora propunha em seu lugar a *prudência* ou o *amor de si*. Mas o fato de ser considerada a obra inaugural da Economia enquanto ciência distinta da moral deve ser suficiente para que se sustente que ela não depende mais ou não se funda mais na possibilidade de passar indistintamente de uma à outra, como encontramos em Hume.

⁸⁴ Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 371

2. Paixões, trabalho, propriedade

No interior do que chamamos de Economia Clássica, havia um debate acerca do que entendemos hoje como “teoria do valor”. A partir da constatação de que os preços das mercadorias variavam no tempo e no espaço, e da compreensão de que estas variações se davam pelo afastamento para mais ou para menos de uma espécie de “preço justo”, muitos pensadores tentaram explicar os mecanismos pelos quais o preço pago por uma mercadoria qualquer oscila em torno daquilo que seria seu real *valor*. De fato experimentamos, em momentos de recessão ou de superaquecimento econômicos, um estado de redução ou elevação do nível geral dos preços, característicos dos ciclos econômicos que vêm se tornando cada vez mais próximos uns dos outros. Recentemente um fenômeno novo, o da *estagflação*, recessão com elevação do nível geral de preços (todas as mercadorias subindo de preço ao mesmo tempo), apresentou um nível maior de dificuldade para as teorias econômicas. Historicamente, as tentativas de dar conta destes problemas passavam pela determinação da natureza do *valor*: o que confere valor às mercadorias, de modo que pudéssemos determinar seu “quantum” de valor de assim elaborar políticas para restringir a oferta ou aumentar a demanda, e com isso devolver seus preços de volta ao *valor*? Duas respostas neste sentido se destacaram: a teoria do *valor-trabalho* e a do *valor-utilidade*, que explicavam a atividade econômica levando em conta que toda mercadoria possuía “valor de uso” e “valor de troca”.

Encontramos em Adam Smith a consideração de que as mercadorias em uma sociedade como a mercantil, onde a divisão de trabalho tinha atingido um grau tão profundo de especialização que ninguém mais podia sobreviver sem adquirir de outros quase tudo o que é necessário para a vida, trocando com estes aquele único tipo de mercadoria que era capaz de produzir (um de seus exemplos é o de um empregado de uma indústria de alfinetes; ele produz exclusivamente alfinetes, e teria que trocá-los por todo o resto, de modo que não estamos mais numa sociedade de subsistência como a medieval, mas numa sociedade de mercado onde todos dependem do trabalho de todos). Assim, para Smith o “valor de troca” era mais importante na determinação do *valor* que o “valor de uso”, já que para o operário, os alfinetes não possuíam “valor de uso” algum. O exemplo paradigmático era o do paradoxo da água e dos diamantes: a água, que possui talvez o maior valor de uso, tem o preço quase irrisório, muitas vezes sendo

oferecida de graça; e os diamantes, que não possuem quase que valor de uso nenhum, teriam o maior preço dentre todas as mercadorias.

Por outro lado, muitos pensadores enfatizavam o aspecto do uso, ou da *utilidade* das mercadorias. Em Hume temos expresso que “a causa do trabalho são as paixões”, ou seja, é por desejo de obter *prazer*, de obter *luxo*, elevando-se acima do que a natureza oferece espontaneamente ao homem (muito pouco, dirá Hume), que o próprio trabalho encontra ocasião. Toda a produção poderia ser considerada então como “cristalizações” de prazer que, se não possuem *utilidade* imediata para quem as produz, teriam para aqueles que as desejam adquirir, e é em torno deste “quantum” de *prazer* que as trocas podiam ser efetuadas. A teoria do *valor-utilidade* se tornou o núcleo das correntes neoclássica e keynesiana, enquanto o *valor-trabalho* permaneceu em grande medida associado a uma abordagem marxista, pois embora haja desenvolvimentos neo-ricardianos que também adotem o *trabalho* como categoria central, a associação do *valor-trabalho* à teoria da exploração desenvolvida por Marx teve o efeito de fazer quase todos os teóricos defensores do capitalismo abandonar esta perspectiva. Podemos adiantar, embora isto não tenha impacto nas concepções da época, que o utilitarismo econômico posterior não conseguiu ter sucesso em compatibilizar estas quantidades de *prazer* em grandezas numéricas, por se tratarem de valores subjetivos, relativos a cada uma das partes, e portanto incomensuráveis. O resultado final ao qual chegaram foi o de abandonar por completo uma “teoria do valor”, ficando apenas com uma “teoria dos preços”. Assim, responderam ao paradoxo da água e dos diamantes pelo recurso direto à excassez: a água seria abundante, por isso seu preço era tão baixo; enquanto os diamantes eram raros, e isto se refletia nos preços elevados:

But though the value of every object can be determined only by the sentiment or passion of every individual, we may observe, that the passion, in pronouncing its verdict, considers not the object simply, as it is in itself, but surveys it with all the circumstances, which attend it. A man transported with joy, on account of his possessing a diamond, confines not his view to the glistening stone before him. He also considers its rarity, and thence chiefly arises his pleasure and exultation.⁸⁵

O que se perde, com esta alternativa, é a possibilidade de falar de um "nível de preços" (ou um nível de atividade econômica) apropriado, ao qual os preços deviam se ajustar; agora o ajuste será sempre contingente e *a posteriori*, o que os habilita a sustentar que o

⁸⁵ Idem, *The sceptic*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 172

mercado tende sempre (quando deixado por si mesmo) a se reequilibrar no “ponto ótimo”; porque agora todo “ponto ótimo” é um ponto equilíbrio, como ocorre nas bolhas especulativas.

Mas em Hume a associação entre *prazer* e *trabalho* ocorre de modo harmonioso. Na verdade Hume considera a indolência e a subutilização das terras um fator contrário à civilização, que ocorre sempre que o desejo por *luxo* não é desenvolvido:

In a nation, where there is no demand for such superfluities, men sink into indolence, lose all enjoyment of life, and are useless to the public, which cannot maintain or support its fleets and armies, from the industry of such slothful members.⁸⁶

É assim que Deleule sinaliza a relação entre *prazer*, *trabalho* e *indolência*, apontando que em Hume a condição de não trabalhar (indolência) não é um elemento positivo, mas seu contrário:

En ce qui concerne les “causes” du travail, la notion excédentaire est celle d’indolence, sur laquelle nous reviendrons plus en détail; qu’il nous suffise pour l’instant de signaler que Hume distingue entre une indolence que l’on pourrait qualifier de légitime et qui se confond avec le repos bien mérité, requise, au même titre que le sommeil, comme une “concession à la faiblesse de la nature humaine”, et l’indolence comme mode de vie qui finit par paralyser toute possibilité d’action; c’est évidemment en ce dernier sens que l’indolence – élément possible du bonheur individuel – constitue un obstacle au développement de l’*industry*. Au premier sens, l’indolence entre plutôt dans le système général de la récupération de la force de travail et de la capacité de jouissance; si elle s’intègre aux éléments composant le bonheur individuel, c’est au titre d’une nécessité quasi physiologique, parce que la nature humaine “ne peut supporter un cours ininterrompu d’occupation ou de plaisir” et que l’élan spontané qui caractérise ce que Hume appelle la “marche alerte de l’esprit” doit requérir, tant dans l’accomplissement de la tâche que dans l’exercice du plaisir, l’aménagement d’ “intervalles de repos” dont le caractère agréable est très exactement mesuré à leur efficacité; au-delà apparaissent la “langueur” et la “léthargie”, c’est-à-dire les prémices d’une pathologie qui réduisent à néant l’agrément de l’indolence légitime.⁸⁷

Com efeito, ao comentar sobre os efeitos do refinamento sobre a vida *privada* e a vida *pública*, Hume faz uma ressalva sobre a indolência:

Human happiness, according to the most received notions, seems to consist in three ingredients; action, pleasure, and indolence. And though these ingredients ought to be mixed in different proportions, according to the particular disposition of the person; yet no one

⁸⁶ Idem, *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 272

⁸⁷ Deleule, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, p. 24

ingredient can be entirely wanting, without destroying, in some measure, the relish of the whole composition.⁸⁸

O que revela que Hume, embora ofereça à *utilidade* um papel central em seu sistema, não considera que a vida humana pode ser uma sucessão interminável de prazeres, mas deve alternar *ação* (trabalho), *prazer* e *indolência* (ou um termo que pode ser mais familiar a nós, o *ócio*). O desejo pelo *refinamento*, pela melhoria da própria condição de vida, pelo prazer, leva o homem ao trabalho; mas para usufruir dos frutos do trabalho é preciso um pouco de indolência, na qual também se “descansa” do trabalho. Para Hume, o trabalho, em vez de ser pensado como um “castigo”, à maneira da tradição cristã, é o meio pelo qual o homem alcança prazer. Como observa Monzani, é que em Hume felicidade e ação (moralidade) estão unidas, só se apartando em Kant, quando agir moralmente passa a ser entendido como “agir por dever”, sendo agora indiferente ao dever se se obtém prazer ou não ao agir moralmente. Mas o *prazer* em Hume guarda ainda outras complexidades:

Le plaisir lui-même doit, semble-t-il, être considéré d'un double point de vue: tantôt comme satisfaction apportée aux passions par l'entremise de la consommation sous toutes ses forms (le plaisir a alors quelque chose à voir avec le luxe), tantôt comme pratique effective liée à la volonté de promotion des relations sociales (plaisirs de l'ambition, de l'étude, de la conversation par exemple, qui ont quelque chose à voir avec la notion de *refinement*); la réduction du premier type de plaisir à un point de vue égoïste, et du second à un point de vue altruiste, serait sans doute bien forcée; du moins peut-on considérer le premier type de plaisir comme récompense (dans les limites, selon Hume, d'une modération souhaitée) de l'activité, et le second type comme une forme d'activité, inséparable à certains égards de l'activité industrielle [...].⁸⁹

Ao comentar sobre a operação feita por Hume, que desloca a razão a um papel menor, colocando as paixões (e um complexo jogo de paixões ou “matriz passional”) no lugar de princípios “ativos” da ação humana, Deleule comenta:

Ce déplacement du rôle de la raison permet de saisir, du point de vue qui nous préoccupe, le fondement anthropologique de l'activité économique repéré par Hume dans la rencontre forcée de la nécessité expansive de la matrice passionnelle et de la qualité restrictive de la nature; cette restriction est double: rareté des biens, faiblesse des moyens mis à la disposition de l'homme; l'expansivité de la matrice passionnelle repose, de son côté, sur “la quantité infinie de besoins et de nécessités” dont la nature a écrasé l'homme. Généreuse d'un côté,

