

### 3

## Os sentimento morais e a imaginação simpática

*“The minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each other’s emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated...” (Hume, T II.ii.5; p.365).*

*“I’m not bent on a life of misery’, said Isabel. ‘I’ve always been intensely determined to be happy, and I’ve often believed I should be. I’ve told people that; you can ask them. But it comes over me every now and then that I can never be happy in any extraordinary way; not by turning away, by separating myself’*

*‘By separating yourself from what?’*

*‘From life. From the usual chances and dangers, from what most people know and suffer’” (Henry James, The portrait of a Lady).*

Este capítulo se dedica a uma análise da obra de Adam Smith em ética, *The Theory of Moral Sentiments*. Embora haja uma mudança em termos de conteúdo em relação ao primeiro capítulo, o quadro montado ali, a partir da *History of Astronomy* e de textos do *Treatise* e do *Enquiry*, aproximando as reflexões de Smith e David Hume, será fundamental para a presente discussão. Os temas debatidos anteriormente reaparecerão de diferentes maneiras. Mostrar-se-á de que maneira as principais diretrizes do empirismo cético – compartilhadas por Hume e Smith, segundo se sugeriu – mantêm-se na filosofia moral smithiana: o veto à transcendência da reflexão e a sua orientação para o mundo sensível são rigorosamente respeitados. Nenhuma metafísica da moral é articulada na TMS. De acordo com a orientação da nova ciência da natureza humana, Smith via a tarefa explanatória como a principal tarefa de uma obra em ética, embora uma teoria normativa da virtude esteja também presente em seu livro. O privilégio da “vida

prática” sobre a “vida contemplativa”, manifesto na inversão baconiana dos valores epistemológicos, é igualmente mantido na TMS. O problema fundamental enfrentado é ainda aquele de mostrar como o Homem, limitando-se aos sentidos e à imaginação, é capaz de produzir uma ordem sistemática em sua experiência em substituição à ordem metafísica tradicional recusada. O tema condutor da análise será, como antes, a tensão que se estabelece entre o impulso regularizador do espírito e um fundo inextinguível de contingência, ligado à própria imperfeição da natureza humana.

A razão pela qual julguei adequado tratar a filosofia moral de Adam Smith em um capítulo distinto é menos o fato de seu maior tamanho e relevância filosófica do que a própria compreensão smithiana da particularidade da moral, i.e., da diferença existente entre a experiência teórica, discutida na *History of Astronomy*, e a experiência moral. Segundo foi dito, na *History of Astronomy*, Adam Smith descreve como, através de narrativas teóricas, ordenamos os fenômenos naturais, pacificando o desejo estético do espírito de perceber harmonias na cena do “teatro da natureza”. Em sua obra em ética, Smith lida com o problema da possibilidade de uma ordem social moral. Mais uma vez, a resposta passa pela capacidade sintética e criativa da imaginação. No entanto, provavelmente influenciado pelos comentários céticos de Hume a respeito da compatibilidade entre a atuação pura do entendimento e a vida prática, “social” e “ativa”, Smith estabelece uma diferenciação na operação da imaginação: enquanto que em seu modo teórico, a imaginação, dirigindo-se a *objetos e eventos*, é o fundamento de todas as artes e ciências, em seu modo moral, ou prático, a imaginação se dirige a *pessoas*. O (re)conhecimento, produzido pela imaginação moral, de indivíduos como entes dotados de sensibilidade e intencionalidade é a capacidade humana que deve ser mobilizada na intenção de se introduzir uma ordem sistemática no mundo sócio-moral. A imaginação moral, ou a “simpatia”, segundo seu nome smithiano, busca compreender outras pessoas, e o próprio eu, como unidades coerentes, interpretando e avaliando a racionalidade de suas ações e sentimentos, i.e., suas respostas ao mundo externo. Essas narrativas produzidas pela simpatia são a base de nossa experiência moral comum.

Buscando avaliar estas “narrativas morais” de um ponto de vista objetivo, compartilhado e não privativo, público (a perspectiva do “espectador imparcial”), conduzimo-nos à realização de uma correspondência, uma harmonia, entre nossas

personalidades no mundo social. Segundo Adam Smith, a busca por um ponto de vista comum sobre nossas ações e sentimentos é, ao mesmo tempo, algo que fazemos espontaneamente na vida moral cotidiana, e algo que devemos fazer. Aprender a perceber e a avaliar os outros, e nós mesmos, segundo a razão prática do espectador imparcial é fundamental na visão de Smith: fazendo-o, modelamo-nos para a virtude e damos origem a uma comunidade moral virtuosa. Obviamente, como um bom cético, Smith não julgava que isso fosse uma tarefa fácil. Nosso conhecimento limitado e as ilusões da imaginação, produzidas pela vaidade e o amor-de-si, testemunham a fragilidade humana, dificultando a concretização do projeto. O principal obstáculo à realização da ordem ideal do espectador imparcial é a nossa própria imperfeição. No entanto, como se verá, Smith tem uma solução alternativa “realista”, i.e., moderada pela consideração da *common weakness of human nature*, para o problema de como realizar uma ordem social harmônica.

Eis o resumo do percurso: na primeira seção, discute-se a compreensão smithiana do que significa uma teoria dos sentimentos morais, i.e., o que significa uma teoria ética, e a sua relação com a orientação geral do empirismo cético. A segunda seção trata da atuação da imaginação simpática: o ajuizamento moral e o impulso estético simetrizante que a mobiliza. A terceira discorre sobre o modo de subjetivação, as paixões, e a natureza pública da perspectiva moral recomendada por Smith. Na quarta, discute-se o que significa a “imparcialidade”, ou a racionalidade moral, como ela se diferencia de uma razão filosófica abstrata e universal, e a teoria da virtude smithiana. Finalmente, a última seção investiga a utopia realista smithiana para os imperfeitamente virtuosos, estabelecendo uma ponte entre a TMS e a obra mais conhecida de Adam Smith, *The Wealth of Nations*.

### 3.1.

#### O que é/deve ser uma teoria dos sentimentos morais?

*The Theory of Moral Sentiments* é uma contribuição à teoria ética. Neste sentido, seu estranho título se refere ao seu tema. Porque, porém, “sentimentos morais” e não, por exemplo, “filosofia moral”? Segundo creio, essa escolha inicial

revela algo da posição de Smith, sua compreensão e abordagem particulares do tema. Adam Smith julgava que a teorização em ética deveria estar imersa na prática moral cotidiana. A forma e o conteúdo de seu livro refletem essa compreensão. Esta seção tem por objetivo oferecer uma visão geral da TMS, esclarecendo um pouco aquilo que Smith estava fazendo em seu livro, antes de passarmos à discussão mais pontual de conteúdos.

Ao fazer do “sentimento” o elemento básico de sua filosofia moral, Smith se colocava no debate intelectual ao lado de Francis Hutcheson e Hume contra racionalistas como Samuel Clarke e William Wollaston<sup>156</sup>. O uso do substantivo no plural no título acompanha o argumento do livro em não conceder *a priori* a nenhum sentimento específico (como, p.ex., a benevolência) o qualificativo “moral”. A rigor, todos os sentimentos podem se *tornar* morais ou imorais. Segundo a análise de Smith, o que importa eticamente é sempre a *medida* de sua expressão em relação ao seu contexto. Talvez o qualificativo sirva ainda para distinguir os sentimentos tratados aqui daqueles que chamamos de “sentimentos intelectuais”, os quais, na *History of Astronomy*, mobilizam a práxis teórica.

A principal tarefa de uma filosofia moral é explanatória: oferecer uma explicação para aquelas práticas que comumente chamamos de “morais”. Smith não se pergunta se fenômenos como “virtude” ou “vício” existem ou não, mas assume que acreditamos na existência dos mesmos, e busca fornecer uma narrativa capaz de dar conta das razões pelas quais tais distinções são feitas na vida comum. Assim, a questão central investigada na TMS é a propósito da natureza do julgamento moral: quais princípios seguimos ao julgar a conduta e o caráter<sup>157</sup>. Acompanhando as diretrizes da nova ciência da natureza humana, Adam Smith monta sua explicação empregando uma psicologia e uma sociologia. Resumidamente, ele nos diz que a aprovação moral está relacionada aos sentimentos simpáticos de espectadores. A “simpatia”, como veremos, é a peça chave de toda a teoria, e a simpatia é um ato da imaginação. Através da

---

<sup>156</sup> Hume e Smith acompanham Hutcheson na crítica à visão racionalista de que os julgamentos e os motivos da ação moral são funções da razão, descobertas de verdades necessárias análogas ao raciocínio matemático, e declaram que ambos são afetivos, baseando-se numa sensação (*feeling*) (Raphael, 2007, p. 6). Veja-se, p.ex., a bateria de argumentos que Hume mobiliza no começo do livro III do *Tratado* para mostrar que as ‘*moral distinctions*’ não são ‘*deriv’d from reason*’.

<sup>157</sup> Cf. o subtítulo anexado à quarta edição (1774): “The Theory of Moral Sentiments, or An Essay towards an Analysis of the principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbors, and afterwards of themselves” (Raphael, 2007, p. 7).

imaginação, que opera de uma maneira peculiar na experiência moral, reconhecemos outras pessoas como “seres morais”, atribuindo-lhes uma identidade coerente que envolve suas ações e as circunstâncias às quais respondem. Esse (re)conhecimento é a base para as avaliações morais.

Sentimentos e imaginação, e não, por exemplo, a Lei Divina ou a Razão, são, para Smith, os elementos constitutivos básicos de uma teoria ética. Nenhuma metafísica da moral é articulada na TMS, e Smith jamais se pergunta a respeito de seu fundamento último. A diretiva ao mesmo tempo epistemológica e ética do empirismo cético de conter o impulso da teorização à transcendência manifesta-se também na TMS: a teoria ética deve se situar na auto-compreensão moral cotidiana, sobre as capacidades pré-filosóficas do “homem comum”.

Para tornar mais claro aquilo que Smith compreendia ser a ética, devemos recorrer à sétima e última seção do livro (*Of systems of moral philosophy*). Ali, na introdução a uma história da filosofia moral, onde Smith discute sistemas éticos anteriores ao seu, é feito o seguinte comentário programático:

*“In treating of the principles of morals there are two questions to be considered. First, wherein does virtue consist? Or what is the tone of temper, and tenor of conduct, which constitutes the excellent and praiseworthy character, the character which is the natural object of esteem, honor and approbation? And, secondly, by what power or faculty in the mind is it, that this character, whatever it be, is recommended to us? Or in other words, how and by what means does it come to pass, that the mind prefers one as the object of approbation, honor, and reward, and the other of blame, censure, and punishment?”*<sup>158</sup>

Smith assume que toda teoria ética, inclusive a sua, deve responder a estas duas questões. A segunda questão é a que mencionei acima, ela diz respeito à natureza do ajuizamento moral, e se resolve na psicologia da simpatia e na teoria do espectador. A primeira concerne à natureza da virtude. Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, ambas estão profundamente relacionadas.

Recebendo um tratamento especial na parte VI (*Of the character of virtue*), acrescida à última edição da TMS (1789), a virtude está presente em todo o argumento do livro. A virtude, para Smith, consiste na “conveniência” (*propriety*), i.e., na adequação da conduta e dos sentimentos ao seu contexto (objeto e circunstâncias); e a medida da conveniência encontra-se nos juízos simpaticamente informados de um “espectador imparcial”. Ênfases significativas

---

<sup>158</sup> TMS VII.i.2

são conferidas ao “tom” correto das emoções, à necessidade de cultivá-las, e à excelência moral na TMS, sugerindo que, para Smith, a moralidade deve ser entendida também nos termos de uma ética do caráter ao modo clássico. Adam Smith tem ainda uma versão própria das virtudes cardinais: prudência, benevolência, justiça e autodomínio. Especial atenção é dada à última, espécie de meta-virtude, marcando a influência do estoicismo na TMS. Pode-se dizer que Smith escreveu uma ética da virtude de inspiração clássica com um fundamento humeano. Como há também um papel para regras morais e para a consciência, eu acrescentaria “com um toque kantiano” à definição acima, lembrando, porém, que Adam Smith não conheceu Kant.

Ainda na parte VII do livro, Smith comenta, à moda humeana, que, embora a determinação do mecanismo interno, ou da psicologia do ajuizamento moral, não possua nenhum efeito prático, sendo assunto de mera “curiosidade filosófica”, discussões a respeito da natureza da virtude podem afetar nossas noções de certo e errado em casos particulares<sup>159</sup>. Infere-se daí que a TMS, ocupando-se tanto de psicologia moral quanto de virtude, não é meramente descritiva, possuindo também uma intenção normativa explícita. A *Teoria dos Sentimentos Morais* é uma teoria ética moralizante<sup>160</sup>. Não somente a teoria deve basear-se na prática ética como, enquanto pedagógica, é também uma forma de prática ética.

O estilo discursivo da TMS parece corroborar tais conclusões. De fato, o livro não se apresenta como um trabalho acadêmico voltado exclusivamente para um público especializado. Nele, análises filosóficas estão entremeadas com longas e elaboradas narrativas, exemplos morais e descrições de caracteres que apelam constantemente à experiência cotidiana. O leitor é, com frequência, chamado a visualizar determinadas situações e as reações de seus protagonistas, sentir o seu drama, e refletir sobre a sua qualidade moral. Não é, portanto, surpreendente que a

---

<sup>159</sup> TMS VII.iii.intro.3

<sup>160</sup> Charles Griswold argumenta que o estilo retórico da TMS é pedagógico, ou “protréptico”. Entre outros indícios, Griswold aponta para o uso freqüente da primeira pessoa do plural na TMS. Remetendo-se a um modo da retórica clássica, Griswold argumenta que o “nós” smithiano seria “protréptico”: “tanto um espelhamento da comunidade ética quanto um veículo para persuasão normativa” (1999, p. 49). Criando um sentido de proximidade, o uso do pronome buscaria persuadir o leitor a ver as coisas de uma certa maneira, refinar as maneiras pelas quais sente e julga e, talvez, encorajá-lo a agir de um certo modo. Para visões discordantes, veja-se Campbell (1971) e Raphael (2007). Convém lembrar ainda que Smith foi também um professor de Retórica, e suas palestras, reproduzidas pelas notas de seus estudantes, bem como obra publicada, manifestam uma consciência notável do papel da persuasão na vida humana.

literatura tenha um lugar destacado no texto<sup>161</sup>. Romances, poemas e peças, especialmente tragédias, são citados constantemente; em conseqüência, excluindo-se a parte VII, dramaturgos, poetas, beletristas e historiadores são mencionados com uma freqüência muito maior do que filósofos. A própria clareza conceitual é, às vezes, prejudicada pelo estilo relativamente “literário” do livro, e uma certa imprecisão terminológica marca a exposição de Smith<sup>162</sup>.

É como se Adam Smith combinasse os dois modos de fazer filosofia moral especificados por Hume na primeira seção do *Enquiry*, aliando às reflexões “abstrusas” o tom e os recursos das *polite letters*<sup>163</sup>. As perspectivas do anatomista e do pintor harmonizam-se na letra da TMS. Smith busca não apenas extrair a concordância do leitor pela força de deduções e argumentos, mas, também, fazê-lo “ver” as coisas de uma certa maneira, mobilizando, através dos exemplos e das histórias, sua imaginação e os seus sentimentos. A maneira de escrever de Smith acompanha o argumento do livro, transmitindo a idéia de que a mobilização dos sentimentos e da imaginação para a percepção de situações concretas é decisivo para a compreensão adequada de seus elementos e, *ipso facto*, para a justificação ética.

O esforço de Smith em evitar a criação de um vocabulário técnico, empregando termos do cotidiano, é também indicativo do esforço de manter a teorização dentro dos limites da experiência comum. Haakonseen, discutindo as filosofias morais de Smith e Hume, comenta o estranhamento que se produz no leitor que passa do *Tratado* à TMS. Por um lado, nota-se uma semelhança na

---

<sup>161</sup> Martha Nussbaum aponta para a analogia estrutural entre a experiência da leitura e a da observação moral no argumento smithiano. É como se a leitura de histórias nos colocasse na posição eticamente adequada para a avaliação moral na vida real, aquela do espectador imparcial. O espectador/leitor é alguém que, não diretamente envolvido, representa-se a cena e os personagens. Nussbaum acredita que, para Smith, a experiência da leitura de obras literárias seja uma atividade moral em si mesma, uma forma de cultivar a imaginação para a atividade moral e um teste para a acurácia de julgamentos e respostas morais na vida real (Nussbaum, 1990, p.339).

<sup>162</sup> Haakonssen distingue, p.ex., quatro conteúdos distintos englobados pelo termo “simpatia”, nada menos do que o conceito central da obra (1989, p. 51).

<sup>163</sup> Numa carta a Smith (10 Set., 1759), Burke diz: “I own I am particularly pleased with those easy and happy illustrations from common Life and manners in which your work abounds more than any other that I know by far. They are indeed the fittest to explain those natural movements of the mind with which every Science relating to our Nature ought to begin. (...). Besides so much powerful reasoning as your Book contains, there is so much elegant Painting of the manners and passions, that is highly valuable even on that account (Corr. n.º.38; p.46)”. Ainda Burke, resenhando o livro para o *Annual Register* (1759), comenta: “The illustrations are numerous and happy, and show the author to be a man of uncommon observation. His language is easy and spirited, and puts things before you in the fullest light; it is rather painting than writing” (*apud* Raphael & Macfie, introdução à TMS, 1976, p.28).

problemática, nos alinhamentos e nos caminhos teóricos, por outro, percebe-se uma mudança significativa no tom e no estilo dos discursos:

*“While one could say that Hume is constructing an abstract theory with it’s own language, and trying to accommodate common experiences and their linguistic expressions within it, Smith is trying to accommodate an abstract theory within the conceptual framework of ordinary life – or at least with a minimal stretching of it”<sup>164</sup>.*

O uso da palavra “simpatia” é o exemplo mais evidente do esforço de Adam Smith em se apropriar de termos do cotidiano ao invés de criar um vocabulário técnico. Enquanto Smith critica a teoria do “senso moral” de Hutcheson por atribuir o princípio de aprovação moral a algo “tão pouco notado a ponto de sequer receber um nome em língua alguma”, ele se jacta de que sua teoria da “simpatia” não tenha demandado a invenção de nenhuma nova palavra ou faculdade, referindo-se a “um poder que sempre foi notado”<sup>165</sup>.

A divergência entre as filosofias de Hume e Smith não se resume a linguagem e ao estilo. Na parte IV (*Of the effect of utility upon the sentiment of approbation*) da TMS, Hume, aludido como um autor “engenhoso e agradável”, é censurado por incidir no típico “erro do filósofo”, ecoando uma crítica recorrente no livro. Na interpretação de Smith, a teoria moral humeana, ao situar o fundamento da aprovação/desaprovação moral numa consideração das conseqüências que certas ações e caracteres tendem a produzir, em sua utilidade potencial, adota uma perspectiva demasiado abstrata sobre a ética, e não faz justiça aos fenômenos morais. Em outras palavras, a idéia de que julgamos as ações por sua tendência a ser útil é, segundo Smith, uma construção filosófica especulativa e não uma explicação adequada de como os homens julgam moralmente na vida comum<sup>166</sup>.

*“When a philosopher goes to examine why humanity is approved of, or cruelty condemned, he does not always form to himself, in a very clear and distinct manner, the conception of any one particular action either of cruelty or of*

<sup>164</sup> Haakonseen, 1989, p. 45.

<sup>165</sup> Respectivamente: TMS VII.iii.3.15; VII.iii.3.3. O esforço de Smith não é porém completamente bem sucedido, visto que ele dá à simpatia um sentido técnico que extrapola o seu significado familiar: “Sympathy, though its meaning was, perhaps originally the same [as pity and compassion], may now, however, without much impropriety be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever” (TMS I.i.1.5).

<sup>166</sup> A crítica de Smith a Hume é bastante surpreendente se levarmos em consideração a sensibilidade de Hume, discutida no capítulo 1, ao problema da relação entre filosofia e senso comum.

*humanity, but is commonly contented with the vague and indeterminate idea which the general names of this qualities suggest to him. But it is in particular instances only that the propriety or impropriety, the merit or demerit of actions is very obvious and discernible. It is only when particular examples are given that we perceive distinctly either the concord or disagreement between our own affections and those of the agent, or feel a social gratitude arise towards him in the one case, or a sympathetic resentment in the other. When we consider virtue and vice in an abstract and general manner, the qualities by which they excite these several sentiments seem in a great measure to disappear, and the sentiments themselves become less obvious and discernible”<sup>167</sup>.*

A perspectiva comumente adotada pelos filósofos, excessivamente abstrata e geral, é uma perspectiva inadequada para se teorizar em ética, pois negligencia as situações particulares em que operamos na vida moral ordinária. Smith opõe à doutrina utilitarista sua própria visão contextualista do ajuizamento moral, que faz do engajamento simpático em situações específicas o seu elemento básico. As qualidades morais só podem ser percebidas “de perto”, quando nos colocamos, de certa forma, dentro do quadro. Mais do que epistemológica, a questão é, sobretudo, ética. A objeção de Smith à adoção de um ponto de vista demasiado abstrato para a teorização em ética não é simplesmente que dele se falha em refletir corretamente a experiência moral ordinária, mas também que é perigoso “ver” esta experiência de muito longe. Quando lidamos com pessoas, não podemos simplesmente conectar sua vivência através de alguma “ficção filosófica”, mas devemos levar em consideração aquilo mesmo que elas experimentam. Em ética, o risco de perder a relevância empírica é o risco de perder a noção daquilo que “realmente” importa. De um ponto de vista abstrato, “virtude” e “vício” perdem substância e se confundem, porque nada significam. As distinções morais surgem apenas no engajamento prático dos sentimentos e da imaginação dos agentes no mundo. Os valores não estão na imaginação (*teórica*) dos filósofos, e sim costurados na experiência prática, no jogo social especular entre atores e espectadores.

O debate pode ser melhor compreendido se considerarmos a discussão de Smith de seus predecessores na história dos sistemas morais na sétima e última parte do livro. O mesmo padrão da crítica a Hume se repete ali. Smith nos diz que os filósofos frequentemente distorcem os fenômenos para fazê-los caber em seus sistemas. Epicuro, por exemplo, ao resumir todas as diferentes virtudes em

---

<sup>167</sup> TMS IV.ii.2

prudência, teria se deixado levar por uma propensão, natural a todo homem, mas à qual os filósofos “mostram-se aptos a cultivar com uma inclinação peculiar, como a maneira mais patente de demonstrar o seu engenho, a propensão de explicar todas as aparências pelo menor número possível de princípios”<sup>168</sup>. Também Hutcheson, com a benevolência, e Hobbes e Mandeville, por outro lado, com o amor-de-si (*self-love*), incorreram no mesmo erro, reduzindo todas as emoções morais a um único princípio<sup>169</sup>. Estas “distorções” são produzidas pelo impulso estético que mobiliza a imaginação teórica, discutido no capítulo anterior. A exigência de elegância conceitual e simplicidade leva os sistemas morais a serem, com frequência, reducionistas.

Outro erro comum, ao qual são levados os filósofos pela “beleza da ordem”, diz respeito à visão consequencialista e utilitarista que Smith atribui a Hume e, curiosamente, também a Hobbes. Fascinados pela beleza derivada da percepção de uma ordem compreensiva no mundo social, tais filósofos foram levados a atribuir as razões da atividade moral aos motivos errados, ao seu papel ou função dentro desse todo: à utilidade pessoal e social. Tais explicações podem parecer plausíveis ao espectador que adota um ponto de vista abstrato e impessoal, pois: “a sociedade humana, quando a contemplamos sob uma luz filosófica e abstrata, mostra-se como uma grande, uma imensa, máquina, cujos movimentos regulares e harmônicos produzem mil efeitos agradáveis”<sup>170</sup>. No entanto, não é em função da consideração da utilidade relativa que nós, enquanto agentes morais ordinários, aprovamos a virtude e condenamos o vício<sup>171</sup>. Quando aplaudimos a “virtude de Catão” e detestamos a “vilania de Catilina”, nossos sentimentos não são influenciados pela noção de qualquer tipo de benefício que receberíamos de um ou do malefício que sofreríamos pelo outro; tampouco o são pela consideração de sua tendência à prosperidade ou à subversão da sociedade<sup>172</sup>. O julgamento moral é um julgamento particular, a consideração geral de tendências e efeitos é uma racionalização (*after-thought*) que surge *a posteriori* e pode vir a ter alguma

---

<sup>168</sup> TMS VII.ii.2.14

<sup>169</sup> Respectivamente: TMS VII.ii.3.16; VII.iii.1.4.

<sup>170</sup> TMS VII.iii.1.2.

<sup>171</sup> “It is to be observed that so far as the sentiment of approbation arises from the perception of this beauty of utility, it has no reference of any kind to the sentiments of others” (TMS IV.2.12).

<sup>172</sup> TMS VII.iii.1.3.

influência sobre o julgamento situacional, mas o último é e deve ser o elemento básico<sup>173</sup>.

Finalmente, há a crítica ao estoicismo<sup>174</sup>. De todas as escolas filosóficas, o estoicismo é aquela que mais recebe atenção na TMS, sendo extensamente discutida na parte VII e em diversas passagens dispersas pelo livro. Smith demonstra um conhecimento e um apreço profundos pela escola de Zenão, cuja influência em seu pensamento é patente. A origem estóica da famosa metáfora da “mão invisível” é conhecida<sup>175</sup>. A ênfase no valor do autodomínio, na importância de se adotar uma perspectiva relativamente distanciada sobre si como forma de conter a parcialidade excessiva a si mesmo, e a noção estóica de que a verdadeira felicidade consiste em “tranqüilidade”<sup>176</sup> são, certamente, temas caros a Adam Smith. No entanto, Smith critica a ética estóica repetidamente no texto, condenando severamente a *apátheia*. Qual é exatamente a sua objeção ao estoicismo?

Adam Smith entende que a apatia estóica é conseqüência de sua metafísica: “os antigos estóicos eram de opinião que, sendo o mundo governado pela providência onipotente (*all-ruling*) de um Deus sábio, poderoso e bom, cada evento singular deveria ser visto como parte necessária do plano do universo, tendendo a promover a ordem e a felicidade geral do todo”<sup>177</sup>. Mesmo os “vícios e a insensatez” dos homens seriam partes isonômicas neste grande plano benévolo. Portanto, visto que cada evento singular, incluindo-se a virtude e o vício, servem igualmente para promover a ordem e a felicidade do todo, “para o sábio estóico, todos os eventos da vida humana devem ser em larga medida indiferentes”, e sua felicidade deve residir, em primeiro lugar, “na contemplação da felicidade e perfeição do grande sistema do universo”<sup>178</sup>.

A famosa recomendação estóica de que devemos “viver de acordo com a natureza” significa que devemos viver de acordo com a razão do universo. Acontece que a razão do universo é indiferente ao particular. O sábio estóico

<sup>173</sup> TMS VII.i.4.4.

<sup>174</sup> Para discussões mais extensas da complexa relação de Adam Smith com a doutrina estóica remeto o leitor a Griswold, 1999, pps. 317-324 e a Vivienne Brown, 1994, pps. 76-99. Brown, porém, não percebe a crítica decisiva que Smith dirige ao estoicismo.

<sup>175</sup> Cf. Raphael & Macfie, introdução à TMS, 1976; p. 7.

<sup>176</sup> TMS III.3.30.

<sup>177</sup> TMS I.ii.3.4.

<sup>178</sup> TMS VII.ii.1.21.

empenhava-se em “participar da visão do grande Superintendente do universo, e de ver as coisas à mesma luz em que esse Ser divino as contemplaria”; sendo que, “para o grande Superintendente do universo”, todos os diferentes eventos, a “explosão de uma bolha” e “aquela de um mundo”, são perfeitamente iguais. Na teleologia estóica, o problema ético está resolvido de antemão. Quando observamos o mundo da perspectiva de Deus, do universo, ou do todo, as distinções morais desaparecem, simplesmente porque deixam de importar. No entanto, diz Smith, “nenhuma especulação desse tipo, por mais profunda que esteja enraizada em nosso espírito, pode diminuir nosso horror natural ao vício”<sup>179</sup> e, infere-se, nosso apreço pela virtude. O problema é que o ponto de vista do universo é uma perspectiva apropriada a um Deus, não a um homem:

*“The administration of the great system of the universe, however, the care of the universal happiness of all rational and sensible beings, is the business of God and not of man. To man is allotted a much more humble department, but one more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension; the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country: that he is occupied in contemplating the more sublime, can never be an excuse for his neglecting the more humble department;...”*<sup>180</sup>

O *logos* que subjaz ao cosmo é algo além de nossa estreita compreensão. Tentar viver de acordo com ele é um erro, um erro perigoso, pois implica a indiferença e a negligência daquele “pequeno departamento” que cabe ao nosso cuidado. Enquanto seres finitos, não somos capazes de ver o todo, apenas as partes. E, segundo Smith, é bom que seja assim.

Smith contrapõe à recomendação estóica de adotarmos a perspectiva do universo a sua recomendação do ponto de vista do “espectador imparcial”. Devemos viver de acordo com o espectador imparcial, e nós o fazemos quando, guiados pelas paixões que a natureza nos fornece – inclusive o auto-interesse – avaliamos judiciosamente nossa situação local.

*“The emotions, as well as our detached perspective on them, focus on the requirements of the specific situation. The impartial spectator does not consider ‘propriety’ with an eye to our place in the whole or the absolute standard of benevolence appropriate to God but with an eye to how we are placed in this part of the whole”, here and now. For it is to that place that our emotions are chiefly*

---

<sup>179</sup> TMS I.ii.3.4.

<sup>180</sup> TMS VI.ii.3.6

*...tied, and from the emotions functioning in specific situations that ethical distinctions arise*<sup>181</sup>.

A “fenomenologia” da vida moral de Smith é marcada por uma dicotomia agente/espectador, e o ponto de vista moral ideal é aquele do espectador imparcial e bem informado. “Espectadores” somos todos quando nos situamos na platéia do grande teatro do mundo e exercitamos nossa imaginação prática, observando simpaticamente o comportamento de nossos semelhantes. “Imparcial” é algo que podemos, e devemos, aprender a nos tornar quando avaliamos as cenas que se nos representam. Para nos tornarmos espectadores imparciais, e avaliarmos a cena humana de maneira adequada, precisamos ter nossos instrumentos, imaginação e sentimentos, corretamente dispostos, nossa natureza disciplinada. A intenção positiva e a intenção normativa da TMS se encontram na figura do espectador imparcial. Adam Smith julgava que essa perspectiva ideal, que representa o anseio estético humano por uma unidade social harmoniosa, estava disponível na vida moral cotidiana e deveria ser buscada através de um uso e um cultivo apropriado de nossos sentimentos e de nossa imaginação simpática.

### **3.2 A simpatia**

O primeiro capítulo do livro trata da simpatia, indicando a sua importância para a teoria. Pode-se dizer que os sentimentos morais fundam-se nela. Mas o que é a simpatia? A primeira definição é um tanto obscura: a simpatia é um dos “princípios”, ou “paixões originais”, da natureza humana que atestam o nosso “interesse desinteressado” pela fortuna de nossos próximos<sup>182</sup>. Embora o seu significado original fosse idêntico ao de “piedade” e “compaixão”, “a emoção que sentimos pela desgraça alheia”, Smith expande os seus limites semânticos, fazendo com que signifique uma “com-paixão” (*fellow-feeling*) para com toda e qualquer paixão, sentimento ou emoção<sup>183</sup>. Em sua primeira definição, a simpatia

---

<sup>181</sup> Griswold, 1999, p. 322.

<sup>182</sup> “How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it” (TMS I.i.1.1).

<sup>183</sup> TMS I.i.1.5. Smith usa os termos “sentimento”, “paixão” e “emoção” de maneira intercambiável. Seguirei sua prática, excetuando-se onde fazê-lo possa entrar em conflito com o uso moderno destes termos. Nesses casos, selecionarei o termo que melhor transmite o significado exigido pelo contexto.

é, portanto, uma paixão. Ela é aquilo que sentimos com e por outras pessoas, representando uma abertura essencial no sujeito para outrem<sup>184</sup>.

Como se manifesta a simpatia? Conquanto se mencione casos em que o sentimento simpático parece emergir espontaneamente em um espectador, simplesmente pela visão da emoção original em outra pessoa<sup>185</sup>, não é isso que acontece em geral. Segundo Smith, é menos a visão da paixão do que a concepção da situação que a excita que faz surgir o sentimento simpático<sup>186</sup>. Sozinhos, os sentidos não têm acesso às sensações alheias<sup>187</sup>. É apenas através da imaginação que percebemos experiências e sentimentos que não são originalmente nossos. Trocando de lugar imaginativamente, tornamo-nos, de certa forma, o outro, e, vivenciando sua experiência, concebemos suas emoções, e até sentimos algo que “embora mais fraco, não é totalmente diferente delas”<sup>188</sup>: o sentimento simpático.

A análise da simpatia de Smith parte do fato bruto de nossa separação corporal, a qual bloqueia a possibilidade de, literalmente, sentirmos as sensações de outros<sup>189</sup>. A simpatia, ou a “com-paixão”, exige um ato da imaginação. A complicação é que Smith também se refere a esse ato da imaginação como “simpatia”<sup>190</sup>.