⁸⁸ Hume, David. *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 269

⁸⁹ Deleule, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, p. 25

la nature s'est montrée parcimonieuse de l'autre; l'alliance de cette générosité perverse et de cette parcimonie cruelle culmine dans ce que Hume appelle l' "union monstrueuse de la faiblesse et du besoin" dont l'homme serait le malheureux bénéficiaire. Nourriture, habitat, Vêtement requièrent peine, effort, en un mot travail.⁹⁰

Não é que o trabalho seja uma pena, mas o homem possuiria um "egoísmo natural", um desejo ilimitado que o faz buscar novas maneiras de atendê-los. Surpreende encontrar em Hume uma formulação que para muitos é a própria definição da Economia: a ciência de encontrar meios alternativos para atender a desejos ilimitados com bens escassos. Nas palavras de Hume:

I have already observ'd, that justice takes its rise from human conventions; and that these are intended as a remedy to some inconveniences, which proceed from the concurrence of certain *qualities* of the human mind with the *situation* of external objects. The qualities of the mind are *selfishness* and *limited generosity*. And the situation of external objects is their *easy change*, join'd to their *scarcity* in comparison of the wants and desires of men. [...] if every man had a tender regard for another, or if nature supplied abundantly all our wants and desires, that the jealousy of interest, which justice supposes, could no longer have place; nor would there be any occasion for those distinctions and limits of property and possession, which at present are in use among mankind. Encrease to a sufficient degree the benevolence of men, or the bounty of nature, and you render justice useless, by supplying its place with much nobler virtues, and more valuable blessings. The selfishness of men is animated by the few possessions we have, in proportion to our wants; and 'tis to restrain this selfishness, that men have been oblig'd to separate themselves from the community, and to distinguish betwixt their own goods and those of others.⁹¹

Aqui podemos perceber como Hume entende que nascem entre os homens a *justiça* e a *propriedade*. É interessante notar que esta passagem aparece na sequência de uma digressão onde Hume rejeita que a humanidade teve uma "idade de ouro" onde a natureza era generosa e os homens viviam sem conflitos. Ao mesmo tempo rejeita a hipótese de um *estado de natureza* onde predominassem a guerra e a violência, que Hume na verdade afirma não ser exclusividade de Hobbes, mas de já se encontrar em Platão e em Cícero. O homem não pode ter vivido num tal estado, dirá Hume, pois todo homem terá nascido no interior de uma família; além disso, se tivesse que viver sozinho, seria muito fraco para sobreviver:

⁹⁰ Idem, *ibid*, p. 39

⁹¹ Hume, David. *Treatise of Human Nature*, p. 494

In man alone, this unnatural conjunction of infirmity, and of necessity, may be observ'd in its greatest perfection. Not only the food, which is requir'd for his sustenance, flies his search and approach, or at least requires his labour to be produc'd, but he must be possess'd of cloaths and lodging, to defend him against the injuries of the weather; tho' to consider him only in himself, he is provided neither with arms, nor force, nor other natural abilities, which are in any degree answerable to so many necessities.⁹²

Portanto, o surgimento da vida em sociedade não pode ter demorado muito; o trabalho em comum estabelece uma infinidade de relações e dependências mútuas, de modo que todo *estado de natureza*, se é que existiu, deverá ter durado tão pouco que “nem merece a denominação de um Estado”:

‘Tis by society alone he is able to supply his defects, and raise himself up to an equality with his fellow-creatures, and even acquire a superiority above them. By society all his infirmities are compensated; and tho' in that situation his wants multiply every moment upon him, yet his abilities are still more augmented, and leave him in every respect more satisfied and happy, than 'tis possible for him, in his savage and solitary condition, ever to become. When every individual person labours a-part, and only for himself, his force is too small to execute any considerable work; his labour being employ'd in supplying all his different necessities, he never attains a perfection in any particular art; and his force and success are not at all times equal, the least failure in either of these particulars must be attended with inevitable ruin and misery. Society provides a remedy for these *three* inconveniences. By the conjunction of forces, our power is augmented. By the partition of employments, our ability increases. And by mutual succor we are less expos'd to fortune and accidents. 'Tis by this additional *force, ability, and security*, that society becomes advantageous.⁹³

Consideramos ser digno de nota que esta descrição sobre a aurora da vida em sociedade reaparece de maneira muito semelhante em um pensador bem mais contemporâneo. Em um de seus últimos textos, vemos Freud afirmar:

Depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na Terra através do trabalho, não lhe pode ter sido indiferente que outro homem trabalhasse com ele ou contra ele. Esse outro homem adquiriu para ele o valor de um companheiro de trabalho, com quem era útil conviver. Em época ainda anterior, em sua pré-história simiesca, o homem adotara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares. Pode-se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de ter ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge

⁹² Idem, *ibid*, p. 485

⁹³ Idem, *ibid*, p. 485

repentinamente e do qual, após a partida, não mais se ouve falar por longo tempo, mas que, pelo contrário, se alojou como um inquilino permanente. Quando isso aconteceu, o macho adquiriu um motivo para conservar a fêmea junto de si, ou, em termos mais gerais, seus objetos sexuais, a seu lado, ao passo que a fêmea, não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte.⁹⁴

Isto seria uma mera curiosidade, se Hume também não tivesse se pronunciado a este respeito, afirmando o interesse sexual como o princípio original da sociedade:

Most fortunately, therefore, there is conjoin'd to those necessities, whose remedies are remote and obscure, another necessity, which having a present and more obvious remedy, may justly be regarded as the first and original principle of human society. This necessity is no other than that natural appetite betwixt the sexes, which unites them together, and preserves their union, till a new tie takes place in their concern for their common offspring. This new concern becomes also a principle of union betwixt the parents and offspring, and forms a more numerous society; where the parents govern by the advantage of their superior strength and wisdom, and at the same time are restrain'd in the exercise of their authority by their natural affection, which they bear their children. In a little time, custom and habit operating on the tender minds of the children, makes them sensible of the advantages, which they may reap from society, by rubbing off those rough corners and untoward affections, which prevent their coalition.⁹⁵

Porém, alguns parágrafos mais adiante, veremos Freud afirmar que estes elementos não são suficientes para manter a sociedade humana unida, pois “O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis”.⁹⁶ É que Freud identifica a agressividade como uma paixão que demanda outros controles por parte da civilização, e que é tão original no homem que “[...] não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade ainda era muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças [...]”. Conforme vimos anteriormente, Hume jamais concordaria com isto, uma vez que considera a natureza humana como inclinada a sentir *prazer* com o bem; e ainda que afirme que é a partir do *egoísmo* frente à escassez de meios oferecidos pela natureza que o homem institui a *propriedade*, ele a apresenta como vinculada ao *trabalho*. Porém, se antes Hume, em seus ensaios políticos parecia exaltar a classe industriosa dos comerciantes que adquiriam terras e falava dos efeitos positivos da distribuição da riqueza a toda a sociedade, revela que achava a igualdade era perniciosa:

⁹⁴ Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, parte IV

⁹⁵ Hume, David. *Treatise of Human Nature*, p. 486

⁹⁶ Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, parte V

Talvez os “Levellers”, que reclamavam uma distribuição igualitária da propriedade, tenham sido um tipo de fanáticos *políticos* que brotaram da espécie religiosa e confessavam mais abertamente suas pretensões, como tendo uma aparência mais plausível de poderem ser postas em prática e serem de utilidade para a sociedade humana. [...] Mas os historiadores e mesmo o senso comum podem nos informar que, por mais plausíveis que pareçam essas ideias de uma *perfeita* igualdade, elas são no fundo realmente *impraticáveis*, e, se não o fossem, seriam extremamente *perniciosas* para a sociedade humana. Por mais iguais que se façam as posses, os diferentes graus de habilidade, atenção e diligência dos homens irão imediatamente romper essa igualdade. E caso se refreiem essas virtudes, a sociedade se rebaixará à mais extrema indigência e, em vez de impedir a miséria e mendicância de uns poucos, torná-las-á inevitáveis para toda a comunidade.⁹⁷

Este argumento que trata a propriedade como uma aquisição natural, extensão mesma do indivíduo, que para Hume é tão primitiva que está na raiz de palavras como *mine* e *thine*,⁹⁸ é repetido por todos os que advogam a preservação de um grau de desigualdade na sociedade. É neste sentido que ele entende que a *justiça* tem utilidade, na medida em que protege o que é de cada um da violência dos demais. Aqui é útil lembrar da noção de *acumulação primitiva do capital* cunhada por Marx exatamente para combater esta *ficção* de que toda a desigualdade que vemos hoje advém de um passado em que todos tinham iguais oportunidades e alguns adquiriram exclusivamente por meio do *trabalho* e de sua *diligência* o controle dos meios de produção, enquanto que a maior parte da humanidade restou condenada a viver como assalariada daquela, por culpa de sua própria *indolência*. Com efeito, é o próprio Hume quem aponta que as sociedades da Antiguidade direcionavam grande parte de seu excedente para tropas que eram usadas para saquear e pilhar as riquezas de outras civilizações.

And indeed, throughout all ancient history, it is observable, that the smallest republics raised and maintained greater armies, than states consisting of triple the number of inhabitants, are able to support at present. [...] It is true, the ancient armies, in time of war, subsisted much upon plunder. But did not the enemy plunder in their turn?⁹⁹

Não é preciso recorrer ao *estado de natureza* de Rousseau, que era um crítico do *luxo*, para perceber que é possível ter uma posição mais crítica quanto a este momento “inaugural” em que a propriedade passa a figurar entre os homens; pois mesmo entre os

⁹⁷ Hume, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, p. 254

⁹⁸ Idem, *Treatise of Human Nature*, p. 494

⁹⁹ Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 257

que defendiam o “sistema de liberdade natural”, a existência de instituições em defesa da propriedade, como o próprio Estado, só se fazia necessária quando a desigualdade tinha se tornado tão grande que não podia mais ser explicada como fruto do *trabalho*: “[...] a aquisição de uma valiosa e extensa propriedade necessariamente exige o estabelecimento do governo civil. Onde não houver propriedade, ou pelo menos nenhuma propriedade que exceda o valor de dois ou três dias de trabalho, o governo civil não será tão necessário”.¹⁰⁰

Apesar disto, tanto Hume quanto Smith acreditavam que o desenvolvimento das práticas associadas ao *luxo* contribuía para o *refinamento* geral das sociedades, de modo a produzir um progresso generalizado em todos os campos:

We cannot reasonably expect, that a piece of wollen cloth will be wrought to perfection in a nation, which is ignorant of astronomy, or where ethics are neglected. The spirit of the age affects all the arts; and the minds of men, being once roused from their lethargy, and put into fermentation, turn themselves on all sides, and carry improvements into every art and science. Profound ignorance is totally banished, and men enjoy the privilege of rational creatures, to think as well as to act, to cultivate the pleasures of the mind as well as those of the body.¹⁰¹