---

<sup>184</sup> Pode-se dizer que Smith está, através da simpatia, marcando sua posição em um longo debate, que, remontando às teorias do Direito Natural do século XVII, estende-se pela filosofia moral do Iluminismo escocês (Cf. Haakonseen, 1985, 1996). Trata-se da questão a respeito do lugar dos motivos auto-interessados no comportamento humano. Opondo-se à “psicologia egoísta” que faz do “amor de si” o único móbil da ação humana, atribuída a Hobbes e a Mandeville, Smith assume uma posição original no debate. Ele não afirma que a natureza humana é altruísta e benevolente. Os seres humanos são, de fato, vãos, e suas paixões, frequentemente, viciosas, “a simpatia, no entanto, de maneira alguma pode ser considerada um princípio egoísta” (TMS VII.iii.1.4). O ponto de Smith é que nós assumimos, continua e espontaneamente, um interesse por outras pessoas, por compreendê-las, e por estar em acordo com elas; e a simpatia atesta essa característica da natureza humana.

<sup>185</sup> TMS I.i.1.6. Veja-se também os exemplos em TMS I.i.1.3.

<sup>186</sup> TMS I.i.1.10. Esta é a principal diferença entre Hume e Smith em relação ao conceito de simpatia: enquanto para o primeiro o sentimento simpático emerge apenas a partir da influência da expressão do sentimento original, de acordo com Smith, ele surge quando o espectador se expõe imaginativamente à influência das circunstâncias que desencadearam o sentimento original. Cf. Haakonseen, 1989, pps. 45-49.

<sup>187</sup> “Though our brother is upon the rack, as long as we ourselves are at our easy, our senses will never inform us of what he suffers. They never did, and never can, carry us beyond our own person, and it is by the imagination only that we can form any conception of what are his sensations” (TMS I.i.1.2).

<sup>188</sup> TMS I.i.1.2.

<sup>189</sup> “As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation” (TMS I.i.1.2).

<sup>190</sup> Smith fala em “simpatizar” com outras pessoas, referindo-se à troca imaginária de posições. Cf., p.ex., I.i.1.13.

A imaginação, na experiência moral, opera de uma maneira particular, ela é empática, ou simpática (para usar o termo smithiano). Através do seu trabalho criativo e sintético torna-se possível construir uma “ponte” entre as experiências de indivíduos fisicamente separados. A imaginação moral não nos torna capazes de sentir as sensações dos outros, mas nos conecta ao seu “mundo”, i.e., às circunstâncias às quais estes estão respondendo. Representando o drama alheio, os espectadores são capazes de, imaginativamente, desempenhar o papel dos agentes. Essa simulação, segundo Smith, é fundamental para nossa compreensão mútua e, em conseqüência, para a avaliação moral. A imaginação moral propicia um o conhecimento distinto do conhecimento filosófico/científico: ela não ordena eventos ou objetos em séries causais, mas se empenha em entender *pessoas*, incluindo-se o eu, como unidades coerentes, buscando perceber a racionalidade de suas ações em relação a circunstâncias variáveis.

Percebe-se, portanto, que a simpatia tem um sentido ético e um epistêmico. Por um lado, em sua acepção mais estreita, ela é uma emoção análoga à piedade e à compaixão, vinculando-se aquilo que na tradição cristã é tomado como uma virtude, o amor ao próximo; por outro, em seu sentido técnico, smithiano, ela é também uma noção em psicologia moral com conseqüências epistêmicas importantes<sup>191</sup>. A simpatia, uma emoção, converte-se também no modo pelo qual emoções são transmitidas e compreendidas.

Neste seu segundo sentido, a simpatia articula uma sociabilidade essencial. Reconhecemos os outros como seres semelhantes, com experiências semelhantes, e assumimos um interesse espontâneo na comunicação e compreensão das mesmas. A possibilidade da simpatia em sua acepção estreita (comiseração) depende da simpatia em seu sentido ampliado, i.e., depende dessa capacidade, exercitada continuamente, de modo quase compulsório, de participar de universos alheios.

A ética de Smith não é, portanto, simplesmente uma ética do amor ou da compaixão, e a simpatia tampouco pode ser confundida com benevolência<sup>192</sup>. É perfeitamente possível simpatizarmos (no segundo sentido) com paixões egoístas,

---

<sup>191</sup> Griswold, 1999, p.79.

<sup>192</sup> Tal confusão é a fonte do desacreditado “problema de Adam Smith” que aventa uma incompatibilidade entre a TMS, supostamente fundada na benevolência, e a WN, que faz do auto-interesse um móbil fundamental na vida humana. Cf. Raphael & Macfie, introdução à TMS, 1976, p.20.

e até “anti-sociais” (como o ressentimento). A simpatia também pode ser pervertida e perversiva<sup>193</sup>; embora natural aos seres humanos, ela deve ser cultivada e refinada. Daí o papel fundamental que a educação moral desempenha no esquema smithiano: devemos aprender a “bem” simpatizar, exercitando nossa imaginação na representação e na compreensão adequadas de situações morais. O próprio exercício de se colocar no lugar de outros, e perceber o que é importante em diferentes contextos, ajuda a atingir o objetivo ético: aproximar-se da posição do espectador imparcial.

### O juízo moral

O juízo moral, na perspectiva smithiana, é primordialmente uma questão de adequação entre uma situação dada e a reação a ela. A conveniência da conduta e dos sentimentos depende da proporção que esses guardam com sua causa, i.e., com o objeto e as circunstâncias aos quais respondem. Tal medida, por sua vez, é dada pelos juízos simpáticos de um espectador, baseados em uma imagem concebida da situação original. É a concordância ou dissonância da reação da pessoa diretamente envolvida com aquela que o espectador concebe em sua imaginação que determina a sua conveniência ou inconveniência.

As percepções do espectador dependem da simpatia. A simpatia não é uma forma de intuição ou de apreensão imediata, mas um processo complexo de percepção moral. Para que se compreenda a avaliação moral, dois aspectos importantes da atuação da imaginação moral devem ser salientados: em primeiro lugar, a separação entre os sujeitos não é obliterada durante a troca imaginária de posições. A consciência de que a mudança de lugar é meramente imaginária faz com que aquilo que o espectador experimenta seja sempre menos intenso do que a emoção original<sup>194</sup>. Aliás, o sentimento simpático pode mesmo ser diferente do sentimento original<sup>195</sup>. Em segundo lugar, é importante representar-se o contexto

---

<sup>193</sup> Veremos que as ilusões do amor-de-si e da vaidade são o principal vetor da corrupção dos sentimentos morais.

<sup>194</sup> TMS I.i.4.7

<sup>195</sup> “We sometimes feel for another, a passion of which he himself seems to be altogether incapable; because, when we put ourselves in his case, that passion arises in our breast from the imagination, though it does not in his from the reality. We blush for the impudence and rudeness of another, though he himself appears to have no sense of the impropriety of his own behavior;...” (TMS I.i.1.10).

no qual as emoções se inserem, a “história” daquele com quem se simpatiza deve ser apreendida. Esses dois aspectos têm conseqüências importantes para os julgamentos morais.

A exigência de participar da situação, e não apenas das emoções, permite estabelecer uma distinção entre o objeto da simpatia, a paixão de um outro homem, e sua causa, o conjunto de circunstâncias que deram origem a ela. Isso permite que um espectador possa dizer qual *deveria ter sido* a reação original, de acordo com a sua visão da situação<sup>196</sup>. Trata-se de uma medida de objetividade. Um certo distanciamento é necessário para o julgamento, e o fato de que se deve perceber a situação explica porque é possível simpatizar e não aprovar. Contribui para essa objetividade a incapacidade do espectador se identificar completamente com a pessoa simpatizada. Tal identificação, impossível, tampouco seria desejável, pois se o ponto de vista do agente fosse o único disponível, nenhuma avaliação independente poderia ocorrer. O espectador deve reter a consciência de si mesmo enquanto aquele que simpatiza. Essa é a condição para que o mecanismo da simpatia seja a base para o julgamento, cujo cerne reside exatamente numa comparação entre a reação do espectador, imaginativamente induzida, e a reação original.

Esquemáticamente, pode-se dividir a teoria smithiana da avaliação moral em quatro etapas<sup>197</sup>. (a) Há a troca imaginária de posições, pela qual o espectador busca tanto quanto possível expor-se às influências causais que produziram a paixão original, o que exige uma representação acurada da sua situação<sup>198</sup>. (b) A partir daí, produz-se uma resposta no espectador. (c) Essa é, então, comparada com a reação original. (d) Dessa comparação, emerge ainda uma emoção no espectador, que será prazerosa, chamando-se aprovação, caso as reações original e simpática concordem, e dolorosa (desaprovação) caso contrário<sup>199</sup>.

<sup>196</sup> Haakonseen, 1989, p. 46.

<sup>197</sup> Smith esclarece o processo em uma nota adicionada à segunda edição da TMS (1761), na qual, respondendo a uma objeção de Hume, distingue o sentimento simpático do sentimento de aprovação (TMS I.iii.1.9, nota). Haakonseen, porém, chama atenção para o hábito, nada esclarecedor, de Smith de se referir a todas as etapas usando o termo simpatia (1989; p.51).

<sup>198</sup> “He (the spectator) must adopt the whole case of his companion with all its minute incidents; and strive to render as perfect as possible, that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded” (TMS I.i.4.6).

<sup>199</sup> Mesmo que uma situação tenha falhado em fazer surgir o sentimento simpático, devido a circunstâncias externas ao processo, como, p.ex., uma indisposição do espectador, ainda assim é possível julgar-se a conduta do agente. Nesses casos, denominados de “simpatia condicional” (TMS I.i.3.4), recorre-se a “regras gerais”, inferências produzidas pelo entendimento a partir de

Poder-se-ia objetar a Smith que todo o processo de avaliação moral é “subjetivo”. E, de fato, ele o é, mas não no sentido de relativo ou arbitrário. Embora só atribuamos os predicados “moral”, “conveniente” ou “apropriado” a ações e sentimentos caso eles coincidam com nossas respostas enquanto espectadores que aspiram à imparcialidade<sup>200</sup>, nós os consideramos como adequados aos seus objetos, às suas situações específicas, e não aos nossos sentimentos. Da mesma maneira que fazemos em relação aos juízos causais, ou científicos, tendemos a conferir “objetividade” aos juízos morais, embora não possamos garantir essa objetividade de modo independente de nossas percepções. Comentando a respeito do louvor que conferimos às virtudes intelectuais, Smith diz que nós aprovamos o julgamento de um outro homem como “certo, acurado, conforme à (*agreeable to*) verdade e à realidade: *e é evidente que nós atribuimos essas qualidades a ele por nenhuma outra razão senão porque consideramos (find) que ele concorda com o nosso próprio*”<sup>201</sup>. O mesmo se dá em relação às virtudes morais: “quando julgamos desta maneira qualquer afeto, como proporcional ou desproporcional à causa que o excita, é pouco provável que utilizemos qualquer regra ou cânon que não seja o afeto correspondente em nós mesmos”<sup>202</sup>.

Isso significa que não há um padrão fixo e externo, apriorístico, para as avaliações morais. O elemento decisivo no exercício do julgamento é o contexto no qual as ações se dão. Não se trata jamais de maldade ou bondade em si, mas da conveniência das condutas e dos sentimentos em relação às suas situações, sempre cambiantes, tal como percebidas por um espectador relativamente distanciado que atua como juiz ou crítico das mesmas. A teoria de Smith da moralidade em termos das emoções pode ser considerada “subjetivista” apenas no sentido em que o “certo” e o “errado” são determinados pelas percepções e juízos de um espectador imparcial, e não por um padrão externo. Nós julgamos bem quando nos tornamos espectadores imparciais. As respostas deste juiz ideal são constitutivas do valor

---

experiências semelhantes ocorridas no passado. Substituindo a sensibilidade apropriada ausente, as regras gerais nos sugerem qual deveria ser a reação apropriada àquela situação específica. Subordinando-se sempre à avaliação situacional, as regras gerais nos auxiliam ainda no processo deliberativo complexo que é o ajuizamento moral.

<sup>200</sup> A imparcialidade será discutida adiante. Cf. p.99.

<sup>201</sup> TMS I.i.4.4 – grifos meus.

<sup>202</sup> TMS I.i.3.9.

moral, e não um reflexo de alguma Forma filosófica situada fora do plano dos fenômenos.

### **A vida dos mortos e a simpatia com os vivos**

A simpatia, no entanto, nem sempre conduz a avaliações morais. Compadecemos o sofrimento da loucura sem julgar a conveniência dos atos daquele que perdeu a razão, o qual, completamente insensível à sua própria miséria, “canta” e “ri”. Simpatizamos também com crianças pequenas, embora elas não tenham consciência de sua própria situação. Simpatizamos até mesmo com os mortos, algo a que Smith se refere como uma “ilusão da imaginação”<sup>203</sup>.

Nesse último caso, colocamo-nos no lugar da pessoa morta, imaginando como seria terrível estar destinado ao esquecimento de todos, privado para sempre da luz do sol e da conversação humana, “estirado numa tumba fria, presa da corrupção e dos répteis da terra”<sup>204</sup>. A idéia de que a morte é uma situação terrível deriva de nos colocarmos na situação de cadáveres, de “alojarmos, se me é permitido falar assim, nossas próprias almas viventes nos seus corpos inanimados, concebendo, então, quais seriam nossas emoções nesse caso”<sup>205</sup>. Trata-se de uma ilusão da imaginação, porque, obviamente, as circunstâncias mencionadas não afetam o morto; em sua atual condição, nada mais é capaz de o comover. A “vida do morto” é, portanto, uma ficção completa da imaginação.

Desse “engano”, porém, origina-se “um dos mais importantes princípios da natureza humana”: o “medo da morte”. Numa passagem notável por suas ressonâncias hobbesianas, Smith se refere ao medo da morte como um princípio que “guarda e protege a sociedade”, sendo um “grande freio da injustiça da humanidade”<sup>206</sup>. No entanto, na mesma passagem, Smith afirma que o medo da morte é também um veneno poderoso à felicidade individual, “que aflige e mortifica o indivíduo”. A ambivalência deste princípio, conseqüência imprevista de uma “ilusão da imaginação” (a simpatia com os mortos), traz à tona o dilema de Hume: até que ponto ceder a ela?

---

<sup>203</sup> TMS I.i.1.11-13.

<sup>204</sup> TMS I.i.1.13.

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Idem.

Simpatizar com os vivos é, contudo, um processo bastante diferente de simpatizarmos com os mortos<sup>207</sup>. Há certas desanalogias entre a “ilusão da imaginação” que representa nossa simpatia com os últimos e o modo pelo qual imaginamos simpaticamente a situação de pessoas vivas. Em primeiro lugar, as diferenças entre o espectador e o agente devem ser levadas em consideração quando simpatizamos com os vivos. A avaliação moral consiste, como vimos, em uma comparação entre a reação original e aquela do espectador, o que exige que o objeto da simpatia (o agente) seja capaz de sentir e agir, e que o espectador conceba o que este outro específico experimenta. Sem se identificar completamente com o outro, o espectador precisa compreender o que ele experimenta, e não simplesmente projetar numa figura vazia suas próprias emoções. Se a simpatia não fosse mais do que uma mera projeção do sujeito, a avaliação moral seria completamente arbitrária. O objeto da simpatia deve ser aquele outro específico, com seu caráter e vivência distintos: é a *sua* história que se deve imaginar, e não aquela do próprio espectador. É isso o que distingue reconstrução arbitrária e interpretação verdadeira<sup>208</sup>.

Evidentemente, a incapacidade do espectador de, literalmente, sentir as emoções do agente, dado que a identificação nunca é total, implica a permanência inevitável da indagação a respeito de se o primeiro realmente foi capaz de compreender as experiências do segundo. Talvez porque o problema seja

---

<sup>207</sup> A simpatia com os mortos parece residir numa ilusão semelhante àquela em que se baseia o animismo, infantil e selvagem, discutido no primeiro capítulo: trata-se, em ambos os casos, de simpatizar com objetos inanimados, sem considerar que são desprovidos de intencionalidade. O resultado deste tipo de simpatia é que ela se reduz a uma simples projeção das emoções do espectador nestes corpos. Espelho que o erro do selvagem, para Smith, consistia em lidar simpaticamente com fenômenos que deveriam ser tratados na imaginação em seu modo teórico; afinal, o trovão e o arco-íris não são pessoas.

<sup>208</sup> Griswold discute em que medida a simpatia poderia ser considerada um princípio meramente projetivo, e, portanto, “egoísta” (*selfish*) num sentido epistêmico. Ele conclui, no entanto, que Adam Smith, consciente da dificuldade, é capaz de defender seu argumento de que a simpatia não é um princípio egoísta, nem mesmo em um sentido epistêmico. A evidência textual apresentada por Griswold em sua argumentação é uma passagem da última seção do livro, onde Smith diz: “Sympathy, however, cannot, in any sense be regarded as a selfish principle. When I sympathize with your sorrow or your indignation, it may be pretended, indeed, that my emotion is founded in self-love, because it arises from bringing your case home to myself, from putting myself in your situation, and thence conceiving what I should feel in the like circumstances. But though sympathy is very properly said to arise from an imaginary change of situation with the person principally concerned, yet this imaginary change is not supposed to happen in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize. When I condole you for the lost of your only son, in order to enter into your grief I do not consider what I, a person of such a character and profession, should suffer, if I had a son, and if that son was unfortunately to die: but I consider what I should suffer if I was really you, and I not only change circumstances with you, but I change persons and characters” (TMS VII.iii.i.4).

insolúvel, Smith trate a simpatia entre pessoas como um processo mútuo e contínuo de ajustamento, mobilizado pelo prazer derivado da reciprocidade das emoções.

### O prazer tranqüilo da simpatia

Logo na abertura do segundo capítulo, que se intitula “Do prazer da simpatia mútua”, Smith diz: qualquer que seja a causa da simpatia, “nada nos dá mais prazer do que observar em outros homens uma compaixão com todas as emoções de nosso próprio peito, e nada nos choca mais do que a aparência do contrário”<sup>209</sup>. Tal prazer, continua ele, não pode ser explicado pela referência a considerações egoístas, pois não decorre da busca por qualquer tipo de vantagem pessoal, mas emerge, espontaneamente, a partir da percepção de uma correspondência, corrente nos intercâmbios sociais cotidianos, entre nossas opiniões e sentimentos e aquelas dos outros. Tampouco esse prazer é derivado da reflexão sobre a utilidade dessa concordância para a realização de qualquer esquema racional compreensivo. Segundo Smith, todos nós buscamos comunicar nossos sentimentos e opiniões, e esperamos que eles sejam compreendidos e retribuídos; dessa troca, produz-se uma agradável harmonia, semelhante àquela que se dá entre os instrumentos em uma sinfonia musical<sup>210</sup>.

O tema da “beleza da ordem” retorna aqui. O prazer desinteressado, “estético”, que deriva da percepção da concordância, harmonia, simetria e paz entre o eu e o outro, sugere que também a imaginação moral é atraída por seus encantos. Na primeira frase do livro, é dito que naturalmente assumimos um interesse desinteressado pela situação dos nossos próximos. Logo em seguida, no segundo capítulo, aprendemos que esse interesse está ligado ao prazer da correspondência de sentimentos. A centralidade da noção de “conveniência” (*propriety*), entendida como uma “proporção” adequada entre comportamentos e suas situações, julgados pela “concordância” ou “dissonância” em relação às

<sup>209</sup> TMS I.i.2.1.

<sup>210</sup> “The great pleasure of conversation and society (...) arises from a certain correspondence of sentiments and opinions, from a certain harmony of minds, which like so many musical instruments, coincide and keep time with one another. But this most delightful harmony cannot be obtained unless there is a free communication of sentiments and opinions. We all desire upon that

percepções e aos juízos de um espectador, aponta igualmente para o papel central que a beleza desempenha na filosofia moral smithiana. A beleza em moral também está ligada à tranqüilidade da imaginação, e o prazer da simpatia mútua “alivia a dor”. A própria estrutura do intercâmbio emocional, articulado pela simpatia e mobilizado pela busca da correspondência de sentimentos, conduz a uma pacificação, de modo que a “sociedade e a conversação são os mais poderosos remédios para restituir ao espírito a sua tranqüilidade, caso ele a tenha perdido”<sup>211</sup>. Vejamos como o efeito pacificador da simpatia mútua se dá.

### O diálogo civilizador

Segundo Adam Smith, a concordância em assuntos de “ciência e gosto” se dá com relativa facilidade: podemos concordar ou divergir em nossas opiniões a respeito de um “quadro”, um “poema” ou um “sistema de filosofia”, mas, em geral, visto que estes não nos afetam de modo diferencial, os vemos de um mesmo ponto de vista, sem que haja necessidade da simpatia<sup>212</sup>. No entanto, quando o objeto é tal que afeta uma pessoa de maneira particular (p.ex., um infortúnio que tenha sucedido a esse alguém, ou uma injúria que lhe tenha sido dirigida) torna-se necessário, para que se compreenda e se possa avaliar a sua resposta, um ato simpático. Em situações morais, a diferença relativa nas posições, exige que um espectador se exponha imaginativamente ao objeto e à situação para conceber como a pessoa diretamente atingida é afetada.

No entanto, por melhor que se interprete a história do outro, o sentimento simpático experimentado pelo espectador nunca atinge a mesma intensidade da paixão original, visto que a mudança de situação é apenas imaginária. Smith diz que a pessoa diretamente atingida percebe isso, e, ao mesmo tempo, “deseja ardentemente” uma simpatia mais completa: ela anseia pelo prazer da correspondência de sentimentos, por ver as emoções do espectador “pulsarem no mesmo ritmo” (*beat time*) que as suas<sup>213</sup>. Para obter essa consonância, a pessoa diretamente atingida deve aprender autodomínio e abrandar (*flatten*) a agudeza

---

account, to feel how each other is affected, to penetrate into each other's bosoms, and to observe the sentiments and affections which really subsist there” (TMS VII.iv.28).

<sup>211</sup> TMS I.i.4.10.

<sup>212</sup> TMS I.i.4.1.

<sup>213</sup> TMS I.i.4.7.

natural de sua paixão até um “tom” (*pitch*) em que aqueles que a observam sejam capazes de acompanhá-la.

A maneira pela qual o agente aprende a moderar o seu comportamento é simpatizando com os espectadores de sua própria situação. A “paixão refletida” que deriva dessa simpatia reversa reduz a violência daquilo que ele sentia antes de ver a sua situação sob a “luz franca e imparcial” através da qual a vêem os espectadores, facilitando a concordância de sentimentos<sup>214</sup>. Esta simpatia reversa, mobilizada pelo agente, é também uma capacidade natural humana: assim como a natureza ensina os espectadores a assumirem as circunstâncias do observado, também ensina o último a assumir aquelas do espectador, e a conceber “uma certa medida daquela frieza a respeito de sua própria fortuna”<sup>215</sup>. Embora as emoções não cheguem a ser uníssonas, em função da separação física entre os sujeitos, Smith acredita que elas possam manter uma correspondência suficiente para a “harmonia da sociedade”.

Percebe-se que há uma assimetria no processo da simpatia mútua: são as paixões do agente que se modificam sob o olhar do espectador, e não as deste sob o olhar daquele. O olhar do espectador é “luz franca e imparcial”. Simpatizando com o agente, o espectador não muda a visão de si mesmo. O agente, porém, simpatizando com a posição de seus observadores, aprende autodomínio, e tem sua emoção original reduzida a uma “paixão refletida” – ele se civiliza.

O que está em jogo no processo da simpatia mútua é uma busca espontânea por uma medida comum para os comportamentos, mobilizada pelo prazer da correspondência de sentimentos. O ajustamento das condutas e dos sentimentos particulares segundo esta medida produz naturalmente a “harmonia social”. Uma medida comum exige um ponto de vista comum, e é a posição do espectador que, por seu distanciamento lógico, provê a perspectiva adequada. A intenção normativa da TMS se revela no privilégio concedido à posição do espectador<sup>216</sup>. A *Teoria dos Sentimentos Morais* é uma teoria do julgamento das emoções pelo

---

<sup>214</sup> “The mind, therefore, is rarely so disturbed, but that the company of a friend will restore it to some degree of tranquility and sedateness. The breast is, in some measure, calmed and composed the moment we come into his presence. *We are immediately put in mind of the light in which he will view our situation, and we begin to view it ourselves in the same light;...*” (TMS I.i.4.9 – grifos meus).

<sup>215</sup> TMS I.i.4.8.

espectador. É o ponto de vista do espectador que, relativamente afastado das demandas pessoais dos agentes, constitui “imparcialidade” quando adequadamente informado através da simpatia. Sendo imparcial, ou desinteressado, no sentido de não enviesado pela expectativa de alguma vantagem pessoal, todas as condutas e sentimentos particulares serão vistas pelo espectador da mesma forma. A assimetria no processo da simpatia mútua decorre do fato de que é a posição do espectador que constitui o ponto de vista moral.

### **3.3. O ponto de vista moral**

#### **Eu, platéia de mim**

Até aqui estivemos considerando o mecanismo básico da simpatia, como ele opera na formação dos juízos de conveniência a respeito dos sentimentos e da conduta de outras pessoas. Essa dimensão da teoria é discutida na primeira seção do livro. A segunda seção trata da formação dos juízos de mérito e demérito, uma derivação dos julgamentos de conveniência<sup>217</sup>. Finalmente, a terceira discute o modo pelo qual julgamos nossos próprios sentimentos e conduta, e a formação da consciência. Trata-se da maneira pela qual o eu se torna um sujeito moral.

Adam Smith diz que o princípio através do qual aprovamos ou desaprovamos nossa própria conduta é exatamente o mesmo através do qual exercemos estes juízos em relação a outras pessoas: a simpatia. Simpatizar consigo mesmo, e, portanto, conhecer-se, é uma extensão da lógica da compreensão simpática de outras pessoas. Segundo Smith, a única maneira possível de examinarmos e julgarmos nosso comportamento e seus motivos é nos afastando de nossa “posição natural”, buscando vê-los a uma certa distância de nós, i.e., vê-los como outras pessoas, espectadores, os veriam. A aquisição desta perspectiva externa sobre o nosso eu é algo que aprendemos na convivência com outros seres semelhantes. Nós sempre nos vemos através dos olhos dos outros e

---

<sup>216</sup> “Smith’s privileging of the spectator is not simply a result of a ‘theory’, (...), but also a result of a moral and even political conviction on Smith’s part that human life will be better if we accept his construal of the spectator-actor relation” (Griswold, 1999, p.104).

somos “espelhos” (a metáfora é de Smith) uns dos outros. Sem essa mediação especular não somos sujeitos morais. A moralidade emerge da própria sociabilidade, na concepção de Smith.

Smith nos convida a imaginar o que aconteceria “se fosse possível a uma criatura humana crescer até se tornar adulta em algum lugar solitário, isolado de toda comunicação com sua própria espécie”<sup>218</sup>. Essa “criatura”, diz ele, jamais iria refletir sobre seu próprio caráter, sobre a conveniência ou demérito de seus sentimentos e conduta; a beleza ou deformidade de seu espírito bem como a beleza ou deformidade de seu próprio rosto lhe seriam completamente indiferentes. “Tragam-no para a sociedade, e ele será imediatamente provido do espelho de que antes carecia”<sup>219</sup>. O espelho situa-se no semblante e comportamento daqueles com quem vivemos, refletindo os nossos. Graças a essa mediação, as paixões - que, numa hipotética situação a-social, não despertam a atenção da “criatura humana” - são, em sociedade, objetos de constante observação e cuidado<sup>220</sup>. Observamos como os outros se comportam e percebemos que esses também nos observam e julgam. Criticando outros, e cientes da crítica alheia, tornamo-nos ansiosos para saber até que ponto nossa aparência desperta a censura ou o aplauso destes. Essa consciência é a origem do cuidado de si. A partir dela, passamos a nos auto-examinar, simulando como pareceríamos aos olhos de espectadores imaginários<sup>221</sup>. Adquirimos, dessa maneira, uma consciência moral<sup>222</sup>.

O processo pode se estender até o ponto em que o agente que se vê refletido nos olhos de um espectador imaginário torna-se moralmente auto-dirigido de tal forma que pode até entrar em desacordo com a representação que espectadores

---

<sup>217</sup> Os juízos de mérito e demérito são importantes para a compreensão da teoria da justiça de Smith, com a qual não irei lidar diretamente. Cf. Haakonsseen, 1989.

<sup>218</sup> TMS III.i.3.

<sup>219</sup> Idem.

<sup>220</sup> “To a man who from his birth was a stranger to society, the objects of his passions, the external bodies which either pleased or hurt him, would occupy his whole attention. The passions themselves (...) could scarce ever be the objects of his thoughts. (...). Bring him into society, and all his passions will immediately become the causes of new passions. He will observe that mankind approve of some of them, and are disgusted by others. He will be elevated in one case, and cast down in the other...” (TMS III.i.3).

<sup>221</sup> “We begin, upon this account, to examine our own passions and conduct, and to consider how these must appear to them, by considering how they would appear to us if in their situation” (TMS III.i.5).

<sup>222</sup> Voltarei a discutir a questão da consciência adiante, em conexão com a imparcialidade e a virtude (Cf. p. 105).

reais fazem dele. Embora nossas idéias de beleza e deformidade morais sejam adquiridas pela observação da conduta e da crítica alheia, a partir do momento em que passamos a refletir sobre nossa própria conduta do ponto de vista de um espectador ideal, aprendemos também a nos livrar dos erros cometidos por espectadores mal informados e/ou parciais<sup>223</sup>. A perspectiva externa e reflexiva sobre nós mesmos que interiorizamos aspira a uma independência relativa da moralidade social, pois buscamos nos tornar espectadores *imparciais* de nossa conduta, sermos *dignos* de aprovação e não apenas sermos aprovados.

Não obstante, todo o processo é socialmente condicionado. O outro-espectador imaginado é uma derivação do outro-espectador real. Não temos nenhum acesso estimativo às nossas emoções que dispense a intermediação do outro<sup>224</sup>. Não temos nem mesmo um eu moral fora da comunidade humana. Nós existimos apenas nas relações, diretas ou indiretas, que estabelecemos com os outros. O estado a-social descrito não é um “estado natural”, pré-social, e Smith não tem nenhuma intenção de oferecer uma teoria genética da sociedade como uma escolha racional de seres prístinos. A história da “criatura” é apenas um recurso didático para o realce da tese de que a moralidade é coextensiva à sociedade. Smith assume que nós já estamos em sociedade, e que a capacidade de simpatizarmos e avaliarmos os sentimentos de nossos próximos é um traço observável nessa, provavelmente única, situação. Embora surjam espontaneamente, ou naturalmente, caracterizações ou avaliações de paixões são artefatos sociais. O homem é formado para a sociedade, de acordo com Smith<sup>225</sup>. O estado natural humano, como se dizia, é social, e o artifício é natural.

---

<sup>223</sup> “We can be more indifferent about the applause, and, in some measure, despise the censure of the world; secure that, however misunderstood or misrepresented, we are the natural and proper objects of approbation” (TMS III.i.5).

<sup>224</sup> “whatever judgment we can form concerning them [our own sentiments and motives], accordingly, must always bear some secret reference to what are, or to what, upon a certain condition, would be, or to what, we imagine, ought to be the judgment of others” (TMS III.i.2).

<sup>225</sup> Veja-se, p.ex., TMS III.2.6. Em carta ao *Edinburgh Review*, Smith recomenda aos editores do periódico a publicação de resenhas de livros de autores do continente, entre os quais o “Discourse upon the origin and foundation of the inequality amongst mankind”, do “Mr. Rousseau of Geneva”. O comentário a respeito do livro é, porém, bastante ambíguo. Smith elogia o estilo de Rousseau, mas compara o seu sistema ao de Mandeville, com os sinais trocados. Enquanto o segundo representa o “estado primitivo da humanidade” como o mais miserável que se pode imaginar, o primeiro o representa como o mais feliz e o mais adequado a natureza do homem. “Both of them however suppose, that there is in man no powerful instinct which necessarily determines him to seek society for its own sake;... (Edinburgh Review, 11).

Estar em sociedade significa, para Smith, imaginar-se visto através dos olhos dos outros. A observação é a condição para a possibilidade de agência moral, o que ajuda a explicar porque a perspectiva do espectador é normativamente preeminente<sup>226</sup>. Adotar uma perspectiva crítica sobre si mesmo implica olhar-se de um ponto de vista externo, distanciado. A relação espectador-agente, bem como o privilégio concedido ao “olhar” sobre o “fazer”, são mantidos na formação da consciência, sendo interiorizados pelo sujeito moral. Tornar-se moralmente consciente requer que o eu se divida em dois, espectador e ator de si mesmo: “o primeiro é o juiz; o segundo a pessoa julgada”<sup>227</sup>. Esse juiz internalizado e ideal é um espectador. Ele é o representante do outro, do público, pois nós nos tornamos nosso próprio público.