Aqui podemos ver como Hume entendia a natureza humana como um todo integrado, em que um aspecto ou faculdade não podia se desenvolver sem que o restante também fosse em alguma medida desenvolvido. Também é digno de nota a aparição da expressão “spirit of the age”, que aponta para uma compreensão histórica que se expressa na forma como Hume distingue o que ocorria nas civilizações antigas e mesmo nos países católicos de seu tempo. É possível ver que ele entendia o *refinamento* e seus *efeitos* nos homens e na sociedade como um fator de progresso; mas isso se torna mais evidente quando o vemos retirar as últimas consequências desta maneira de pensar:

We may form a similar remark with regard to the general history of mankind. What is the reason, why no people, living between the tropics, could ever yet attain to any art or civility, or reach even any police in their government, and any military discipline; while few nations in the temperate climates have been altogether deprived of these advantages? It is probable that one cause of this phaenomenon is the warmth and equality of weather in the torrid zone, which render clothes and houses less requisite for the inhabitants, and thereby remove, in part, that necessity, which is the great spur to industry and invention. *Curis acuens mortalia corda*. Not to mention, that the

¹⁰⁰ Smith, Adam. *A Riqueza das Nações*, p. 901

¹⁰¹ Hume, David. *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 270

fewer goods or possessions of this kind any people enjoy, the fewer quarrels are likely to arise amongst them, and the less necessity will there be for a settled police or regular authority to protect and defend them from foreign enemies, or from each other.¹⁰²

De fato, se a *propriedade* surge da escassez da natureza combinada ao caráter ilimitado dos *desejos* humanos; se muitos dos *desejos*, *virtudes*, *prazeres*, a *ciência* e mesmo a *justiça* e outras instituições do que chamamos civilização são *artifícios* surgidos da busca gradual pelo *supérfluo*; e se em algum lugar específico os homens viveram agraciados por uma natureza particularmente generosa; a conclusão que se segue é que toda a cadeia seguinte será interrompida. É forçoso dizer que tais homens serão toscos, terão modos bárbaros, viverão sem arte e sem ciência, dispersando suas energias na “má indolência”. Não cremos que Hume ignorasse o fato de que não ser europeu e não ser cristão significava não ser capaz de constituir uma civilização, ainda que em moldes distintos; com efeito ele se refere à China como uma das civilizações mais pujantes de seu tempo. Hume era um homem cordial e estimava a tolerância. Mas talvez não tenha ocorrido a Hume que algumas destas civilizações tropicais tinham alcançado alto grau de refinamento e na verdade estavam se desintegrando quando da chegada dos colonizadores. A dificuldade aqui talvez seja a seguinte: se a abundância leva à indolência, e a dificuldade leva ao trabalho; o trabalho por sua vez produz artificialmente o *supérfluo*, a abundância, e conseqüentemente, a indolência. Como defender que a abundância artificial leva a resultados “melhores” que a abundância natural? Sabemos a resposta de Hume: é que o *refinamento* produz novas necessidades, novos *prazeres*, de modo que o homem, quanto mais civilizado for, tanto mais se tornará aplicado, operoso, industrioso e ilustrado. Neste ponto surge a pergunta: mas será que esta civilização, que se vangloria de encher a vida humana de artifícios benéficos, não faz mais que criar soluções para problemas que ela mesma engendra? Afinal, como diz Freud ao questionar as supostas vantagens da civilização:

Se não houvesse ferrovias para abolir as distâncias, meu filho jamais teria deixado sua cidade natal e eu não precisaria de telefone para ouvir sua voz; se as viagens marítimas transoceânicas não tivessem sido introduzidas, meu amigo não teria partido em sua viagem por mar e eu não precisaria de um telegrama para aliviar minha ansiedade a seu respeito.¹⁰³

¹⁰² Idem, *Of commerce*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 267

¹⁰³ Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, parte III

3. Trocas, liberalismo, ordem natural

A descrição de Hume, que entende a natureza, ao menos nas regiões temperadas, como marcada pela escassez, e o homem como dotado de um desejo que, quando posto em movimento pelo trabalho, têm como resultado não apenas a constituição da sociedade pela percepção dos homens das vantagens mútuas em trabalhar juntos e em garantir a propriedade de cada um daquilo que adquiriu pelo trabalho. Talvez por presenciar o “espírito da época” de uma sociedade comercial em expansão e complexificação de suas relações, valores e confortos materiais, pensadores como Adam Smith acreditaram que uma espécie de “inclinação à troca” (para os neoclássicos, a *propensão à troca*) seria um componente natural do ser humano. Para Deleule, Hume chegaria às trocas por um camião diferente:

On voit que la division du travail, loin d'être comme chez A, Smith issue d'un penchant naturel à l'échange, se trouve au contraire à la racine de la possibilité de l'échange dès lors que l'artifice vient en aménager l'exercice: la division naturelle des richesses, la division du travail, “tout cela, dit Hume, réclame la réciprocité de l'échange et du commerce”. L'ajustement des propriétés aux personnes, dans la mesure où sont pris en compte les “besoins” et les “désirs” des hommes, doit pouvoir rendre disponibles les biens produits par la division du travail; l'infinité des besoins et des désirs suscite la production comme condition de sa satisfaction relative; encore faut-il qu'à cette production corresponde une distribution sinon équitable, du moins ouverte par la possibilité de l'aliénation de l'objet produit ou de lieu de production. Par une telle mesure, la concurrence maîtrisée trouve un second soufflé sans porter atteinte au principe de propriété. La règle du transfert n'est autre, à cet égard, que la règle de la répartition possible des biens produits par la division du travail.¹⁰⁴

Vimos que em Hume é preciso que a *justiça* precisa conferir garantia mútua à *propriedade*, a fim de que se desenvolvam relações não de apropriação do que é do outro, mas de troca: dou algo que é meu e que tu desejas, em troca de algo que é teu e que desejo. As trocas, porém, quando realizadas em uma dimensão restrita, “doméstica”, contam com uma série de paixões mútuas entre os negociantes; mas quando passamos a considerar uma sociedade transcontinental que negocia com outras nações europeias, com a China e a Índia e possui colônias espalhadas pelo globo, é preciso encontrar outros mecanismos capazes de garanti-las. A expansão das trocas também traz à tona o problema de como compatibilizar a *utilidade* das mercadorias trocadas, o que vai exigir uma reflexão em torno dos meios de pagamento. É à luz da

¹⁰⁴ Deleule, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, p. 51

primeira dificuldade que podemos entender a preocupação de Hume com as *promessas e contratos*:

La dernière règle complémentaire – désignée par Hume comme obligation des promesses – est destinée à fournir un *remède* à l'impossibilité d'échanger des objets absents ou généraux; passage du particulier au général, du présent à l'absent, elle se présente comme *extension* de la règle du transfert, donc comme condition de possibilité de l'extension de l'échange déjà autorisé et de la société marchande rendue ainsi réalisable. Cette règle introduit dans les relations sociales la notion d'échange de service, prestation issue tout d'abord d'un élémentaire calcul utilitaire: il s'agit d'un "commerce humain inspiré par l'égoïsme" qui entraîne l'invention d'une "certaine formule verbale" sans entamer le service rendu aux proches par inclination. La promesse, "sanction du commerce intéressé entre les hommes", constitue l'annulation symbolique de la distance, processus dont l'intelligibilité ne peut échapper même à l'homme sauvage et inculte pourvu qu'il soit conscient de son intérêt immédiat; supprimer symboliquement la distance qui sépare psychologiquement les individus, c'est accomplir un détour encore nécessaire à la préservation de la survie de chacun.¹⁰⁵

A *promessa*, na medida em que é uma "invenção simbólica", se funda na *crença* de que as partes cumprirão o acordado. Não se trata de *testemunho*, que é a crença na descrição de algo não presenciado que contraria a regularidade da natureza; mas uma regularidade que é artificialmente criada pelos homens – daí a importância de preservá-la com leis. A *promessa* permite expandir o horizonte das trocas no tempo e no espaço, tornando possível que a atividade econômica deixe de ser local e presencial. Permite que os benefícios e a felicidade privados se estendam à dimensão do público; ou como diz Deleuze, que passemos da esfera do *doméstico* para a esfera do *político*:

Pour que l'échange soit possible, il faut qu'apparaisse un accord minimum entre les différences constitutives de la valeur; il est nécessaire que l'hétérogénéité qui entraîne la variété et la variation s'inscrive dans une courbe d'amplitude capable d'exclure les manifestations extrêmes se situant pour ainsi dire hors la fréquence statistique. C'est ainsi que l'*Essai sur la norme du goût* établit la présence d'un plaisir ou d'un déplaisir lié à certaines formes ou qualités particulières en vertu de la structure originale de la constitution interne de l'homme, de même sans doute que certains objets sont par nature propres ou impropres à la consommation, agréables ou désagréables au goût, visés ou rejetés par l'individu désirant.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Idem, *ibid.*, p. 53

¹⁰⁶ Idem, *ibid.*, p. 57

Se considerarmos a Economia como um fluxo de transações que parte do pólo produtivo para o pólo do mercado, é possível verificar que os pensadores tendem a se dividir em dois grupos, em função da ênfase que dão mais aos processos que ocorrem no pólo da produção, ou aos que ocorrem no pólo do mercado, ou das trocas. É que no momento da produção questões acerca da geração do excedente, e de qual classe se apropria deste excedente, introduzem na análise uma dimensão de conflito, de luta de classes; mas o mesmo não ocorre no pólo das trocas, onde cada parte troca voluntariamente algo seu por outra coisa que atende a seus critérios incomensuráveis de *utilidade*, e por esta razão as análises centradas na troca tendem a enfatizar o aspecto “harmonioso” da economia. Não é surpreendente que os teóricos da *utilidade* enxerguem “todas” as relações econômicas como trocas, e descrevam as relações entre empregador e assalariado como relações entre “proprietários” que trocam voluntariamente entre si. Este parece ser o caso também em Hume, conforme apontado aqui: “[...] dans le *Traité*, l’ajustement oblige des passions intéressées forme un système ‘qui comprend l’intérêt de chaque individu (et) est donc naturellement avantageux au public, bien que ses inventeurs n’aient pas visé cette fin’”.¹⁰⁷ Ao considerar a articulação da forma como Hume entende *valor, prazer e trocas*, Deleule diz:

La valeur est d’abord investissement passionnel sur les choses en vue de l’obtention d’une jouissance; avant d’entrer comme mesure dans la sphere de la production et de l’échange, la valeur est affectée à la seule consommation; elle ne représente, dans son versant négatif comme dans son versant positif, que l’indice des vellétés consommatoires d’un être désireux de jouir. Mais l’universalité du processus ne puise ses ressources d’accomplissement que dans la plasticité des investissements, soit la diversité des objets suivant les individus, soit la diversité des objets investus par un même individu suivant les moments et les situations, plasticité qui recoupe la diversité des individus désirant un même objet ou une même catégorie d’objets. D’emblée, la valeur se révèle inseparable de la concurrence.¹⁰⁸

A ideia de harmonia, no entanto, quando estendida ao conjunto das trocas, supõe a de um sistema harmônico como um todo, em que até mesmo a *concorrência*, em geral pensada sob uma luz “destrutiva” como competição, no panorama geral “concorre” para o equilíbrio e para a distribuição dos capitais entre os diversos ramos da produção, a fim de fugir dos ramos onde a abundância relativa leva à baixa dos preços, e em direção aos

¹⁰⁷ Idem, *ibid.*, p. 65

¹⁰⁸ Idem, *ibid.*, p. 57

ramos onde a escassez relativa leva à alta dos preços. O caráter geral do funcionamento de tal “sistema de liberdade natural” é o de um ajustamento de *meios* a um *fim*:

La notion d’ajustement (*adjustment*) – central, semble-t-il, dans la pensée de Hume – est bien celle que l’on trouve également à l’oeuvre lors de l’élaboration des règles complémentaires de la maîtrise de la concurrence et, singulièrement, dans la règle du transfert de propriété par consentement, de telle sorte que la solidarité des éléments à l’intérieur d’un tout, qui suppose un corps organisé mû par une finalité interne susceptible d’échapper au modèle mécanique simple et renvoie à l’idée d’une économie animale, rend pensable la constitution du corps social et du corps productif à partir de la représentation du corps individuel dans le fonctionnement de ses organes. Au sein d’une agitation perpétuelle et d’un désordre qui n’a de cesse, cet îlot d’organisation qu’incarne l’individualité comme lieu commun du changement et d’une apparence de stabilité relative (“le tout demeure, *en apparence*, le même”) doit se donner comme le paradigme de toute tendance à la résorption du désordre.¹⁰⁹

Porém, afirma Deleule, Hume terá que afastar a ideia de desígnio, pois quando Hume entende que um sistema ou objeto ou organismo tende a um *fim*, não se confunde nunca com a suposição de alguma ordem ou razão original, *a priori*. Para tanto, é necessário entender a compreensão que Hume faz da economia à luz de sua crítica do Universo como um *mecanismo* dotado de desígnio, ou da intenção de um criador, à maneira de um relógio, desenvolvida nos *Diálogos sobre a Religião natural*:

L’hypothèse du Dessein, que Hume cherche à analyser et à réduire tout au long des *Dialogues*, assume dans le champ de la religion naturelle une fonction analogue à celle du pacte social dans le champ de l’activité économique et politique. Dans les deux cas, la polémique anti-volontariste entraîne le déplacement de l’analyse vers la représentation d’une combinaison involontaire mais adaptative des éléments à l’intérieur d’une totalité en voie d’organisation, en lieu et place d’une conspiration volontaire d’éléments mécaniquement instruits dans la construction d’une totalité assignée et prévue, marquée par une intention constituante et délibérante. Ce sera le sens de la substitution de l’analogie biologique à la projection technique (qui, elle, suppose un plan) dans l’explication de l’économie de l’univers. C’est également le sens de la substitution de l’harmonie involontaire des intérêts au pacte volontaire dans la formation du lien social.¹¹⁰

Hume, assim como outros pensadores de sua época, buscavam uma alternativa ao modelo do *mecanismo*, pois era preciso explicar este *ajustamento* de condutas sem se valer da figura de uma *providência* ou *desígnio*. O mundo não era mais pensado como

¹⁰⁹ Idem, *ibid.*, p. 62

¹¹⁰ Idem, *ibid.*, p. 65

uma hierarquia divina onde cada parte ocupava um lugar determinado por uma razão prévia; e a analogia encontrada foi a do *organismo*, que ensejou uma *economia animal*:

[...] la vraie question, ainsi qu'il apparaît dans l'oeuvre de Stahl, Boerhaave ou Buffon, est bien plutôt de savoir quel type de discours est le mieux adapté à la description et à la compréhension des machines naturelles dans le cadre de l'économie animale. Dans cette perspective, l'organique n'est pas tout d'abord posé comme contradictoire par rapport au mécanique, mais s'incarne en lui une complexité croissante qui – même si elle relève en dernière instance d'une intelligibilité élémentaire analogiquement commune aux autres règnes – excède dans son appréhension les catégories et les images simples du discours iatomécaniste.¹¹¹

O que caracterizava a analogia com o animal era o fato de que sua constituição interna, seus órgãos, funcionavam a fim de preservar o todo, mas não por como num *mecanismo*, onde partes e todo funcionam segundo uma *razão* prévia, um desenho. O organismo deve seu funcionamento à *geração*, não à *razão*, e Hume entendia que havia uma relação de precedência entre estas: sempre vemos a *razão* surgir do que foi *gerado*, e nunca o contrário. O Universo, para ele, se assemelhava mais a um corpo vivo que a um relógio, e isto estava em conformidade com sua visão da Natureza como uniforme. Talvez seja útil, para esclarecer a noção de *geração* como uma ordem sem *desígnio*, se nos valermos da noção de *evolução* posteriormente presente em Darwin. Talvez para prevenir algum excesso anacrônico, Deleule tenha feito a seguinte consideração:

Ce n'est pas dire que Hume, et tout aussi bien – chacun à sa manière – Maupertuis, Diderot ou Buffon, ont "pressenti" la nécessité d'une biologie, mais c'est affirmer que ce qui a pu apparaître par la suite comme hesitation de vocabulaire par manque d'adéquation à l'objet ou par défaut de concept, loin de reveler d'une problématique présience, appartient d'emblée à un registre polémique qui envisage les rapports entre l'art et la nature en dehors de l'intervention d'une providence reconnue. La reconquête de la notion de spontanéité se fait sur le dos de l'argument du Dessein: le machinal, l'organisation interne, voire l'inventivité et l'ajustement en sont les instruments requis. L'un des propos des *Dialogues* est justement de montrer que langage naturaliste (le monde ressemble à un animal né par génération) et langage machinique (le monde ressemble à une machine née d'un dessein) sont possibles pour rendre compte de l'économie de l'univers et que rien, au premier abord, n'engage à choisir résolument l'un plutôt que l'autre.¹¹²

¹¹¹ Idem, *ibid.*, p. 67

¹¹² Idem, *ibid.*, p. 68

É neste sentido que podemos apontar um antiprovidencialismo em Hume que termina por se expressar num liberalismo, na medida em que rejeita as intervenções e entraves tão ao gosto dos mercantilistas. A liberdade dos indivíduos no interior de um sistema de *ajustamento* seria suficiente para que uma *harmonia involuntária*, ou seja, não pretendida de antemão por ninguém (que de resto não teria poderes para interferir no todo, que é maior que a soma das partes), resultasse como produto final:

L'harmonie involontaire des intérêts accompagne donc le rejet de l'explication par les causes finales (considérées comme hors d'atteinte pour l'enrendement humain); le "liberalisme" économique de Hume se présente comme la conséquence obligée de cette position théorique: la mise en place, par la politique mercantiliste, d'un certain nombre d'entraves au développement du corps productif participe d'une mécompréhension profonde des conditions de développement de ce corps: 1. En persistant à la considérer dans son isolement et en établissant entre les nations des rapports de rivalité et de jalousie qui paralysent en définitive leur essor; 2. En interprétant de manière purement mécanique, et non point organique, le développement solidaire du corps productif et du corps social.¹¹³

É claro que Hume polemizou com muitos pensadores da época. Deleule afirma que, dentre os fisiocratas, Hume tinha consideração por Turgot e Morellet, mas desprezava Mirabeau e Quesnay. Escolhemos uma passagem em que ele comenta a posição de Rousseau, pois ela ilustra uma opinião quase que diametralmente oposta à de Hume, em se tratando de economia:

Cette conspiration de la Providence, à laquelle Rousseau fera encore écho dans l'*Essai sur l'origine des langues*, exige concurremment une théorie de l'abondance des produits de luxe; c'est d'ailleurs cette théorie qui soutend, à travers le paradoxe de la relation inversement proportionnelle entre la valeur d'usage et la valeur d'échange (de l'eau et du diamant par exemple) la notion même de monnaie-marchandise et la justification du choix des métaux précieux comme moyen d'échange.¹¹⁴

Aqui é interessante notar que Rousseau participou da discussão sobre a moeda, ou os *meios de pagamento*, que se desdobrava em muitos aspectos distintos. Já desde as teorias bulionistas, que defendiam que as balanças comerciais deviam ter saldo positivo a fim de manter os estoques de metais preciosos dentro do país, é sabido que a moeda é um elemento de grande debate. O liberalismo, ao preconizar uma balança comercial "livre" (pois a mesma *harmonia* que ocorre no interior de uma nação ocorreria também

¹¹³ Idem, *ibid.*, p. 119

¹¹⁴ Idem, *ibid.*, p. 112

entre as nações de forma análoga à que se dá entre os indivíduos), teve como resultado que o ouro e a prata das Américas fizeram parada em Portugal e Espanha, mas acabaram drenados para a Inglaterra. Mas as questões envolvendo estoques metálicos de meios de pagamento estão diretamente conectados às discussões sobre o caráter *real* ou *artificial* dos meios de pagamento, e caráter da moeda-mercadoria e moeda-signo, sobre as quais Hume polemizou com Turgot e Morellet:

La polémique monnaie-merchandise/monnaie-signe est, à sa façon, réitération de la dichotomie nature/artifice dans le domaine monétaire. A cet égard, la position de Hume est en congruence avec le combat mené par ailleurs contre l'idée d'une bonne nature obéissant à un dessein providentiel. Si la monnaie est invention (ce que ne nient ni Turgot ni Morellet), sa valeur en revanche est de pure convention (ce que nient précisément Turgot et Morellet); dès lors, aucun critère "naturel" ne peut en justifier l'usage, qui est seulement de commodité. Critiquer le papier-monnaie, ainsi que le fait Hume, ce n'est donc pas opposer à l'apologie d'une monnaie "réelle" la dénonciation d'une monnaie "fictive"; c'est, en se plaçant sur le terrain de l'artifice, juger de la substitution possible en fonction des critères de commodité et mettre ainsi en évidence, à partir de l'utilisation abusive du papier-monnaie, les memes dangers que ceux qui découlent de la trop grande abondance de la monnaie métallique.¹¹⁵

Com efeito, em ensaios como *Of the balance of trade*, vemos Hume combater a expansão dos meios de pagamento por meio da emissão de papel-moeda por soberanos pouco preocupados com a prosperidade das nações que governam. Seu ataque pode ser entendido como uma defesa do "lastro" da moeda e dos perigos da expansão para além de uma base material "real". Sabemos que as moedas em circulação hoje se caracterizam por ser de "curso forçado", ou seja, não há obrigatoriedade do Estado de garantir a conversão do papel-moeda em metais preciosos. Mas se por um lado temos a China e a Rússia reduzindo as transações em dólar e aumentando as reservas de ouro; por outro temos a expansão de cripto-moedas artificiais, sem nem mesmo a regulação por parte de alguma autoridade monetária. O debate permanece relevante até nossos dias.