### Digressão: sinceridade e autenticidade

O modo de subjetivação descrito por Smith estabelece uma analogia notável com aquilo que Lionel Trilling chamou de “sinceridade”, um modo ou qualidade da personalidade que surge na literatura e no panorama moral europeu no final do século XVI, sendo concomitante à emergência do conceito moderno de “sociedade”, como um aglomerado mais ou menos indistinto de indivíduos, acompanhando um longo e complexo processo de transformação psico-histórica<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> “The privileged position of the spectator in this account is ultimately grounded in Smith’s depiction of the natural sociability of human beings and so of our natural dependence of others for our self-conception. In sum, we are aware of ourselves through being aware that others are aware of us; the dependence on the spectator is built in (or “natural”, as Smith says). We evaluate ourselves as we imagine that others evaluate us” (Griswold, 1999, p. 107).

<sup>227</sup> “When I endeavor to examine my own conduct, when I endeavor to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that in all such cases, I divide myself, as it were into two persons; (...). The first is the spectator, whose sentiments with regard to my own conduct I endeavor to enter into, by placing myself into his situation, and by considering how it would appear to me, when seen from that particular point of view. The second is the agent, the person whom I properly call myself, and of whose conduct, under the character of the spectator, I was endeavoring to form some opinion” (TMS III.i.6).

<sup>228</sup> “... The intense concern with sincerity that came to characterize certain European national cultures at the beginning of the modern epoch would seem to have developed in connection with a great public event, the extreme revision of traditional modes of communal organization which gave rise to the entity that figures in men’s minds under the name of society” (Trilling, 1980, p.26). Uma característica notável dessa nova entidade moderna, a “sociedade”, sobretudo a partir do século XVIII, com a intensificação do processo de urbanização e a formação das grandes metrópoles mercantis, é “...the ever more powerful existence of the *public*, that human entity which is defined by its urban habitat, its multitudinousness, and its ready accessibility to opinion” (idem, p.59).

A sinceridade, segundo Trilling, envolve o imperativo moral de se ser verdadeiro a si mesmo. O que a distingue de uma outra concepção relacionada do eu, de ascendência mais contemporânea, a “autenticidade”, é, sobretudo, a sua referência obrigatória à sociedade, aos outros, ao público, i.e., a um elemento externo ao eu. Dizer a verdade sobre si, sob o paradigma da sinceridade, implica também dizer a verdade aos outros: “o fim moral em vista implica um fim público em vista, com tudo o que isso sugere em termos de estima e justa reputação que se seguem ao cumprimento de um papel público”<sup>229</sup>.

A autenticidade envolve uma concepção distinta daquela mobilizada pela sinceridade a respeito do que significa ser verdadeiro em relação a si mesmo. Menos indulgente em relação às circunstâncias da vida social, a autenticidade substitui o vínculo positivo com a sociedade por uma tensão imanente com a mesma. Enquanto a sinceridade atrela a existência do sujeito à ordem social, estabelecendo uma congruência entre a realização de ambos, em termos de uma norma expressa por meio de certas categorias estético-morais tais como “ordem”, “paz”, “honra” e “beleza”<sup>230</sup>, a autenticidade institui uma rejeição radical da participação de elementos ligados à ordem social na realização da personalidade.

Em acordo com a inversão valorativa que discuti no capítulo anterior, a conduta prática da vida, entendida como a busca de objetivos materiais e de reconhecimento social, bem como a própria sociabilidade, marcada por regras de cortesia, polidez, enfim civilidade, dominava o *ethos* que ditava o ritmo da vida espiritual das classes ascendentes nos séculos XVIII e XIX. É neste cenário que se encaixa a descrição de Hume do homem moderno como voltado para “companhia, conversação e negócios”. A regulação moral do indivíduo nesse mundo era dada pela “sinceridade”, pelo vínculo que ela estabelecia entre sua realização e a probidade e o bom êxito na conduta prática da vida. Uma vida sincera era uma

---

<sup>229</sup> Trilling, 1980, p.11.

<sup>230</sup> Trilling chama esse ideal de “visão nobre da vida”, algo que recebe sua expressão máxima nas últimas peças de Shakespeare: “...the norm of life which they propose is one of order, peace, honor, and beauty, these qualities being realized in, and dependent upon, certain material conditions” (Trilling, 1980; p.38). Essa visão está ligada àquilo que chamei, seguindo Charles Taylor, de “afirmação da vida cotidiana”, referindo-me à inversão moderna que torna as atividades ligadas à reprodução material e biológica do homem constituintes da “boa vida”. “Shakespeare unabashedly uses material and social establishment and what is presumed to assure in the way of order, peace, honor, and beauty as emblems of the spiritual life, as criteria by which the sufficiency of the inner condition may be assessed. He conceives the self in terms of states and activities which imply achievement and reward, (...), ‘a clear life ensuing’, and even (...) happiness” (Ibid., p.40).

vida votada ao cumprimento de objetivos mundanos, materiais e sociais, e o seu prosaico ápice era chamado de “felicidade”<sup>231</sup>.

Segundo Trilling, ainda no final do XVIII, o mesmo imperativo de se ser verdadeiro a si mesmo passa a incitar um questionamento a propósito de se a sociedade não seria capaz de corromper a sinceridade de seus cidadãos. A resposta afirmativa, recorrente na literatura e no pensamento nos séculos XIX e XX, é o que Trilling chama de autenticidade. A verdade sobre si se emancipava, neste momento, da referência ao outro-eu-social, enquanto que o filistinismo associado à conduta prática da vida passava a ser denunciado como o corruptor por excelência da autenticidade individual. O homem social seria o homem alienado de si mesmo, de sua auto-realização, a qual deixava de ser expressa em termos que se remetessem à ordem social, voltando-se para um significado mais profundo, metafísico. Em suas formas mais radicais, a autenticidade propunha ao sujeito a possibilidade de transcendência absoluta das categorias morais e do julgamento por elas ditado. No limite, a própria sociedade, e tudo o que ela representa em termos de compromissos e obrigações para com outros, falsificações, sob o prisma da autenticidade, tornava-se o grande impedimento à realização do verdadeiro destino metafísico do indivíduo<sup>232</sup>. A alienação era vista como o resultado do afastamento que os condicionamentos sociais impunham ao sujeito em relação a si mesmo, frustrando o solilóquio ascético que o eu deveria estabelecer com uma verdade imediata inscrita em seu íntimo.

Não pretendo estender a discussão das duas concepções de sujeito assinaladas por Trilling em sua sociologia da literatura moderna européia. Este grosseiro resumo tem por objetivo simplesmente marcar o distanciamento de Smith em relação a uma visão “romântica” do eu, que concebe a sua realização como antagônica à existência social. Acredito que Smith veria a “autenticidade” como uma forma sofisticada de *self-love*, um refinamento da vaidade e do orgulho humanos. Suposto que o seu ceticismo lhe impedisse a visualização de fontes transcendentais para realização de algum tipo de eu “superior”, o próprio esforço

---

<sup>231</sup> “This condition [happiness] was to be achieved by attaining certain worldly objectives which were identical with the elements of the good life prescribed in Shakespeare romances, including marriage...” (Trilling, 1980, p.39).

<sup>232</sup> “At the behest of the criterion of authenticity, much that was once thought to make up the very fabric of culture has come to seem of little account, mere fantasy or ritual, or downright falsification” (Ibid, p.12).

de buscá-las lhe pareceria inútil e eticamente condenável. O paradigma da sinceridade, com o nexa necessário que estabelece entre a realização do sujeito e a referência a outrem, bem como a orientação para a vida prática e para a integridade moral, seria mais compreensível e agradável a Smith<sup>233</sup>. O eu isolado não é o *summum bonum* para Adam Smith; sem os condicionamentos que a vida social concreta, incluindo-se a moralidade, lhe impõe, o indivíduo não é mais que uma “criatura”. Isso não significa dizer que não exista espaço na sua filosofia moral para o criticismo moral e para uma forma de auto-determinação, mas sim que a relação do sujeito com a verdade ética não é, e não deve ser, imediata.

### O ponto de vista moral, as paixões e o amor

Nós criticamos condutas e sentimentos adotando a perspectiva de um espectador, e nos tornamos moralmente auto-esclarecidos quando aprendemos a nos identificar com a posição do espectador imparcial. Sentimentos e condutas nos quais um espectador, enquanto espectador, não seja capaz de “entrar”, i.e., compreender simpaticamente, não são morais. Somente aquilo que se faz visível e compreensível a observadores desinteressados - devendo ser, portanto, expresso publicamente - pode ser considerado “conveniente”. O ponto de vista moral é fundamentalmente público<sup>234</sup>.

Já que a conveniência dos sentimentos depende da capacidade do(s) espectador(es) participar(em) de sua expressão, nada mais natural do que o fato de Smith classificá-los segundo a disposição da humanidade em simpatizar com eles<sup>235</sup>. Como indica o título da segunda seção da primeira parte do livro, “Dos graus das diferentes paixões que são consistentes com a conveniência”, todas as paixões tem uma “mediana” (*mediocrity*), i.e., um ponto de conveniência que

---

<sup>233</sup> “Sinceridade”, “franqueza” e “honestidade” são termos utilizados com frequência na TMS, referindo-se a qualidades louváveis da personalidade, aprovadas pelo espectador imparcial (Cf. TMS I.iii.3.5; VI.i.8; VII.iv.28). A sinceridade é ainda uma das principais qualidades do caráter prudente (Cf. p.120).

<sup>234</sup> Estou assumindo o mesmo significado que, segundo Richard Sennett, se atribuía ao termo no século XVIII: “‘Público’, significava aberto à observação de qualquer pessoa, enquanto ‘privado’ significava uma região protegida da vida, definida pela família e pelos amigos” (Sennett, 1988, p.30).

<sup>235</sup> “...If we consider all the different passions of human nature, we shall find that they are regarded as decent, or indecent, just in proportion as mankind are more or less disposed to sympathize with them” (I.ii.intro.2).

facilita a participação do observador<sup>236</sup>. Mantendo este critério, Adam Smith divide as paixões entre aquelas que se originam “do corpo” e aquelas que se originam “da imaginação”, subdividindo essas últimas entre as que se originam “de um hábito particular da imaginação”, as “insociáveis”, as “sociáveis” e as “egoístas”. Em princípio, as paixões do corpo são menos simpaticáveis do que as da imaginação. Vejamos por quê.

É considerado indecente expressar com intensidade qualquer uma das paixões que têm sua origem em algum estado corporal, fome, sede, dor física, desejo sexual etc, porque o espectador, não compartilhando o estado físico com o agente, tem dificuldade em simpatizar com elas. Smith comenta que alguns “filósofos antigos” atribuíam a razão de nossa aversão à expressão dos apetites corporais ao fato de que esses, sendo compartilhados com os animais, estariam abaixo da dignidade humana. Porém, continua Smith, não é isso o que se dá, pois nós compartilhamos muitas outras paixões com os animais, tais como ressentimento, afeição, “e até gratidão”; e “*a verdadeira causa da repulsa peculiar que concebemos pelos apetites corporais quando os vemos em outros homens é não podermos participar deles (enter into them)*”<sup>237</sup>.

Um exemplo literário é empregado para esclarecer o ponto. Quando lemos uma história sobre pessoas famintas (podem ser, diz Smith, “os diários de um local sitiado, ou de uma viagem marítima”), imaginamo-nos naquela situação e simpatizamos com a “aflição”, a “dor”, o “medo” e a “consternação” que a fome excessiva produz. Porém, o que não podemos simpatizar, como leitores, é a própria fome, dado que ela se baseia em uma condição física que não compartilhamos. O mesmo se dá em relação à “paixão pela qual a Natureza une os dois sexos”, eufemismo para o desejo sexual, “a mais impetuosa de todas as paixões”<sup>238</sup>.

Enfim, as paixões corporais têm um ponto de conveniência extremamente baixo. Sua limitada capacidade de comover o espectador, quando este se representa as situações que as produzem, obriga o agente a expressá-las com

---

<sup>236</sup> “If the passion is too high or if it is too low, he [the spectator] cannot enter into it. (...). This mediocrity, however, in which the point of propriety consists, is different in different passions” (TMS I.ii.intro).

<sup>237</sup> TMS I.ii.1.3 – grifos meus.

economia para que sejam consideradas morais. A pouca simpatia que tais afetos despertam no espectador é o fundamento de nossa temperança em manifestá-las.

O caso é outro em relação às paixões que se originam na imaginação, pois a imaginação é mais “maleável” do que a nossa estrutura corporal, facilitando, em princípio, a simpatia. Há, porém, entre estas, uma exceção importante: as paixões que derivam de um “pendor ou hábito particular que a imaginação tenha adquirido”<sup>239</sup>, das quais o amor romântico é a melhor expressão<sup>240</sup>. Tais paixões são sempre problemáticas do ponto de vista moral:

*“The imaginations of mankind, not having acquired that particular turn, cannot enter into them; and such passions, though they may be allowed to be almost unavoidable in some part of life, are always, in some measure ridiculous. This is the case with that strong attachment which naturally grows up between two persons of different sexes, who have long fixed their thoughts upon one another. Our imagination not having run in the same channel with that of the lover, we cannot enter into the eagerness of his emotion. (...). The passion appears to every body, but the man who feels it, entirely disproportioned to the value of the object; and love, though it is pardoned in a certain age because we know it is natural, is always laughed at, because we cannot enter into it. All strong expressions of it appear ridiculous to a third person; and though a lover may be good company to his mistress, he is so to nobody else”<sup>241</sup>.*

Prontamente partilhamos, continua Smith, das esperanças de felicidade, ou das aflições da decepção, que experimentam os amantes. O seu amor, porém, é incapaz de comover o espectador<sup>242</sup>. Aquele que não contraiu o mesmo hábito assumido pela imaginação dos amantes, e que observa a sua manifestação nestes, por melhor que se represente a situação dos mesmos, não é capaz de sentir com e por eles algo semelhante. O observador não é capaz de compreender por que aquilo se dá; em sua percepção, o objeto amado e a situação não coincidem com a violência da resposta, a qual se lhe afigura, em sua desproporção, “ridícula”. Retornando aos exemplos literários, Smith diz que aquilo que interessa o leitor, tanto em poesias pastorais quanto em “tragédias e romances modernos”, não é o

---

<sup>238</sup> “...all strong expressions of it are upon every occasion indecent, even between persons in whom its most complete indulgence is acknowledged by all laws, both human and divine, to be perfectly innocent” (TMS I.ii.1.2).

<sup>239</sup> “..., though they may be acknowledged to be perfectly natural, are, however, but little sympathized with” (TMS I.ii.2.1).

<sup>240</sup> Análises sobre o amor na TMS encontram-se em: Griswold, 1999, cap.4, pps. 148-155; Griswold & Uyl, *Review of Metaphysics*, v.49, p.609-37, (March 1996); e Nussbaum, 1990, cap.14, pps. 335-364.

<sup>241</sup> TMS I.ii.2.1.

<sup>242</sup> É possível que presença do desejo sexual, que é, “talvez, o fundamento do amor” (TMS I.ii.2.3), dificulte ainda mais a simpatia do espectador.

amor como paixão, mas sim como situação que dá origem a outras paixões. Nossas imaginações literárias são cativadas pela expectativa de felicidade e pelo medo de frustração dos amantes, mas não pelo seu amor<sup>243</sup>.

O amor romântico é praticamente impenetrável ao espectador porque é inerentemente privado, baseia-se em um “hábito particular”, e envolve uma intensidade que parece aos outros inteiramente desproporcional ao seu objeto. Há algo de misterioso, de oculto e de arbitrário nele, e, por isso, ele é potencialmente perigoso do ponto de vista moral. Embora “perfeitamente natural”, esse tipo de amor escapa, a não ser como objeto de derrisão, à visão moral do mundo, porque é incapaz de se justificar perante o tribunal do espectador judicioso.

Griswold comenta que o amor romântico, embora seja uma relação, é profundamente “a-social”<sup>244</sup>. Na descrição smithiana da relação amorosa, ambos os participantes são agentes, nenhum deles é espectador. Os amantes estão de tal forma envolvidos um no outro, que seus mundos se tornam um único, fechado aos demais. Fundindo-se, eles perdem perspectiva, e a simpatia é substituída por aprovação imediata<sup>245</sup>. Esta relação é distinta do diálogo civilizador que discutimos acima. Não estando em uma relação de simpatia com espectadores, os amantes não experimentam a necessidade de moderar sua paixão.

Conforme vimos, a simpatia, em seu sentido restrito, também é uma forma de amor, mas um amor que envolve a capacidade da imaginação de enxergar as situações de outras pessoas sem nos confundirmos com elas. A condição para que a simpatia seja o fundamento das avaliações morais é a manutenção desta distância. A aprovação, bem como a auto-aprovação, não pode se descolar da observação. O amor romântico é uma forma de cegueira moral<sup>246</sup>, e é também uma forma de transcendência em dois sentidos relacionados: uma transcendência no outro, que na fusão amorosa, se torna o mesmo, um outro eu; e uma transcendência em relação à necessidade de aprovação moral por observadores

---

<sup>243</sup> “It is not so much the love of Castalio and Monimia which attaches us in the *Orphan*, as the distress which that love occasions. The author who should introduce two lovers, in a scene of perfect security, expressing their mutual fondness for one another, would excite laughter and not sympathy” (TMS I.ii.2.3).

<sup>244</sup> Griswold, 1999, p. 151. Martha Nussbaum sustenta uma posição semelhante à de Griswold em relação ao amor romântico em Smith (1990; p. 344).

<sup>245</sup> “Perhaps we might simply say that the lovers have extended ‘sympathy’ so far as to transcend it. Sympathy has become synonymous in this instance with absolute approval and affirmation” (Griswold, 1999, p.150).

situados fora do círculo íntimo. O mundo dos amantes é um mundo fechado, exclusivo, que envolve formas de perceber e valorar que são idiossincráticas e não comunicáveis publicamente. O amor funda-se em crenças particulares a respeito do valor do objeto amado e se manifesta em condutas que extrapolam a possibilidade de justificação racional que os amantes possam articular para os outros.

Porque ele pode se fechar à observação social, abstraindo da necessidade de aprovação por aqueles situados fora de seu próprio círculo, o amor romântico se aproxima de outras formas de amor potencialmente perigosas, tais como o “amor ao sistema” (*love of system*) e o amor a Deus. Esses últimos podem se corromper, convertendo-se em fanatismo, à medida que a ligação amorosa cancela o distanciamento crítico. Comentando a respeito das maneiras pelas quais um firme senso de dever pode, devido à “fraqueza da natureza humana”, degenerar em “consciência errônea”, Smith recorda uma tragédia de Voltaire, *Maomé*. Nela, um casal de jovens virtuosos e pios são levados a assassinar uma pessoa que muito estimavam (e que, no fim, se revela ser seu pai), acreditando que a execução havia sido ordenada por Deus. Nesse caso, um cego amor ao dever e a Deus se sobrepôs a amores mais prudentes, à “compaixão”, à “gratidão”, à “reverência” e ao “amor à humanidade e à virtude” da pessoa assassinada<sup>247</sup>. De forma análoga, Smith discute como o amor ao sistema pode degenerar em fanatismo político, quando o estadista, “apaixonado pela beleza imaginária de seu próprio plano ideal de governo”, age para realizá-lo sem considerar os interesses dos cidadãos<sup>248</sup>. Aqui,

---

<sup>246</sup> “Lovers, then, neither see nor are seen with the judicious eye of sympathetic moral concern” (Nussbaum, 1990, p. 344).

<sup>247</sup> TMS III.6.12.

<sup>248</sup> “He seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much easy as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own, altogether different from that which the legislature might chuse to impress upon it” (TMS VI.ii.2.17). O amor à beleza também é perigoso. Convém lembrar, nesta conexão, da discussão empreendida no início do capítulo a respeito de como o interesse estético envolvido no amor ao sistema é capaz de fazer com que os filósofos distorçam os fenômenos morais. Veja-se ainda o comentário de Griswold a propósito de como a visão smithiana do amor se afasta do Eros platônico, na medida em que rejeita a forma mais elevada de amor, a *Theoria*, a completa absorção da alma na contemplação apaixonada das Formas (1999, p.154-155).

são a “humanidade” e a “benevolência” que se sacrificam à beleza da idéia amada, com conseqüência sociais desastrosas<sup>249</sup>.

Enfim, à maneira do amor romântico, há toda uma gama de amores ética e politicamente perigosos, capazes de velar condutas à observação e à avaliação de outros, cancelando o vínculo necessário entre a aprovação e a referência social externa. Por razões éticas, Smith contém o impulso para transcendência que se manifesta no amor, mantendo-o dentro da dialética de espelhos da simpatia. O amor moral é aquele que incorpora a observação. O amor que escapa à visão do espectador tende a ser egoísta e a ameaçar o equilíbrio social, diferindo, portanto, da atenção simpática aos outros que constitui o fundamento e o paradigma das virtudes sociais. A simpatia, segundo Smith, nos une em uma rede de mútuo interesse, uma virtuosa conversação social, que envolve a troca aberta e constante de justificativas e razões a respeito do que fazemos. A moralidade exige que, permitindo que nossas ações e sentimentos sejam *vistos*, nos tomemos como não mais do que um entre iguais.

A discussão a respeito do ponto de conveniência das paixões nos ajuda a compreender de que maneira a posição do espectador define a perspectiva moral, preparando-nos para a questão da imparcialidade. Concentrei a discussão em torno da paixão amorosa devido à sua presença ubíqua, em várias formas diferentes, no texto, e à sua importância capital, enquanto simpatia, para o argumento. Falar sobre o amor ajuda a esclarecer esse argumento. Para que seja moral, o amor deve estar sempre conectado à observação. A mesma condição estende-se a todas as paixões. Dizer que possuem uma mediania, ou um ponto de conveniência, significa dizer que não são boas ou más em si, mas sim segundo se fazem *visíveis*, i.e., compreensíveis aos outros-espectadores. É o próprio fato de que o espectador não consiga participar da paixão o que a *torna* inconveniente, aquilo que há de excessivo, ou deficiente<sup>250</sup>, nela.

---

<sup>249</sup> Sólon parece encarnar o ideal smithiano do estadista: “When he [the man whose public spirit is prompted by humanity and benevolence] cannot establish the right, he will not disdain to ameliorate the wrong; but like Solon, when he cannot establish the best system of laws, he will endeavour to establish the best that people can bear” (TMS VI.ii.2.16).

<sup>250</sup> Não apenas o excesso, mas também a carência de uma emoção pode, dificultando a simpatia, determinar o seu vício. Discutindo as paixões insociáveis, as quais, embora pouco simpatizáveis, são “elementos necessários do caráter da natureza humana”, Smith diz: “A person becomes contemptible who tamely sits still, and submits to insults, without attempting either to repel or to revenge them. We cannot enter into his indifference and insensibility: we call his behaviour mean-spiritedness, and are as really provoked by it as by the insolence of his adversary” (TMS I.ii.3.3).

Não há, para Smith, paixões boas ou más em si, porque o que importa moralmente é a *medida* de sua expressão; e é sempre a sua expressão que, enquanto espectadores, julgamos. Mesmo as paixões insociáveis e egoístas podem ser expressas sem, necessariamente, incorrer em falta moral. O que é talvez difícil de se entender é o fato de que, para Smith, os sentimentos não são simplesmente privados, mas são também, fundamentalmente, públicos<sup>251</sup>. É claro que os sentimentos de alguém são sempre os sentimentos dessa pessoa específica, mas nós não somos mônadas fechadas, inacessíveis aos outros. A simpatia atesta esse fato fundamental, mobilizando, através da imaginação, uma representação ativa e concreta das circunstâncias e sentimentos de outras pessoas.

As paixões são e devem ser abertas à observação e ao julgamento alheio. É exatamente essa abertura, essa liberdade de comunicação, o que permite moderá-las. Moderar não significa extirpar, a *apátheia* estoíca não é possível nem mesmo desejável. As paixões são um elemento constituinte da natureza humana e são guias indispensáveis em nossa conduta neste mundo. Sem as emoções seríamos simplesmente indiferentes, incapazes de perceber e responder eticamente ao mundo<sup>252</sup>. Smith claramente acredita que seja possível e necessário cultivar as emoções, o que implica moderá-las segundo uma perspectiva distanciada e ponderada; e o seu argumento é que nós temos um incentivo forte para fazê-lo. A natureza humana, pelo menos no que diz respeito às suas paixões, comporta uma certa maleabilidade.

### 3.4. imparcialidade e virtude

#### Imparcialidade

---

<sup>251</sup> Poder-se-ia dizer, especulativamente, que Smith ainda não teria feito a transição do modo de “apresentação das emoções” para o modelo de “representação das emoções”, que Sennett deplora como um dos elementos do “declínio do homem público”, em sua descrição pessimista do mundo contemporâneo (1988, p.138-140). O primeiro modo, que teria vigorado durante o Antigo Regime, concede às emoções uma existência social, pública, relativamente independente da personalidade, exigindo que aquilo que o eu experimenta seja modelado, trabalhado expressivamente, de modo a se tornar compreensível aos outros. Cancelando a existência social das emoções, o segundo modo torna a personalidade “expressiva” em si mesma, sem qualquer referência a um sentido comum dos sentimentos. Sob o paradigma da representação das emoções, a “autenticidade” da experiência residiria exatamente em sua incomunicabilidade.

<sup>252</sup> “A stupid insensibility to the events of human life necessarily extinguishes all that keen and earnest attention to the propriety of our own conduct, which constitutes the real essence of virtue” (TMS VI.iii.18).

Observação e imparcialidade andam juntas, para Smith, por isso se fala em espectador imparcial e não em ator imparcial. Conforme se viu, o espectador é uma personificação do público, i.e., de um ponto de vista externo, que difere de uma maneira eticamente relevante daquele do agente: ele é um “by-stander”, alguém que vê e julga uma cena, sem participar diretamente dela. Esse distanciamento já incorpora uma certa “imparcialidade”, pois o espectador, em princípio, não tem o mesmo investimento emocional na situação que o agente, estando em uma posição que permite um afastamento crítico. A distância, porém, não pode ser excessiva, pois a cena deve ser vista, e “ver” aqui significa engajar-se simpaticamente na compreensão da situação moral apresentada. A imaginação e os sentimentos do espectador devem estar comprometidos na apreensão do drama e de seus personagens.

Aproveitando a metáfora, pode-se dizer que o espectador é alguém que está dentro do teatro, observando o espetáculo da platéia. Com efeito, Smith o compara a um crítico e a um juiz<sup>253</sup>. Um crítico não é um filósofo, no sentido em que não delibera a partir do Bem universal, nem especula sobre a utilidade de certas ações para a realização de algum esquema racional compreensivo. O espectador-crítico é um observador experiente, alguém cujo olhar sensível e perceptivo julga situações particulares com base em padrões flexíveis (extrapolados da prática) a respeito de como se espera que os indivíduos respondam a essa ou aquela situação.

Não se pode porém dizer que observação e imparcialidade sejam sinônimos, pelo simples fato de que existem espectadores parciais. A parcialidade está, com frequência, ligada a um conhecimento inadequado da situação, resultante da incapacidade do espectador de apreender, através da simpatia, corretamente a cena. No entanto, as ilusões da vaidade e do amor-de-si são, para Smith, a fonte mais conspícua de parcialidade. Uma absorção excessiva em si mesmo e uma atenção deficiente ao outro distorcem a avaliação moral. Em uma passagem do livro III, Smith, remetendo-se à *New Theory of Vision*, de Berkeley, compara a maneira pela qual aprendemos a julgar moralmente de forma equilibrada ao modo como aprendemos a corrigir nossos julgamentos visuais. Os defeitos de percepção do “olho do corpo” e do “olho do espírito” são corrigidos da mesma maneira:

---

<sup>253</sup> Cf., p.ex.: TMS I.i.5.10.

adquirimos perspectiva não através da filosofia e da razão, mas sim pelo “hábito” e pela “experiência”<sup>254</sup>. Assim como comparamos duas grandezas físicas diferencialmente situadas em relação a nós nos colocando imaginativamente em um ponto equidistante de ambas, também aprendemos as reais dimensões de nossas paixões em relação as de uma outra pessoa quando as vemos “da posição e com os olhos de uma terceira pessoa, que não tenha nenhuma conexão particular com algum de nós, e que nos julgue com imparcialidade”<sup>255</sup>.

Isso não significa que imparcialidade seja “indiferença”. Alguém indiferente não seria imparcial, mas desinformado. “Sentir” é um elemento importante na cognição moral. As emoções transmitem informações a respeito das situações morais, apontando para aquilo que é relevante perceber em contextos distintos. O ponto de vista moral ideal, aquele do espectador imparcial, é uma perspectiva “*rich in feeling*”, segundo a expressão de Martha Nussbaum<sup>256</sup>. Como resultado de sua imaginação das circunstâncias, objetivos e sentimentos de outras pessoas, o espectador, literalmente, se emociona. Isso implica que imparcialidade, embora seja um elemento racional, visto que envolve deliberação e reflexão de um ponto de vista distanciado sobre informações selecionadas e apreendidas de um contexto, não é uma “razão desapaixonada”.

Porque sentir é importante para a apreensão moral, sentir “corretamente” é indispensável para um julgamento e uma conduta adequados. Sentir corretamente significa saber fixar a intensidade passional apropriada ao seu objeto e à sua situação. Trata-se sempre de uma questão de proporção, de medida. E a medida apropriada do amor-de-si é, em relação aos julgamentos morais, uma tal que não interfira nos mesmos de maneira a distorcê-los. O espectador deve ser capaz de julgar uma situação específica sem deixar que os seus interesses privados corrompam a sua avaliação dessa situação. Pelo mesmo princípio, o agente deve agir de modo que um espectador imparcial seja capaz de participar dos princípios de sua conduta. O ponto é que o amor-de-si, bem como todas as outras paixões, deve se justificar quando submetido a uma avaliação independente. Ele não é condenável em si, o que se condena é o seu excesso. O amor-de-si torna-se

---

<sup>254</sup> TMS III.3.3.

<sup>255</sup> TMS III.3.3. “...and the natural misrepresentations of self-love can be corrected only by the eye of this impartial spectator” (idem).

<sup>256</sup> Nussbaum, 1990, p.338.

excessivo quando, por exemplo, move alguém a prejudicar outras pessoas, demonstrando que tal indivíduo não foi capaz de apreender corretamente as suas próprias medidas<sup>257</sup>.

Todavia, o espectador imparcial admite que sejamos naturalmente “parciais” em relação a nós mesmos e àqueles de nosso círculo mais próximo, família e amigos. Parece paradoxal, mas não é. Convém lembrar que se trata sempre de moderação, equilíbrio. Smith acredita que a convivência produz laços afetivos fortes, o que chama de “simpatia habitual”<sup>258</sup>. Esses laços habituais nos tornam naturalmente inclinados para o cuidado daquelas pessoas que estão mais próximas de nós, incluindo-se nossa própria pessoa. Essa é uma parcialidade que o espectador imparcial aprova, desde que se mantenha em seu limite justo, i.e., desde que não nos leve a prejudicar outras pessoas. Natureza e hábito se confundem no âmbito da experiência moral ordinária. Esse hábito natural da imaginação, preocupar-se primeiro com aqueles que nos são mais próximos, é um elemento da experiência comum que a razão e a filosofia não devem buscar reformar<sup>259</sup>.

A ética smithiana não requer que assumamos uma postura completamente universal e impessoal, estoica. Nossa “boa-vontade (*good-will*) pode se estender à imensidão do universo”, porém, uma “benevolência universal” não é algo que um espectador imparcial poderia exigir de nós<sup>260</sup>. Uma teoria moral, como a estoica, que requer a adoção de uma postura impessoal, abstraindo completamente de nosso contexto particular e de nossas ligações afetivas com aqueles que nos são mais próximos, inclusive com nossa própria pessoa, está assumido uma postura eticamente equivocada. Uma perspectiva absolutamente universal é aquela de um

---

<sup>257</sup> Smith diz ser natural que a morte de alguém com quem não temos nenhuma conexão particular nos incomode menos do que algum desastre insignificante que ocorra com nossa pessoa, como, p.ex., a perda de um dedo mínimo. “But though the ruin of our neighbor may affect us much less than a very small misfortune of our own, we must not ruin him to prevent that small misfortune, nor even to prevent our own ruin” (TMS II.ii.2.2). É o espectador imparcial internalizado, a consciência, aquele que, “sempre que estamos na iminência de agir de modo a afetar a felicidade alheia, protesta, com uma voz capaz de intimidar a mais presunçosa de nossas paixões, que somos apenas um na multidão, em nada melhores do que qualquer outro” (TMS III.3.35).

<sup>258</sup> TMS VI.ii.1.7.

<sup>259</sup> Cf. a crítica aos moralistas “lamuriantes (*whining*) e melancólicos” que consideram a nossa felicidade injustificável enquanto houver miséria no mundo. Pascal é citado na passagem. Tais filósofos buscam nos inculcar uma “comiseração artificial” pelos infortúnios de pessoas que não conhecemos nem podemos ajudar (TMS III.3.9). Veja-se também a crítica de Smith à apatia estoica (III.3.14). Propondo uma “educação artificial”, ambas as escolas de filósofos, “levaram suas doutrinas muito além do padrão justo de natureza e conveniência” (III.3.8).

Deus. Focalizar a atenção na realização do Bem universal requer um conhecimento desse objeto sublime, algo que a nós, enquanto seres finitos, é vedado. Na dialética smithiana, essa limitação natural tem, contudo, um lado positivo, pois impede que ignoremos as obrigações morais que incidem sobre nosso “humilde departamento”, ao cuidado do qual estamos melhor capacitados. O espectador imparcial corrige as ilusões do amor-de-si, mas uma atenção diferenciada para a felicidade própria e daqueles que nos são caros não é em si uma ilusão, mas sim uma “saudável” proclividade natural da imaginação, observável na vida moral cotidiana<sup>261</sup>.