A discussão econômica proposta pelos fisiocratas tinha o desenho de uma "economia animal": Quesnay era um médico de formação, e seu *Tableau Économique* apresentava os fluxos de mercadorias, por um lado, e de meios de pagamento, por outro, como o sangue arterial e venoso numa analogia com um organismo vivo. Esta apresentação, como vimos, tinha como propósito afastar a ideia de *desígnio* da

¹¹⁵ Idem, *ibid*, p. 145

teorização econômica; mas ela iria dar lugar à “economia política”, que entendia as relações econômicas no escopo mais geral da Política. Hume entendia a Economia desta maneira, assim como Smith, e muitos pensadores depois deles, até que a chamada Escola Clássica desse dois rebentos: o Marxismo, que levava o aspecto político às últimas consequências; e a Escola Neoclássica, que empreendeu todos os esforços para eliminar a política de sua teoria.

O pensamento de Hume, no que toca às teorias que defendeu, revelam um grau considerável de conservadorismo: pela defesa da *propriedade*, pela afirmação do caráter harmonioso das relações entendidas como trocas fundadas na *utilidade*, base mesma da defesa da “livre negociação” entre patrões e empregados, e na defesa de um liberalismo que, embora não acompanhado explicitamente em seus escritos pela defesa do Estado mínimo, certamente habilitou o utilitarismo posterior a fazê-lo. Por outro lado, Hume, assim como Smith, pareciam crer sinceramente que o “sistema de liberdade natural” seria capaz de elevar a produção a tal grau, e a distribuí-la com tamanha capilaridade, que terminaria por elevar o padrão geral da vida (material e intelectual, artístico e moral) de todos, ou quase todos, os integrantes de uma sociedade organizada desta maneira. O que não poderiam prever, é que a concorrência se converteria, no longo prazo, num mecanismo onde os vencedores concentrariam o capital absorvendo os perdedores, estabelecendo o capitalismo como um sistema de oligopólios cada vez maiores e em menor número. Nunca se produziu tanta riqueza quanto antes, mas ao mesmo tempo ela não é distribuída de forma a acabar com a miséria, que é também produzida sistematicamente pelo capitalismo. Na verdade, o capitalismo se tornou um modelo econômico tão apartado de valores humanistas que a maior parte da riqueza que produz não tem a forma de mercadorias, mas existe apenas como riqueza virtual, só podendo existir em bancos de dados e em circulação permanente de bolsa em bolsa de valores. O resultado a que chegamos revela um sistema capaz de produzir uma abundância que, se estivesse em forma de mercadorias, poderia, com o auxílio da *benevolência* que coloca os *meios* em acordo com seus *fins*, talvez eliminar a miséria do mundo. No entanto, os *desejos ilimitados* do homem parecem ter produzido uma lógica que funciona por si mesma e sem atenção ao bem da Humanidade. Hume certamente teria se horrorizado com isto.

Considerações Finais

A interdição posta por Hume a que derivemos conclusões morais de premissas factuais, ou dito de outra maneira, que falemos do que “deve ser” a partir do que “é”, estabelece a separação entre o *descritivo* e o *normativo*, mas isto é assim porque em Hume não há o “normativo” no sentido que pensavam os antigos ou Kant. Em Hume há apenas o *prescritivo*, já que todo raciocínio quanto ao futuro, seja dos fatos naturais, seja das condutas humanas, não pode ser senão *indutivo*, uma generalização feita a partir de observações prévias que acreditamos que continuará a ocorrer.

A compreensão humeana do homem como um ser de *paixões*, tanto quanto de *razão*, abre espaço para a consideração das condutas, particularmente as morais, como muitas vezes motivadas pelos sentimentos, em vez de por um raciocínio. Com efeito, se tivesse que se valer apenas da *razão* para decidir, diz Hume, o homem se encontraria em diversas situações tal como o asno de Buridan, incapaz de decidir entre alternativas equivalentes. Além disso, encontramos muitos exemplos fornecidos por Hume nos quais os princípios da *razão* são examinados em concomitância e equiparados aos princípios das *paixões*: por exemplo, quando diz que o prisioneiro espera sua liberdade tanto da compaixão do carcereiro, quanto da força de suas mãos para entortar as barras de ferro que o aprisionam; ou quando afirma que um transeunte tem tanta esperança em reencontrar uma bolsa de ouro perdida em Charing-Cross uma hora antes, quanto em vê-la voar como uma pluma¹¹⁶. Esta aproximação entre o que é da ordem do *sentimento* e o que é da ordem da *razão* tem o propósito de revelar, pelo recurso a uma noção “flexibilizada” de *necessidade*, que a natureza humana espera encontrar regularidade e uniformidade na Natureza, e que este princípio vale tanto para assuntos teóricos, relativos às leis físicas, quanto para assuntos morais.

Sua argumentação, fundada na noção de *hábito*, por sua vez estabelecida na regularidade percebida em uma *conjunção constante* de *percepções*, uma vez tendo abandonado o recurso a noções como *substância*, *essência*, *sujeito*, *causa* e *efeito*, passa a admitir a experiência como o palco da *contingência*. Desta forma, o absurdo presente em seus exemplos se deve à identificação entre o que se pensa ser *razoável* esperar da causalidade natural e da causalidade moral, num jogo que, ao equiparar o que julgamos

¹¹⁶ Lebrun, Gérard. “A *boutade* de Charing-Cross”. In: *A Filosofia e sua História*.

ser *impossível* na primeira e *possível* na segunda, põe em evidência a aplicação das noções de *necessário* e *contingente*. Ao mostrar que ambas se assentam sobre o mesmo mecanismo da regularidade, revela-se não mais como absurdo, mas como a apresentação de casos de uma possibilidade pouco provável – que, em sua definição de *causalidade*, só se distingue dos resultados habitualmente esperados pela falta de experiências previamente acumuladas. Assim, se por um lado é tão razoável esperar entortar as barras com as mãos quanto esperar que o carcereiro se compadeça; por outro, a espera por sua compaixão é tão razoável quanto esperar estortar as barras com as mãos: o grau de *contingência* (ou de *necessidade*) presente nas causalidades natural e moral é o mesmo. Pois esta *contingência* tem um caráter “lógico”, decorre do fato de que é logicamente possível (ou seja, que não incorre em contradição) pensar que a experiência possa ser o oposto da vivenciada, uma vez que não há nada que garanta a *necessidade a priori* da regularidade percebida. Contudo, insiste Hume, a Natureza tem se apresentado de maneira uniforme, de modo que passamos a *crer* que o futuro será como o passado; desta forma a *contingência*, ainda que sempre permaneça no âmbito do apenas logicamente *possível*, pode servir como base da *crença* ou da *descrença*.

Assim, as ciências naturais devem passar a ser indutivas, buscando evidências na experiência passada de regularidades fortes, a fim de inferir sobre o futuro. Ao mesmo tempo, ao se revelar o caráter de *crença* na regularidade do conhecimento, a compreensão dos mecanismos da *crença* torna necessária a consideração da religião e dos *milagres*, agora que o *improvável* não é mais *impossível*. É que em Hume ocorre uma inversão: se os milagres se caracterizam por serem fenômenos que contrariam as leis da Natureza, agora que estas “leis” não passam de regularidades esperadas pela força do *hábito*, é por força da *crença* que é possível projetar ordem no mundo; e aquilo que contraria esta ordem passa a ser objeto de *descrença*, na medida em que enfraquece tudo o que sabemos sobre como as coisas têm sido até então. Não é *impossível* que algo contrarie a regularidade esperada, mas é preciso ter *experiência direta* de tais fatos. A crítica da religião feita por Hume é, portanto, uma crítica da *crença* nos *testemunhos*. Por tais razões, o empirismo humeano estabelece um projeto que envolve a referência à História e o exame crítico dos mecanismos da *crença*, e, de fato, Hume escreve a *História da Inglaterra*, assim como a *História Natural da Religião*, o que mostra seu entendimento das relações humanas, em seus aspectos político e moral, em suas *crenças* e *costumes*, como sendo o produto de *hábitos* construídos no decorrer da história das sociedades, tanto quanto o conhecimento que temos das leis físicas. Sem a possibilidade

de fazer recurso a uma *causa final* à maneira aristotélica, o que *deve ser (ought)* se desconecta do que *é (is)*, criando o problema moral expresso por Hume na *falácia naturalista*, que *é* a interdição a derivar conclusões morais de premissas não-morais (*ought-is*). Desta maneira, se o homem aristotélico busca a moralidade como a realização de uma *causalidade final* essencial, de um *dever ser* que, em potência, *é* – à maneira da pedra que busca seu lugar no centro do mundo; o homem humeano tem diante de si apenas a regularidade percebida na Natureza e em si mesmo (parte da mesma Natureza, que *é*), como uma coleção de registros cuja repetição se habitua a esperar, mas cuja realização futura não pode nunca inferir com certeza definitiva, ainda que tenha fortes motivos para crer na regularidade já experimentada.

Neste momento consideramos ser o caso de apresentar algumas considerações acerca da motivação de fundo que animou nossa pesquisa desde o princípio, e de mostrar a conexão entre o que foi feito e as alternativas que se abrem de agora em diante. Em diversos momentos do texto duas linhas de argumentação apareceram: uma no sentido de recuperar o movimento do pensamento de Hume e de entendê-lo no interior de seu tempo, a fim de avaliar sua contribuição específica para a reflexão econômica; e a outra buscando localizar, na discussão atual do pensamento econômico, heranças, ecos e pontos problemáticos que poderiam ser ou elucidados sob uma inspiração humeana, ou creditados à inspiração humeana. Na verdade esta segunda linha de argumentação constitui o quadro mais geral que motivou a pesquisa a buscar as fontes primeiras do pensamento econômico, recuando a Smith, num primeiro momento, e a Hume, num segundo. O propósito sempre foi o de retornar com um aporte conceitual mais robusto e claro, a fim de enfrentar os dilemas da Economia contemporânea, envolta num debate em que figuram um utilitarismo racional, por um lado, e a proposta de retornar a uma unidade original entre razão e moral, mas dentro do escopo da economia de mercado.

Assim, apesar de o Empirismo clássico ter sofrido várias reapropriações e modificações no decorrer do tempo, notamos que várias intuições de Hume permaneceram por muito tempo como uma contribuição inconteste à Filosofia, bem como à Economia. O ataque à pretensão de derivar a racionalidade e a moralidade de essências objetivas, por exemplo, instaurou a necessidade de que outras alternativas fossem buscadas para fundamentá-las. Como em Kant, que preferiu extraí-las de um princípio puro, transcendental. E após a virada linguística, os fundamentos passaram a ser buscados numa gramática lógica, intrínseca ao pensamento, à linguagem, ou mesmo

aos usos e práticas. A tentativa de fundamentar o pensamento neoclássico num utilitarismo racional levou pensadores como Hayek e Mises a buscar inspiração em Kant e Carnap, por exemplo. Por outro lado, temos pensadores como Amartya Sen, um neo-smithiano que pretende reunir o “instrumental científico” da Economia com uma consideração de fundo moral, numa síntese que seria uma espécie de “capitalismo moralizado”. Em defesa de Sen, e contra o pensamento neoliberal representado na figura de Lionel Robbins, vemos a crítica feita por Hillary Putnam, que remonta ao pensamento humeano, particularmente à distinção que Hume faz entre *ser* e *dever ser*, e a consequente interdição da passagem entre descrição e normatividade. Robbins é o pensador neoclássico que propõe que a *utilidade* seja entendida segundo a *ordinalidade*, em vez de pela *cardinalidade*. Com isto, pretende se livrar de dificuldades presentes desde Bentham, quais sejam, as resultantes da necessidade de encontrar comensurabilidade em critérios que são em última instância subjetivos. Contra o projeto de fundamentar a economia na razão, e ainda que seu objetivo fosse o de atacar os positivistas lógicos e não propriamente fundamentar a Moral, Putnam promoveu uma reflexão acerca dos *valores* que viria a ter novas repercussões, indo buscar elementos na discussão recente acerca da *epistemologia das virtudes*, encontrada no pensamento de Philippa Foot, John McDowell, Linda Zagzebski e Ernest Sosa, dentre outros.

No curso de nossa pesquisa o contato com a reflexão de Sosa revelou a retomada de uma série de elementos importantes para nossa reflexão, tanto na linha que pretende se debruçar sobre o debate atual da Economia, quanto na que recupera as matrizes originais da reflexão produzida no interior do Empirismo clássico, por conta de que as escolhas que Sosa fez consistem numa espécie de “caminho reverso” ao adotado por Hume: sua inspiração parte exatamente dos pensadores atacados por Hume – Platão e Aristóteles; e chega a um resultado oposto ao de Hume, qual seja, o de reunificar razão e moralidade. Se Hume unifica os fenômenos ao aproximar *necessidade* e *liberdade*, e com isso defazendo a divisão entre filosofia teórica e filosofia prática, entre ciência e moral, ao mesmo tempo em que afirma a separação entre *razão* e *sentimentos*; os neoclássicos pretendem manter esta separação mas reinstituindo a divisão entre ciência e moral; ao passo que Putnam e Sen querem manter que ciência e moral devem continuar unidas, mas para tanto crêem ser preciso refutar a separação entre enunciados de razão e enunciados morais. Sosa refaz os laços entre virtude e conhecimento, de certa

forma semelhante ao que vemos em Aristóteles¹¹⁷ quando este fala da parte racional da alma e de sua conexão com a virtude da *prudência* e a *reta razão*. Possuiríamos uma *sabedoria prática* que nos instrui na distinção entre o *bem* e o *mal*, e ainda nos habilita a persuadir e controlar as paixões, associadas à parte *apetitiva* da alma. Porém, num espírito familiar ao humeano, os termos em Putnam e Sosa foram também transformados semanticamente, de modo que o que se entende como *valor* agora aparece com a roupagem de *valor epistêmico*, algo que parece ao mesmo tempo estar fora do que consideramos em geral o campo da Moral, mas prestando um papel fundamental na aquisição do conhecimento, a ponto de aplicarmos-lhe as propriedades de *bom* e *melhor*. É verdade que Sosa toma emprestados a inspiração e os exemplos de Platão e Aristóteles. Mas o faz sem trazer junto o essencialismo, que é a preocupação maior de Hume. Neste sentido, cabe a pergunta: será que Hume estaria disposto a aceitar estes termos semanticamente reconstruídos, uma vez que deixam de fora o que pede o princípio empirista, em nome da concórdia filosófica? Ou dito de outro modo: em que medida a compreensão da razão como uma faculdade que pode ser pensada na chave do *virtuoso* ou ainda, do *útil*, pode contribuir para um certo tipo de utilitarismo racional que pode ter desdobramentos na teoria econômica?

Conforme vimos, para Hume a Economia faz parte da Moral porque as condutas humanas são entendidas como motivadas não pela razão, mas pelas paixões. Porém, se não temos ainda em Hume a separação entre Economia e Moral, é com ele que as condições para esta separação encontram sua formulação precisa: falo da separação entre fato e valor. A falácia naturalista, ou seja, a tentativa de fazer o dever decorrer do ser, é denunciada por Hume como uma impropriedade, já que o elo entre premissas factuais e conclusões morais não pode ser inferido. Com efeito, afirmações acerca do ser, do que é, são questões de fato, sendo objetos da razão, esta entendida como a faculdade capaz de identificar regularidades e necessidade em deduções matemáticas e probabilidades nas impressões dos sentidos; já as afirmações acerca do dever, relativas à conduta, caráter e vontade humanas, são objeto não da razão, mas de um senso moral que é também uma paixão: a simpatia. A reflexão humeana reluta em admitir que da regularidade percebida no mundo possa decorrer qualquer teologia natural, desígnio divino ou teleologia, pois do fato de que as coisas têm sido sempre assim não pode decorrer que continuarão a sê-lo. E a razão, restrita ao papel auxiliar de identificadora

¹¹⁷ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro VI.

de semelhanças e regularidades, de meios apropriados para se atingir fins, é incapaz de frear as paixões ou fazer surgir outras a elas contrárias, de modo a ter papel ativo no jogo das paixões. Em vez de, como faziam até então entre os racionalistas, atribuir à razão o papel de fazer frente às paixões na direção do espírito, Hume fará a distinção entre paixões calmas e paixões violentas, de modo que o que nos parece ser fruto da ação da razão, na verdade é o resultado do cultivo e predomínio das paixões calmas sobre as violentas.

Talvez por seu gesto inaugural de separar fato e valor, ao declarar que os valores não podem ser objetos de representação, Hume seja sempre convocado quando tal separação é atacada, por exemplo como faz Hilary Putnam em *The collapse of the fact/value dichotomy*:

Although Hume's claim that one cannot infer an "ought" from an "is" is widely accepted (sometimes this is called "Hume's Law"), the reasons that Hume gave in support of it are by no means accepted by those who cite Hume so approvingly.¹¹⁸

Para Putnam, Hume teria dado ensejo a um projeto de ciência que viria a buscar ater-se aos fatos, desprezando os aspectos valorativos como subjetivos, inverificáveis, relativos. Porém, nas palavras do próprio Putnam,

In particular, I show how the idea of an absolute dichotomy between "facts" and "values" was from the beginning dependant upon a second dichotomy, one unfamiliar to most non-philosophers, the dichotomy of "analytic" and "synthetic" judgments. "Analytic" is a term introduced by Kant for what most people call "definitional" truths, for example, "All bachelors are unmarried". The logical positivist claimed that mathematics consists of analytic truths. "Synthetic" was Kant's term for the *non*-analytic truths, and he took it for granted that synthetic truths state "facts". His surprising claim was that mathematics was both synthetic and a priori. This book tries to show that these two dichotomies, "fact versus value dichotomy" and "fact versus analytic truth", have corrupted our thinking about both ethical reasoning and description of the world, not least of all by preventing us from seeing how evaluation and description are interwoven and interdependent.¹¹⁹

seu alvo não é Hume, mas Kant e os positivistas lógicos do Círculo de Viena, que pretendiam fazer uso das distinções entre juízos analíticos e sintéticos, e entre fato e valor, para impor um programa de investigação que ao mesmo tempo relegava como impróprio de ser objeto de investigação científica tudo quanto fosse tautológico (por ser

¹¹⁸ Putnam, Hilary. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, p. 14

¹¹⁹ Idem, *ibid*, p. 2

analítico) ou inverificável (por ser subjetivo). Ora, é fácil ver que Hume não rejeita nem considera menor investigar o que é da ordem das paixões – em verdade este é seu objetivo: “introduzir o método experimental (newtoniano) nos assuntos morais”.

Contudo, uma observação de Putnam chama a atenção para o fato de que o campo dos “valores” não se restringe à esfera da ética, ou da estética. Também pertence à ordem dos “valores”, se os entendermos como o que não é factual, experimentável, também o campo dos chamados “valores epistêmicos”. Não podemos fazer ciência sem fazer assunções epistêmicas que são por sua natureza inverificáveis: quando dizemos que uma teoria é *coerente*, *simples*, ou *plausível*, estamos mobilizando um conjunto de crenças acerca do que *deve ser* no âmbito da racionalidade. A metáfora usada aqui é a do trabalho científico como um caminhar em direção à verdade. Não ocorre que cheguemos, por um caminho independente de nossos valores epistêmicos, à verdade, e só depois possamos testar se tais verdades são coerentes, simples, etc; em vez disto, o processo mesmo de dizer que chegamos à verdade depende desses valores. O elo entre normativo e descritivo seria interno, e na verdade toda descrição dependeria de uma normatividade prévia.

Porém, em nosso entendimento, a situação muda para um cenário mais próximo à filosofia humeana quando passamos a considerar o debate mais atual acerca do “valor” do conhecimento. Este debate é fruto do problema proposto por Gettier¹²⁰, que resulta em reconhecer que o que consideramos “conhecimento” é mais que uma “crença verdadeira justificada”. O problema é então remontado a Platão, que afirma no Menon que *saber* chegar a Larissa é diferente, e *melhor*, que ter a *crença verdadeira* de que se chegará a Larissa. Explico melhor: um indivíduo que não dispõe do conhecimento mas acredita poder chegar a Larissa, e que uma vez tendo iniciado a viagem, consiga chegar a tal cidade, teria uma crença verdadeira. Mas ainda assim, mesmo que o conhecimento e a crença verdadeira levem ao mesmo resultado, consideramos que possuir o primeiro parece ser de maior valor. Alguém que sabe chegar a Larissa, ao passar por certo trecho em que o caminho parece se distanciar do destino, poderia até mesmo apertar o passo sem vacilar; enquanto alguém que possui apenas uma crença verdadeira poderia duvidar de que tomou o rumo certo na última encruzilhada. O importante aqui é perceber que a posse de conhecimento, a princípio algo do campo do factual, parece repousar sobre um fundo moral. O fundo moral fica evidente quando é notado que a posse de certo

¹²⁰ Gettier, Edmund. Is justified true belief knowledge?, In: *Analysis* vol. 23, 1963.

conhecimento, qual seja, de que virar à esquerda numa certa encruzilhada leva a Larissa, parece ser indissociável da conduta que tal pessoa tomará quando quiser ir a Larissa passando pela encruzilhada. Ou seja, parece haver um laço interno entre a posse de conhecimento e a conduta futura que tomaremos voluntariamente, de modo que se não tomarmos o caminho que sabemos levar a Larissa quando quisermos ir a Larissa, ou não sabemos que ele leva a Larissa, ou não queremos verdadeiramente ir a Larissa.