A aprovação da simpatia habitual pelo espectador imparcial de Smith atesta que imparcialidade e racionalidade filosófica, teórica, não se confundem. A imparcialidade exige, e não se descola de, um engajamento prático e “emocional” no mundo. O espectador deve estar dentro do teatro, i.e., dentro do *Theatrum mundi*. A doutrina da imparcialidade decorre da própria psicologia moral e fenomenologia da simpatia articuladas por Smith. O espectador imparcial representa a compreensão simpática em sua melhor forma. Nele, a intenção positiva e normativa da TMS convergem, pois Smith claramente via a imparcialidade como um valor já presente na vida moral cotidiana, e, ao mesmo tempo, como algo que precisava ser exercitado para que a sociedade moderna se tornasse uma comunidade moral.

Martha Nussbaum distingue duas versões do “juiz ideal” encontradas em teorias éticas, uma “heurística” e outra “constitutiva”: a primeira faz do julgante um mero recurso para a explicitação de normas cuja existência precede e independe de seus juízos específicos; enquanto que a segunda torna as suas respostas constitutivas da norma moral<sup>262</sup>. Discutindo a psicologia moral da TMS, vimos que é a própria capacidade do espectador de participar de sentimentos e condutas o que define a sua conveniência. Podemos agora dizer que o espectador

---

<sup>260</sup> Cf. citação da TMS na p.81.

<sup>261</sup> “Our natural sentiments and mutual dependencies are not features of our moral lives that a well-informed, candid, and ideal spectator would seek to reform radically. That is, an impartial judge will approve of our partiality toward those who properly fall within our narrow circles of sympathy. In defending the standpoint of ordinary life, Smith rejects moral theory that imposes demands we cannot meet and requires guilty we ought not to bear” (Griswold, 1999, p.142).

<sup>262</sup> Nussbaum, 1990, p. 344-345.

define a medida apropriada, porque ele, enquanto imparcial *é* a medida<sup>263</sup>. Os juízos do espectador não são as imagens de algum original moral. Não é a uma Lei que se deve referir a conduta, mas à opinião informada e imparcial deste outro ideal, que, por definição, exercita suas faculdades morais da maneira adequada<sup>264</sup>. Nós julgamos bem ou corretamente quando nos tornamos espectadores imparciais.

Isso significa que, para Smith, nenhuma teoria filosófica abstrata a respeito da natureza essencial do bem e do mal é capaz de nos esclarecer a propósito de como conduzir nossas vidas. A moralidade é o resultado de nossas respostas ao mundo, e os valores são artefatos que criamos a partir desse engajamento prático, via emoções e imaginação, sem o recurso a entidades filosóficas abstratas, fixadas além da trama fenomênica de que se constitui o mundo. Em função dos limites estreitos de nossa razão, estas nos seriam incompreensíveis. Smith está sugerindo que a alternativa a esse conhecimento quimérico é a compreensão e a reflexão como recursos da vida humana pré-filosófica. É isso o que representa o espectador imparcial, ele é um ideal, mas um “ideal humano”, ao qual podemos e devemos aspirar.

### **O amor à virtude e a argila tosca**

A virtude para Smith é “conveniência”, é a capacidade de harmonizar conduta e sentimentos com o contexto. O homem virtuoso é aquele cujas paixões e ações, à vista de todos, são sempre proporcionais aos seus objetos e circunstâncias. Sabendo fixar a mediania precisa em que reside a conveniência em cada situação, o homem virtuoso se move graciosamente no mundo. Trata-se de um ideal estético. Conveniência é melhor entendida como “elegância” do que como “obediência”. Na narrativa de Smith, psicologia moral e teoria da virtude convergem: a conveniência é determinada pelos juízos e sentimentos de um espectador judicioso e bem informado, e nós somos virtuosos quando aprovados por ele. Adam Smith acredita que temos um incentivo psicológico forte para a prática da virtude: a necessidade que experimentamos de sermos aprovados pelo

---

<sup>263</sup> “That precise and distinct measure [of virtue] can be found nowhere but in the sympathetic feelings of the impartial and well-informed spectator” (TMS VII.ii.1.49).

<sup>264</sup> “The very words, right, wrong, fit, improper, graceful and unbecoming, mean only what pleases or displeases those [moral] faculties” (TMS III.5.6).

espectador imparcial. Essa é uma tendência a ser realizada através de uma educação moral. O processo pelo qual nos educamos para a virtude é o mesmo através do qual adquirimos uma consciência, aprendendo a nos julgar da perspectiva de um outro ideal, espectador imparcial de nós mesmos. À medida que nos identificamos com essa figura ideal, assumindo sua razão prática, modelamos nosso caráter, sentimentos e conduta para a virtude. A questão é: até que ponto este trabalho demiúrgico de auto-modelagem pode chegar; até que ponto podemos nos tornar o ideal estético do homem virtuoso?

O argumento decorre da psicologia da simpatia. Movidos pelo prazer estético (desinteressado) da concordância entre os sentimentos, ou da simpatia mútua, aprendemos a simpatizar com a posição do espectador, buscando sua aprovação. A aprovação social é prazerosa, e, por isso, nós amamos o louvor e detestamos a censura alheias. Porém, o “sábio”, o indivíduo moralmente esclarecido, busca mais do que a mera aprovação, ele busca ser digno dela. Mais do que o mero louvor, ele ama ser *digno* de louvor, mais do que ser condenado, ele teme ser *merecedor* de censura. A observação e a experiência ensinaram o sábio a distinguir virtude e vício. Ele sabe a diferença entre o louvor e a censura concedidos e aqueles que *deveriam* ter sido concedidos, entre julgamento equivocado e julgamento judicioso, i.e., entre a visão de um espectador parcial e/ou mal informado e a visão de um espectador imparcial e bem informado. A sua admiração pela excelência moral em outras pessoas faz com que, por emulação, também deseje ser admirável, mas, “para obter essa satisfação”, ele deve se tornar o espectador imparcial de sua própria conduta e sentimentos<sup>265</sup>. Observando os ditames de sua consciência, o sábio se esforça para assumir aquelas qualidades que ele considera meritórias em outros homens e evitar aquelas condenáveis. A consciência é o “homem dentro do peito”, o representante do espectador imparcial dentro de cada um<sup>266</sup>; não se trata de um fato da razão, nem de um senso moral inato, mas sim de uma ficção da imaginação, i.e., de um espectador ideal criado por mim mesmo para me avaliar<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> TMS III.2.3.

<sup>266</sup> TMS III.2.32.

<sup>267</sup> “The ‘supposed impartial spectator’, as Smith often called him, is not the actual bystander who may express approval or disapproval of my conduct. He is a creation of my imagination” (Raphael, 1975, p.90).

Porém, tornar-se o espectador imparcial de si mesmo não é algo fácil, pois as ilusões da vaidade e do amor-de-si são um risco constante, distorcendo a auto-avaliação e nos desviando da virtude: “tão parciais são as representações dos homens a respeito da conveniência de sua própria conduta”, que “esse auto-engano, essa fraqueza fatal da humanidade, é a fonte de metade das desordens da vida humana”<sup>268</sup>. O homem vaidoso, contentando-se com o mero aplauso, deixa o desejo da aprovação social se sobrepor ao prazer mais sólido de ser o objeto apropriado da aprovação, ou de ser aquilo que ele mesmo aprova em outras pessoas. A vaidade acompanha-se, às vezes, de uma ilusão “grosseira” da imaginação: o homem vaidoso é capaz de experimentar prazer em ser aplaudido por ações que não desempenhou, ou por motivos que não influenciaram sua conduta. Trata-se de uma ilusão porque, nesses casos, não é realmente a ele que aplaudem<sup>269</sup>.

“Em todo o espírito bem constituído (*well-formed*)”, diz Smith, o desejo de ser aprovado é mais fraco do que o desejo de ser digno de aprovação<sup>270</sup>. A auto-aprovação justificada oferece ao sábio o maior de todos os prazeres, a “tranqüilidade”<sup>271</sup>, e a consciência de que é merecedor de censura, mesmo que não seja condenado na realidade, dá origem às dores terríveis da “culpa” e do “remorso”<sup>272</sup>.

O amor-de-si pode cegar, mas o auto-conhecimento adquirido através da mediação do espectador imparcial representado na imaginação é iluminador. Neste processo de auto-esclarecimento moral, confrontamo-nos, porém, com uma dificuldade mais fundamental do que a parcialidade do amor-de-si. Vejamos qual.

Embora o sábio, ou aquele que se guia mais pelo desejo de ser louvável do que pelo desejo de louvor, obtenha uma autonomia relativa em relação à opinião de espectadores reais, ele não é jamais completamente indiferente a ela,

---

<sup>268</sup> TMS III.4.5-7.

<sup>269</sup> TMS III.2.4.

<sup>270</sup> “The love of it, is the love of virtue” (TMS III.2.8). “The first desire could only have made him [man] wish to appear to be fit for society. The second was necessary in order to make him anxious to be really fit. The first could only have prompted him to the affectation of virtue, and to the concealment of vice. The second was necessary in order to inspire him with the real love of virtue, and with the real abhorrence of vice” (III.2.7).

<sup>271</sup> TMS III.3.30; III.3.32.

<sup>272</sup> “These natural pangs of an affrighted conscience [remorse and guilty] are the daemons, the avenging furies, which, in this life, haunt the guilty, which allow them neither quiet nor repose, which often drive them to despair and distraction, from which no assurance of secrecy can protect them...” (TMS III.2.9).

equivocada ou não<sup>273</sup>. Adam Smith acredita que isso seja positivo, pois ignorar completamente os sentimentos e os juízos de nossos próximos pode ser perigoso. Em princípio, o sábio sabe melhor que ninguém aquilo que faz, porquanto está numa posição privilegiada para se observar: “ele sabe perfeitamente o que fez; *porém, talvez quase ninguém possa saber perfeitamente o que é capaz de fazer*”<sup>274</sup>. O perigo reside no fato de que até mesmo a consciência, o “espectador imparcial e bem informado” internalizado, o “grande juiz e árbitro de nossa conduta”, pode se enganar. Assim como os “semideuses dos poetas”, o “homem dentro do peito” é parcialmente de extração imortal, “*porém, também, parcialmente mortal*”<sup>275</sup>, sujeitando-se, portanto, à confusão.

Evidentemente, o espectador imparcial, enquanto *ideal*, não comete erros, seus juízos são definitivos. Aprendendo a se identificar com o espectador imparcial internalizado, seríamos, em princípio, capazes de adequar com precisão nossos sentimentos e comportamento à menor diferença de situação, e de agir em todas as ocasiões com a mais delicada e acurada conveniência. Seríamos perfeitamente virtuosos. Contudo, não é isso que se dá: “*a argila tosca da qual a maior parte dos homens é formada não pode ser moldada com tal perfeição*”<sup>276</sup>.

Há, afinal, uma diferença entre mera conveniência e a virtude perfeita: a primeira recebe apenas a aprovação do espectador imparcial, a segunda desperta também a sua “admiração”<sup>277</sup>. A virtude exata é excelência, “é algo excepcionalmente grande e belo, que se eleva muito acima do que é vulgar e ordinário”<sup>278</sup>. A realização perfeita da virtude, ou a conveniência absoluta, é,

---

<sup>273</sup> “Very few men can be satisfied with their own private consciousness that they have attained those qualities, or performed those actions, which they admire and think praise-worthy in other people; unless it is, at the same time, generally acknowledge that they possess the one, or have performed the other; or, in other words, unless they have actually obtained that praise which they think due both to the one and to the other. (...). No man can be completely, or even tolerably satisfied, with having avoided every thing blame-worthy in his conduct, unless he has likewise avoided the blame or the reproach” (TMS III.28-29).

<sup>274</sup> TMS III.2.15 – grifos meus.

<sup>275</sup> TMS III.2.32 – grifos meus.

<sup>276</sup> TMS III.5.2 – grifos meus. Neste capítulo, Smith discute como um respeito por regras gerais de moralidade, um “senso do dever”, inculcado através de disciplina, educação e exemplo, é capaz de compensar na maior parte da humanidade a ausência da verdadeira virtude, a qual consiste na perfeita conveniência em todas as situações. As “regras gerais” (Cf. p.17 n.39) substituem nos imperfeitamente virtuosos a ausência da sensibilidade apropriada a certas situações (aquela que um espectador ideal manifestaria). Pode-se dizer que as regras gerais são um histórico de nossos esforços em nos tornarmos espectadores imparciais.

<sup>277</sup> TMS I.i.4.4; I.i.5.5.

<sup>278</sup> TMS I.i.5.6.

talvez, impossível. Podemos aspirar à ela, podemos nos modelar de acordo com ela, mas o material de que somos feitos dificilmente suporta um molde tão ditoso.

É por isso que Smith fala em dois padrões de acordo com os quais o espectador imparcial pode julgar o caráter e a conduta: o primeiro “é a idéia de exata conveniência e perfeição, à medida que cada um de nós é capaz de compreender essa idéia”; “o outro é aquele grau de aproximação a essa idéia que é comumente obtido no mundo”<sup>279</sup>. O homem virtuoso e sábio busca dirigir sua atenção para o primeiro padrão, modelando-se por ele:

*“He endeavors as well as he can, to assimilate his own character to this archetype of perfection. But he imitates the work of a divine artist, which can never be equaled. He feels the imperfect success of all his best endeavors, and sees, with grief and affliction, in how many different features the mortal copy falls short of the immortal original. He remembers, with concern and humiliation, how often, from want of attention, from want of judgment, from want of temper, he has, both in words and actions, both in conduct and conversation, violated the exact rules of perfect propriety; and has so far departed from that model, according to which he wished to fashion his own character and conduct”<sup>280</sup>.*

O ponto não é que a imparcialidade e a conveniência sejam impossíveis em certas ocasiões, mas sim que a “*common weakness of human nature*”<sup>281</sup> impede o controle pleno das situações e de si próprio que seriam necessários para a conveniência absoluta. A conveniência em todas as situações, a virtude perfeita, exigiria nada menos do que um ser perfeito. Na realização do ideal estético do homem perfeitamente virtuoso, a atividade demiúrgica da imaginação esbarra sempre na qualidade de seu próprio material.

### 3.5.

#### **A verdadeira felicidade e a vida dos imperfeitamente virtuosos**

A ética smithiana é uma ética da felicidade. “Felicidade” (*happiness*) é um termo utilizado com frequência na TMS. Adam Smith diz que a “felicidade da humanidade” “parece ter sido o propósito original do Autor da natureza” quando criou os homens; e que, junto com a “ordem do mundo” e a “perfeição da natureza humana”, ela é o grande fim de todas as leis da natureza e dos homens<sup>282</sup>. Smith concorda também com a definição estoíca segundo a qual a felicidade “consiste

<sup>279</sup> TMS VI.iii.23; Cf. Li.5.9.

<sup>280</sup> TMS VI.iii.25.

<sup>281</sup> TMS I.ii.1.12

em tranqüilidade e gozo”<sup>283</sup>. Admite ainda que os estóicos estavam “muito próximos da verdade” quando diziam que “entre uma situação permanente e outra, não há, em relação à verdadeira tranqüilidade, nenhuma diferença essencial”; e que “a grande fonte da miséria e das desordens da vida humana parece residir em se sobreestimar a diferença entre uma situação permanente e outra”<sup>284</sup>.

Contudo, como vimos, Adam Smith discordava profundamente do meio recomendado pelos estóicos para se atingir e manter a felicidade: a apatia, ou a indiferença à fortuna. A crítica de Smith ao estoicismo, orientada por um reconhecimento de que estamos inevitavelmente atados ao mundo sensível, é congruente com a sua teoria dos sentimentos morais, e também com a sua discussão da práxis teórica na *History of Astronomy*. O problema reside em como conciliar a concepção estóica da felicidade como tranqüilidade e o reconhecimento de que a existência humana, especialmente sob condições modernas, caracteriza-se pelo movimento incessante, sem recorrer à indiferença estóica. Como conciliar “movimento” (nossa condição) com a “estabilidade” que a tranqüilidade pretendida implica? De fato, este mundo é um caos de aparências discordantes e nós somos vãs criaturas das paixões. No entanto, sugere Smith, a resposta epistemológica e eticamente correta a ele não é a sua recusa, mas um engajamento apropriado de nossos sentimentos e de nossa imaginação, através do qual nos esforçamos, à medida de nossas limitadas capacidades, para realizar nele “harmonias”.