É a partir destas considerações que Ernest Sosa¹²¹ fala em uma “epistemologia da virtude”, ou seja, que para se conhecer é preciso possuir certas virtudes intelectuais. Usando o exemplo do arqueiro, que pretende acertar o alvo, Sosa diz que o bom arqueiro, competente, apto, é aquele que acerta devido a suas habilidades, em vez de acertar por sorte. Ele acerta porque está apto a acertar, e acertar corretamente é manifestar deliberadamente uma competência. Esta é a diferença que percebemos entre os juízos e as adivinhações, e os juízos especificamente epistemológicos, ou *aléticos*, que seriam aqueles cujo fim é dar a verdade, ser corretos, que “acertam” aptamente o alvo. Mas estar apto é uma qualidade reflexiva, ou seja, é preciso estar apto a estar apto. Neste momento Sosa fala em “conhecimento animal” e “conhecimento reflexivo”. O primeiro refere-se a crenças que possuímos “naturalmente”, seja por processos provados pela natureza, seja por vivermos em sociedade: é como a habilidade que alguém tem de andar num bosque e evitar chocar-se com as árvores. O segundo envolve crenças intencionais, conscientes, e se caracteriza por produzir crenças aptas *defensáveis*, ou seja, crenças aptas que o sujeito aptamente acredita que são aptas, e pode defender a aptidão delas contra dúvidas céticas.

Para a epistemologia da virtude de Sosa, dizemos que possuímos conhecimento quando possuímos uma crença apta, que portanto deve possuir as seguintes características: ser uma crença verdadeira; ser produto de uma virtude intelectual; e que o sujeito obtenha sua verdade de suas virtudes intelectuais. Esta perspectiva abre espaço para que o agente, na medida em que se envolve intencionalmente no processo de adquirir virtudes aptas e justificá-las, se torne mais virtuoso e confiável que outros que não tomem a mesma atitude. Assim, a abordagem de Sosa, em vez de entender a questão da dicotomia entre fato e valor pela chave da oposição entre o que é analítico ou sintético, ou seja, o que é tautológico e independente da experiência, e o que é “experimentável” e depende do mundo para ser verdadeiro ou falso, não apenas desfaz a

¹²¹ Sosa, Ernest. *A Virtue Epistemology: apt belief and reflective knowledge*.

distinção, mas faz com que a parte factual do entendimento passe a depender da parte normativa, ou mais precisamente, de nossas virtudes, chegando a um resultado radicalmente distinto daquele dos positivistas lógicos: em vez de descartar os assuntos morais como desinteressantes à ciência, faz esta depender daqueles. O conhecimento, assim, depende tanto de elementos externos (o envolvimento do sujeito em processos relacionados ao chamado “conhecimento animal”, que se assenta sobre processos de formação de crenças baseadas na percepção e oriundos da sociabilidade), quanto de elementos internos (a defensabilidade de suas crenças, ou seja, o sujeito é virtuoso porque dispõe de bons motivos para sustentar suas crenças).

Esta descrição da relação entre fato e valor parece apresentar pontos de convergência com o que Hume poderia levar em consideração, uma vez que não faz a razão avançar sobre o que é da ordem do sentimento, nem tampouco estabelece o elo entre ambos à custa de introduzir qualquer sorte de essencialismo que pudesse infringir os princípios atomista e empirista. O que leva à questão sobre o lugar da oposição entre fato e valor em seu pensamento. Esta questão parece trazer consigo uma constelação de questões correlatas: em que medida a dependência da razão de virtudes intelectuais (atenção, precisão, concentração, curiosidade) pode abrir caminho para falarmos em outras áreas do campo da moralidade não diretamente relacionados à obtenção de conhecimento (as virtudes não-intelectuais)? Em que medida a cisão entre fato e valor não pode ser contornada, e nesta medida, este fato poderia lançar luz de maneira crítica sobre a epistemologia das virtudes? Parece-nos que o exame das aproximações e distanciamentos entre Hume e Sosa pode ser profícuo para o entendimento de ambos, seja por cobrar uma compreensão mais precisa da relação entre a parte teórica e a parte prática do pensamento humeano, avivando-a, seja por trazer para o debate contemporâneo a contribuição do olhar fino de um pensador que é em verdade o fundador da distinção entre fato e valor.

Agora que nosso trabalho chega ao ponto de mostrar algumas sínteses que podem servir como resultados intermediários em direção a uma pesquisa futura, convém expressar algumas reflexões à luz do que foi discutido, e apresentar algumas considerações em caráter provisório. Inicialmente valerá a pena considerar que algumas das intuições iniciais se confirmaram: a de que os escritos econômicos de Hume merecem um lugar importante em sua obra, em parte por expressarem as consequências da armação conceitual do filósofo, instanciando como seria uma ciência do homem à maneira estritamente empirista: fundada no provável, na tendência, no contingente. Em

parte também por serem a expressão das escolhas teóricas realizadas pelo autor, em especial sua escolha em não derivar o normativo do descritivo. À luz disso parece quase surpreendente, e por isso mesmo digno de ser lembrado enfaticamente, que mesmo não havendo dominância da razão sobre os sentimentos em Hume, sua descrição de uma sociedade civilizada é aquela onde “...*industry, knowledge and humanity, are linked together by an indissoluble chain, and are found, from experience as well as reason, to be peculiar to the more polished, and, what are commonly denominated, the more luxurious ages*”.¹²²

Um resultado inesperado foi a percepção de que, à medida que a compreensão das particularidades de seu pensamento moral surgiam quando posto em contraste com Condillac, Smith e Bentham, sua posição acerca da *utilidade* parecia ser cada vez mais influente no interior do pensamento econômico. Sua proposta de entender os fatos morais a partir da noção de *utilidade*, que por sua vez se funda não no *prazer* objetivo mas na *virtude* da *benevolência* e da sensibilidade para com o bem da Humanidade; e de compreender os fenômenos econômicos como inseparáveis das outras dimensões da vida humana; se mostram como intuições valiosas para entender o debate contemporâneo em teoria econômica. Ao mesmo tempo sua posição acerca da divisão epistêmica entre *razão* e *sentimento* reaparece numa discussão mais geral que passa por considerações de filosofia da ciência presentes nos embates mais profundos entre as correntes econômicas. Em geral, e esta era a posição inicial em nossa pesquisa, a reflexão econômica parece dever muito a Smith, e o recurso a Hume seria apenas uma espécie de curiosidade ou a procura por antecedentes filosóficos sem maiores consequências. Acreditamos ter notado a conexão de tradições e pensadores importantes da Economia ao pensamento de Hume.

Outro aspecto que nos parece central na exposição foi o tratamento dado à parte moral de seu pensamento. Em geral Hume é abordado a partir de sua reflexão epistemológica, no contexto da busca da Modernidade por encontrar novos fundamentos para fazer ciência. Hume é em geral entendido como o adversário de Descartes, ou como o preparador de Kant. Mas pudemos ver que seu sentimentalismo coloca questões que parecem mais intensamente relevantes em nossos dias. Isto se deve, queremos argumentar, à condição de “crise” nas ciências que vivenciamos: correntes divergentes e irreconciliáveis habitam a Economia, a Psicologia, o Direito, e mesmo as chamadas

¹²² Hume, David. *Of refinement in the arts*, In: *Essays, Moral, Political, and Literary*, p. 271

“ciências duras”, como a Matemática e a Física. Talvez estejamos mal-acostumados pelo convívio prolongado com o relativismo e o ceticismo, ao ponto de não sentirmos mais a inquietação que levava Descartes a meditar noite após noite em busca de uma nova ciência fundada em uma certeza indubitável. Talvez tenhamos simplesmente nos livrado de um sonho delirante, irrealizável, dados os limites das faculdades do conhecimento humano, como diria Hume, antecipando de alguma maneira a noção de “crítica” que se tornaria basilar em Kant. Mas esta comodidade quanto a qual a teoria e sistema de medidas regula a sonda que deve pousar em Marte não parece ser apropriada quando falamos em Ética e teoria moral.

Com efeito, vivemos uma espécie de relativismo moral também hoje. Particularmente ubíqua é a afirmação de que nossa cultura e nossos valores, quais sejam, os ocidentais, não gozam de qualquer caráter superior ou universal, e que devemos estar prontos a respeitar e reconhecer outras sociedades que fizeram outras escolhas como igualmente válidas e possíveis. Isto parece estar em linha de conta com uma reflexão de caráter humeano, embora talvez ele acreditasse que a humanidade como um todo tende a seguir o rumo do progresso, do cultivo, da delicadeza e do refinamento. Mas o relativismo moral parece encontrar seu limite quando nos deparamos com práticas sociais que ferem princípios centrais da nossa orientação moral, como em sociedades que adotam práticas de apedrejar mulheres adúlteras ou coisas similares. Neste ponto, o dilema parece decorrer da impossibilidade de conciliar um princípio central de nossas crenças morais, o da igualdade de direitos de todo ser humano, com outra crença, a que estende a condição humana a indivíduos externos à nossa cultura. Parece-nos errado considerar que outros indivíduos não são humanos, não têm as mesmas garantias os mesmos direitos. E isso nos leva a querer intervir em suas sociedades, alterando suas culturas à nossa imagem e semelhança, a fim de sanar dilemas morais que são nossos, não deles. Pois eles não estão preocupados em interferir em nossa sociedade, talvez porque não partam do pressuposto de que suas escolhas devam ser estendidas às demais culturas.

Não temos aqui a pretensão de resolver este impasse, mas de revelá-lo como “gêmeo siamês” do impasse que experimentamos no campo das ciências. Quanto a isso, a reflexão sobre as “lacunas” morais (o “tom ausente” moral) parece ser uma pista que depõe contra a proposta de reconciliação feita por Putnam. Vale a pena lembrar que à época de Descartes, quando a preocupação com a fundamentação da ciência mobilizava as energias das maiores mentes da Europa, povos não-europeus eram quase que

unanimemente considerados não-humanos, desprovidos de alma, e isto não produzia grandes incômodos. Talvez devêssemos manter acesa a inspiração humeana de que nossos problemas e preocupações são históricos, em vez de acreditar, como é da natureza humana fazê-lo, que guardam algo de universal e eterno. Mais uma vez, pensando com Hume, cumpre lembrar que deixar de crer nessa universalidade não seria razoável.

O pensamento de Hume nos mostra que devemos ser mais modestos no que acreditamos ser capazes; que podemos a qualquer momento descobrir que crenças de milênios podem ser desfeitas rapidamente, como o foi a do geocentrismo; e que em áreas onde se pretende que reine a razão, o que pode estar em ação são preconceitos, preferências, hábitos. Este parece ser o caso particular da Economia, em que a percepção de regularidade na atividade econômica nunca pode nos garantir que a qualquer momento não vá estourar uma nova “bolha econômica” e reduzir a nada a maior parte da riqueza que circula no planeta. Porque esta é a natureza das crises financeiras: elas ocorrem com poucos, ou nenhum, sinais – do contrário simplesmente não ocorreriam. A Economia talvez seja o exemplo mais evidente da maneira como Hume entende a Natureza e a História. Ou um vulcão adormecido que de repente entra em erupção.

Quanto ao debate acerca da relação entre razão e sentimentos, acreditamos ter sido proveitoso o cotejamento com a discussão contemporânea em torno do conhecimento e de sua fundamentação nas virtudes. Mesmo que o debate atual desloque o sentido dos termos em relação ao que encontramos em Hume (o que de resto sempre acontece toda vez que os termos de um filósofo são apropriados por outro), e que não envolva diretamente os sentimentos, mas “virtudes epistêmicas”, pareceu-nos lançar luz sobre o quanto as decisões de Hume dependem, em verdade necessitam, de um essencialismo prévio. É por se manter fiel em toda a sua obra ao preceito de não aceitar senão como *ficção* (ou um modo de falar) nada que não derivasse dos sentidos, que Hume precisa rejeitar este essencialismo e ao fazê-lo, arcar com as consequências teóricas deste gesto. É por não dispor da possibilidade de fazer menção a *substâncias*, como dispunha Aristóteles, que Hume não pode aceitar o comércio entre enunciados de *ser* e enunciados de *dever ser*. Mas talvez sua moralidade não precisasse se aferrar à falácia naturalista se a ponte entre o normativo e o descritivo pudessem ser refeitas por uma redefinição semântica dos termos, procedimento bem ao seu gosto. Ou seja, se por “modo de falar” não lhe parecesse um expediente menor, menos legítimo, mas na

verdade o único que faz pleno sentido. Em muitos momentos vemos Hume usar os termos *causa* e *efeito*, o que ilustra o fato de que ele admitia ser possível fazer ciência “como se” houvesse *causalidade*. A rejeição à *substância* parece apontar que para Hume ela “tinha” que se dar por si mesma ao entendimento, sem o que não seria possível conferir-lhe qualquer papel no conhecimento. Sua reflexão parece marcada por um caráter reativo ao aristotelismo, em particular à Escolástica. Talvez, se não estivesse imbuído de um propósito tão resolutivo de rejeitar essencialismos, poderia ter encontrado saídas diferentes em vez de resolver seu sistema com o recurso a um certo ceticismo. Mas aí sua filosofia não teria o potencial “despertador”, “iluminador”, capaz de, até nossos dias, fornecer combustível para disputas avivadas, mostrando como autores clássicos permanecem sendo fonte de boas intuições, mesmo após o debate ter sido alterado em certos aspectos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de David Hume:

A Dissertation on the Passions. Oxford: Clarendon Press, 1975.

A letter from a gentleman to his friend in Edinburgh, Ernest C. Mossner & John V. Price (eds.). University Press: Edinburgh, 1967.

A Treatise of Human Nature, David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.), Oxford University Press, 2000.

Dialogues Concerning Natural Religion, N.K. Smith (ed.), Macmillan, 1947.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the principles of Morals, L.A.Selby-Bigge (ed.), 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1902.

Essays, Moral, Political, and Literary. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

The Letters of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1932.

The Natural History of Religion, H. E. Root (ed.), Stanford University Press, 1956.

Writings on economics, Eugene Rotwein (ed.), University of Wisconsin Press: 1955.

Traduções:

Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo, trad. Plínio J. Smith, Manuscrito, vol. XX, Nº. 2, Outubro, 1997.

Diálogos sobre a Religião Natural, trad. José Oscar de Almeida Marques, Martins Fontes, 1992.

Dissertación sobre Las Pasiones y Otros Ensayos Morales, trad. Jose Luis Tasset Carmona, Editorial Del Hombre, España 1990.

Escritos sobre Economia, trad. Sara Albieri e João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Economistas, 1988.

Ensaio Morais, Políticos e Literários, trad. João Paulo Monteiro e Armando Mora de Oliveira. – São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 2ª. Edição, 1980.

História Natural da religião, trad. Jaimir Conte, Unesp, 2005.

Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral, trad. José Oscar de Almeida Marques, Ed. Unesp: São Paulo, 2004.

Tratado da Natureza Humana, trad. Déborah Danowski, Unesp, 2000.

Referências Secundárias:

ALBIERI, Sara. “Caráter e ação moral: a teoria compatibilista de David Hume”. <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/hume-albieri.pdf>

ÁRDAL, Páll S. *Passion and Value in Hume’s Treatise*. Edinburgh University Press, 1989.

ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”, In: *Os pensadores*, v. II, 4. ed. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BAIER, Annette C. *A Progress of Sentiments: reflections on Hume’s Treatise*. Harvard University Press, 1991.

BAILLIE, James. *Hume on Morality*. Routledge, 2000.

BRAND, Walter. *Hume’s Theory of Moral Judgment*. Kluwer Academic Publishers, 1992.

BRICKE, John. “Hume, Motivation and Morality”. In: *Hume’s Studies*. v. 14, nº. 1, 1988, 1-24.

CAPALDI, Nicholas. *David Hume – The Newtonian philosopher*. G.K. Hall & CO.: Boston: 1975.

_____. *Hume’s place in moral philosophy*. ed. Peter Lang: New York: 1992.

_____. “Hume’s Account of Property”. In: *Reason Papers*, n. 15, 1990, 47-73.

CAPALDI, Nicholas; LIVINGSTON, Donald (editors). *Liberty in Hume’s History of England*. Kluwer Academic Publishers, 1990.

COHON, Rachel. “Hume’s moral philosophy”, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>

CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das Sensações*. Ed. Unicamp: Campinas, 1993.

_____. *Traité des animaux*.

DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Aubier Montaigne, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Ed. 34, São Paulo, 2001.

_____. *Hume*. In: *La Philosophie*, François Châtelet (org), t.2, ed. Marabout, Belgique: 1979.

DIETL, Paul J. *Hume on the passions*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 28, Nº 4 (Jun., 1968), pp. 554-556. <http://www.jstor.org/stable/2105691>

FLEW, Antony. *David Hume Philosopher of Moral Science*. Basil Blackwell, 1986.

_____. *Hume's Philosophy of Belief*. Ed. Routledge & Kegan Paul: London, 1980.

FORBES, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge University Press, 1978.

FREGE, Gottlob. “O Pensamento. Uma investigação lógica”, In: *Investigações Lógicas*. EdiPucrs: Porto Alegre, 2002.

FREUD, Sigmund. “O mal-estar na civilização”, In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*, Vol XXI. Imago: Rio de Janeiro, 1996.

GETTIER, Edmund. *Is Justified True Belief Knowledge?*, Analysis, Vol. 23, 1963.

GLATHE, Alfred B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals: a study of Books II and III of the 'Treatise'*. University of California Press, 1950.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GUIMARÃES, Livia. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.203-219, outubro, 2007.

HARRISON, Jonathan. *Hume's moral epistemology*. Oxford Clarendon Press: London: 1976.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Ed. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

KEMP-SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London : Macmillan, 1964.

KUNTZ, Rolf. “O empirismo na economia de David Hume”. In: *Manuscrito*, vol. 1, n. 2. Universidade Estadual de Campinas: 1978.

_____. “Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume”. In: *Manuscrito*, vol. 3, n. 1. Universidade Estadual de Campinas: 1979.

LE JALLÉ, Éléonore. *Hume et la régulation morale*. PUF: Paris: 1999.

LEBRUN, Gérard. “A boutade de Charing-Cross”, In: _____. *A filosofia e sua história*. Ed. Cosac Naify: São Paulo: 2006.

_____. “Hume e a astúcia de Kant”. In: _____. *Sobre Kant*. Iluminuras, 2ª edição, 2001.

LIMONGI, Maria Isabel. “Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville”. *Kriterion*. n. 108, dez, 2003, p. 224-243.

_____. “O ponto de vista do espectador em Hutcheson e Hume”. In: *Justiça virtude e democracia*. Ed. Quarteto: Salvador: 2006.

MACKIE, J.L. *Hume's moral theory*. Ed. Routledge: London: 2001.

MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. 3ª edição, Ed. Vrin: Paris: 1992.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, Retórica, Ideologia*. Ed. Ática: São Paulo, 1975.

_____. *Hume e a Epistemologia*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Vila da Maia: 1984.

_____. *Novos Estudos Humeanos*. Discurso editorial: São Paulo, 2003.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Ed. Unicamp: Campinas, 1995.

NORTON, David Fate. *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton University Press, New Jersey 1982.

_____. “Hume's Moral Ontology”. In: *Hume's Studies*. 1984, 189-214.

_____. (editor). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1993.

NORTON, David e POPKIN, Richard (editores). *David Hume: Philosophical Historian*. Bobbs-Merril, N.Y. 1965.

NOXON, James. “La Evolucion de la Filosofia de Hume”. In: *Revista de Occidente*, 1974.

PUTNAM, Hillary. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

ROUSSEAU, Jean Jacques. “Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens”, In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment: Hume's way of Naturalizing Responsibility*. Oxford University Press: 1995.

SALLES, João Carlos. “Naturalismo e Filosofia em David Hume”, In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 17, p. 343-362, 2007.

_____. “A Confissão de Hume”, In: _____. *O Retrato do Vermelho e outros ensaios*. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. *O Claro e o Obscuro*. 1. ed. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. v. 1. 100 p.

SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A Riqueza das Nações*. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SOSA, Ernest. *A Virtue Epistemology: Apt belief and Reflective knowledge*, Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2007.

STEWART, John B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Greenwood Press: Connecticut: 1977.

STROUD, Barry. *Hume*. Ed. Routledge: London: 1994.

VELASCO, Marina. "Hume, as paixões e a motivação". *Analytica*. vol. 6, n. 2, 2001–2002.

WHELAN, Frederick G. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey 1985.