Já se discutiu, no primeiro capítulo, a resposta de Smith ao problema do conhecimento: submetendo-os a narrativas causais, ordenamos os fenômenos da natureza e pacificamos a imaginação teórica. Desde então, estive considerando a ética smithiana, sua visão contextualista do ajuizamento moral, a operação da imaginação simpática, o ideal do espectador imparcial e a teoria da virtude como “conveniência”. Smith julgava que a estabilidade em movimento da conveniência seria possível através de um ordenamento adequado da imaginação e das emoções

---

<sup>282</sup> TMS III.5.7-9.

<sup>283</sup> A passagem continua assim: “without tranquility there can be no enjoyment; and where there is perfect tranquility there is scarce anything which is not capable of amusing” (TMS III.3.30). Convém ainda lembrar que: “...the repose and tranquility of the imagination is the ultimate end of philosophy...” (Astronomy, IV.13).

<sup>284</sup> Continua: “Avarice over-rates the difference between poverty and riches; ambition, that between a private and a public station; vain-glory, that between obscurity and extensive reputation” (TMS III.3.30-31).

morais. O ideal ao qual aspirar seria aquele do homem perfeitamente virtuoso que se *move* graciosamente no mundo. Toda a perturbação e movimento da existência não são capazes de afetar a tranqüilidade desta figura ideal, pois o seu fino ajuste interno e percepção apurada para as situações morais lhe fornecem sempre as respostas adequadas, despertando admiração ao espectador imparcial. O homem virtuoso não resiste à correnteza fundeando-se com a âncora da Lei, nem lhe escapa mirando as esferas celestes, ele simplesmente flutua sobre a superfície da existência.

No entanto, Smith reconhece que o ideal do homem virtuoso, ou da conveniência absoluta, é praticamente impossível, pelo menos, para a *bulk of mankind*. A grande maioria de nós é demasiado influenciada pela parcialidade do amor-de-si e por uma percepção inadequada das situações morais. Temos dificuldade em sentir e ver as coisas como o espectador imparcial em todas as situações, pois nos falta um controle absoluto de nossas próprias emoções e imaginação. Porém, não estamos completamente perdidos. Uma educação moral que envolva uma disciplina para o respeito a regras morais (as quais substituem em certos casos a ausência da sensibilidade apropriada), combinada com instituições sociais adequadas, pode nos conduzir a uma ordem social razoavelmente ordenada e harmônica, receptiva e encorajadora de formas menos “elevadas” de virtude e de felicidade. Para compreender a utopia “realista” de Smith para os imperfeitamente virtuosos, devemos considerar o quadro da vida social moderna que se esboça na TMS e se complementa na *The Wealth of Nations*. Esse quadro envolve uma vindicação de objetivos mundanos como o acúmulo de bens externos<sup>285</sup>.

A existência moderna, segundo Smith, é particularmente marcada pelo insaciável “desejo de melhorar a própria condição”. Entre o nascimento e a morte, diz ele na WN, ninguém está “tão perfeita e completamente satisfeito com a sua própria situação, de modo a não possuir algum desejo de alterá-la ou melhorá-la”<sup>286</sup>. Adam Smith vê as pessoas como continuamente insatisfeitas com suas

---

<sup>285</sup> A clássica análise histórica da vindicação das atividades associadas ao ganho material no pensamento ocidental moderno é a de Albert Hirschman (1979). Hirschman se concentra nos argumentos políticos mobilizados nos séculos XVII e XVIII a favor do comércio.

<sup>286</sup> Continua: “An augmentation of fortune is the means by which the greater part of men propose and wish to better their condition. It is the means the most vulgar and the most obvious” (WN II.iii.28).

posições sociais, sempre desejosas de modificá-las através do acúmulo de bens da fortuna: bens externos, riqueza, reputação e poder. Este é um tema comum à WN e à TMS. Na TMS, Smith o discute dentro da estrutura geral da simpatia, manifestando uma visão ambivalente a respeito das qualidades morais de uma vida dedicada à prosperidade. Se, de acordo com o ponto de vista estóico, não há nenhuma diferença essencial entre uma situação e outra em relação à verdadeira felicidade, o desejo de melhorar a própria condição é marcado por uma “irracionalidade” fundamental. Com efeito, na busca pela riqueza, poder e preeminência submetemo-nos a diversas mortificações, sacrificamos liberdade, segurança e tranquilidade imediatas e nos condenamos a uma existência de trabalho extenuante (*toil*) e ansiedade<sup>287</sup>. Porque, então, fazemos isso? A resposta é simples: por amor à distinção, por vaidade. O desejo de melhorar nossa condição origina-se da vaidade<sup>288</sup>.

Toda “faina e o torvelinho (*bustle*) deste mundo”, associados à ambição e à cobiça, não resultam da obrigação de se suprir as “necessidades da natureza”, mas sim do desejo de se ser o objeto da “atenção do mundo”<sup>289</sup>. E o mundo observa com complacência os ricos e os poderosos. Tudo isso é o resultado de uma grande ilusão da imaginação. A admiração com que a humanidade observa os ricos e os poderosos deriva de uma proclividade natural da imaginação para simpatizar com a alegria. O engano reside em associarmos à situação dos grandes uma idéia de felicidade e tranquilidade irrestritas<sup>290</sup>. Trata-se, segundo Smith, de um erro que cometemos habitualmente na vida cotidiana. A despeito de tudo o que a “razão” e a “experiência” podem nos dizer em contrário, os “preconceitos da imaginação” associam a esse estado uma “felicidade superior a qualquer outra”<sup>291</sup>, e por isso tendemos a admirar os ricos e os poderosos e a simpatizar com todas as suas paixões.

---

<sup>287</sup> TMS I.iii.2.1; Cf. também a trágica história do “jovem pobre e ambicioso” (TMS IV.i.8).

<sup>288</sup> “To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages we can propose to derive from it [that great purpose of human life which we call bettering our condition]. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interest us” (TMS I.iii.2.1).

<sup>289</sup> TMS I.iii.2.1

<sup>290</sup> “When we consider the condition of the great, in those delusive colors, in which the imagination is apt to paint it, it seems to be almost the abstract idea of a perfect and happy state. (...) We feel, therefore, a peculiar sympathy with the satisfaction of those who are in it” (TMS I.iii.2.2).

<sup>291</sup> TMS I.iii.2.2.

Este fenômeno é estético. A reverência que os espectadores concedem aos ricos e poderosos é “desinteressada”<sup>292</sup>. A imaginação sente-se atraída pela beleza que associa à vida dos grandes, por todos os “enfeites inúteis” (*trinkets of frivolous utility*) que os cercam (de relógios e roupas até palácios, carruagens e jardins), os quais, acredita-se, contribuem para a felicidade e tranqüilidade de seus possesores<sup>293</sup>. Empenhamo-nos em também possuir esses belos e inúteis objetos, porque ansiamos pela harmonia da concordância entre nossos sentimentos e os da humanidade; desejamos menos o conforto por eles proporcionado do que o olhar admirado dos espectadores. Adam Smith insiste que tudo isso não passa de um engano, uma associação falaciosa entre riqueza, poder, e felicidade, no entanto, é um engano comum, que a própria vida em sociedade nos impõe: “para aquele que vivesse em uma ilha deserta”, talvez fosse matéria de dúvida se um palácio, ou uma coleção de pequenas conveniências, pudessem contribuir mais para sua felicidade e gozo; porém, se se vive em sociedade, é difícil não fazer uma tal associação, pois, nessa situação, diz Smith, “sempre levamos mais em conta os sentimentos do espectador do que os da pessoa diretamente envolvida”<sup>294</sup>, e os espectadores são naturalmente parciais à riqueza e ao poder.

O argumento é intrincado porém simples: enquanto espectadores, admiramos os ricos e os poderosos, pois associamos (erroneamente) à sua condição uma idéia de beleza e felicidade ilimitada; enquanto agentes, dedicamo-nos à dura e incerta vida de *bettering our condition*, pois ansiamos pelo prazer da simpatia mútua, da concordância com os sentimentos do espectador. Tudo isso se funda em uma ilusão, contrária à razão e à filosofia, embora não à natureza: “e é certo que a natureza nos iluda (*imposes upon us*) desta forma. É este engano que dá origem e põe em movimento contínuo a indústria da humanidade”<sup>295</sup>. Essa inversão no

---

<sup>292</sup> “The great mob of mankind are the admirers and worshippers, and, what may seem more extraordinary, most frequently the disinterested admirers and worshippers, of wealth and greatness (TMS I.iii.3.2).

<sup>293</sup> “If we consider the real satisfaction which all these things are capable of affording, by itself and separated from the beauty of that arrangement which is fitted to promote it, it will always appear in the highest degree contemptible and trifling. *But we rarely view it in this abstract and philosophical light.* We naturally confound it in our imagination with the order, the regular and harmonious movement of the system, the machine or oeconomy by means of which it is produced. The pleasures of wealth and greatness, when considered in this complex view, strike the imagination as something grand and beautiful and noble, of which the attainment is well worth all the toil and anxiety which we are so apt to bestow upon it” (TMS IV.i.8-9 – grifos meus).

<sup>294</sup> TMS IV.i.8.

<sup>295</sup> “It is this which first prompted them to cultivate the ground, to build houses, to found cities and commonwealths, and to invent and improve all the sciences and arts, which ennoble and embellish

argumento, tipicamente smithiana, não deve ser entendida como um esforço para justificar um comportamento que se poderia entender como vicioso pelos seus benefícios socioeconômicos remotos, visto que isso seria contraditório com a visão contextualista da ética, discutida no início do capítulo. Observando as coisas de um ponto de vista abstrato, Adam Smith não comete o “erro do filósofo” de confundir utilidade com virtude, nem elimina a distinção entre virtude e vício. Smith não busca justificar eticamente, como Mandeville, “vícios privados” pela consideração econômica abstrata de que são “benefícios públicos”<sup>296</sup>. O ponto é que um engano não é um vício. Uma vida dedicada a melhorar a própria condição, embora marcada por uma confusão a respeito dos verdadeiros fins, não necessariamente é uma vida viciosa, e, por acréscimo, gera benefícios globais. Trata-se, mais uma vez, de uma questão de moderação.

Adam Smith reconhece que a admiração dispensada à riqueza e ao poder pode conduzir à “corrupção dos sentimentos morais”, e essa “tem sido a queixa de moralistas de todas as épocas”<sup>297</sup>. Com freqüência, a virtude e a sabedoria são abandonadas na busca por bens da fortuna. Isso acontece sobretudo nas camadas sociais elevadas (*superior stations of life*). No entanto, Smith responde aos “moralistas de todas as épocas” que o desejo de melhorarmos nossa condição não é necessariamente contrário à virtude. Os caminhos da virtude e da fortuna podem ser paralelos, especialmente nas *middling and inferior stations of life*: nessas situações, a “honestidade é a melhor política”, e “habilidades profissionais sólidas”, associadas a uma conduta “prudente, justa, firme e moderada, raramente falham em conduzir ao sucesso”. Nas camadas sociais médias e baixas, “pode-se, em geral, esperar um grau considerável de virtude” entre os candidatos à fortuna<sup>298</sup>.

Adam Smith vindica as paixões associadas à busca por bens da fortuna contra a condenação clássica e cristã de que elas necessariamente destroem a moderação. Não é errado preferir uma situação à outra, diz Smith, dialogando com o estoicismo, “mas nenhuma delas merece ser buscada com o ardor apaixonado

---

human life; which have entirely changed the whole face of the globe, have turned the rude forests of nature into fertile plains, and the trackless and barren ocean a new fund of subsistence, and the great high road of communication to the different nations of the earth” (TMS IV.i.10). É na continuação desta passagem que é feita a única menção à “mão invisível” na TMS.

<sup>296</sup> Cf. a crítica de Smith a Mandeville, TMS VII.ii.4.6-12.

<sup>297</sup> TMS I.iii.3.1.

que nos leva a violar as regras da prudência e da justiça”<sup>299</sup>. Há também uma mediania para o desejo de melhorar a própria condição: a prudência. A prudência é a principal virtude das paixões egoístas (*selfish*), e consiste no “tom” apropriado, aprovado pelo espectador imparcial, em manifestá-las.

A prudência é discutida logo no primeiro capítulo da sexta parte da TMS, dedicada a descrever o caráter das virtudes. A virtude comumente chamada prudência diz respeito ao cuidado da saúde, da fortuna e da posição e reputação do indivíduo, “objetos dos quais, supõe-se, dependem principalmente a sua felicidade e o seu conforto *nesta vida*”<sup>300</sup>. Segue-se, então, uma longa descrição do caráter do “homem prudente”<sup>301</sup>: o homem prudente preza sobretudo a segurança, e não se expõe a métodos arriscados para aumentar sua fortuna, fiando-se antes no conhecimento e na habilidade em sua profissão, na assiduidade, indústria, frugalidade e parcimônia com as quais a exerce. O homem prudente é, acima de tudo, “sincero”; embora discreto e reservado, ele diz sempre a verdade, e sua conversação, raramente brilhante ou animada, é simples e modesta. Sua sensibilidade não se destaca pela delicadeza, mas ele é sempre capaz de manter amizades, calmas, firmes e leais, com alguns poucos, bem escolhidos, companheiros. O homem prudente irá cumprir seu dever público quando convocado, mas, em geral, ocupa-se de seus próprios negócios e procura não se intrometer em assuntos públicos, preferindo que outros os conduzam por ele; tampouco se interessa pelo esplendor da glória. Ele vive dentro de seus meios e está sempre disposto a sacrificar conforto e gozo presentes pela expectativa de gozo e conforto ainda maiores no futuro. O homem prudente, enfim, “está naturalmente contente com a sua situação, a qual, por acréscimos pequenos porém contínuos, melhora diariamente”<sup>302</sup>.

Por todas estas modestas qualidades, “o homem prudente é sempre amparado e recompensado com a inteira aprovação do espectador imparcial”<sup>303</sup>. Esta aprovação é, porém, igualmente modesta. Embora a prudência, quando dirigida “meramente para o cuidado da saúde, da fortuna, e da posição e reputação

---

<sup>298</sup> TMS I.iii.3.5

<sup>299</sup> TMS III.3.30.

<sup>300</sup> TMS VI.i.5 – grifos meus.

<sup>301</sup> Até o final do parágrafo: TMS VI.i.7-13.

<sup>302</sup> TMS VI.i.12.

<sup>303</sup> TMS VI i.11.

do indivíduo”, seja sempre vista como uma qualidade respeitável, “e até, em certo grau, agradável e amável”, ela jamais é considerada como uma das mais “adoráveis” (*endearing*) e mais “ilustres” (*ennobling*) virtudes: “ela merece (*commands*) uma certa *fria estima*, mas não parece ter direito a (*entitled to*) um amor ou a uma admiração ardentes”<sup>304</sup>. O contraste aqui é com uma forma mais “elevada” de prudência, dirigida para propósitos mais grandiosos e nobres do que o mero acúmulo de bens da fortuna. Fala-se, neste sentido, da prudência do “grande general”, do “grande estadista” e do “grande legislador”, situações nas quais a prudência vem acompanhada por outras virtudes mais esplêndidas.

*“This superior prudence, when carried to the highest degree of perfection, necessarily supposes the art, the talent, and the habit or disposition of acting with the most perfect propriety in every possible circumstance and situation. It necessarily supposes the utmost perfection of all the intellectual and of the moral virtues. It is the best head joined to the best heart. It is the most perfect wisdom combined with the most perfect virtue. It constitutes very nearly the character of the Academical or Peripatetic sage, as the inferior prudence does that of the Epicurian”*<sup>305</sup>.

Esta prudência superior não é, certamente, para a *bulk of mankind*. Muito distante do “sábio acadêmico ou peripatético”, a maior parte de nós, ocupada que está com objetivos mundanos, pode, pelo menos, aspirar a se tornar o “sábio epicurista”. O desejo de melhorar a própria condição através do acúmulo de bens externos não é em si um vício, adequadamente moderado, pode até mesmo se tornar uma virtude. Jamais será uma das virtudes mais admiráveis, certo, mas será uma virtude ainda assim, e merecerá a total aprovação do espectador imparcial, embora na forma de uma “fria estima”. É possível se ter virtude moral mesmo sem se atingir a auto-perfeição. O espectador imparcial é sensível a nossas imperfeições, e, provavelmente, julga a prudência vulgar de acordo com o padrão da conveniência que comumente é obtida no mundo, e não segundo o padrão de “exata conveniência e perfeição”<sup>306</sup>.

A vida do homem prudente, no sentido vulgar, será uma vida de trabalho extenuante e ansiedade, marcada por um engano fundamental a respeito dos verdadeiros fins, porém, não despida de valor (o “engano” da imaginação não necessariamente conduz à “corrupção” dos sentimentos morais). Uma existência

---

<sup>304</sup> TMS VI.i.14 – grifos meus.

<sup>305</sup> TMS VI.i.15.

<sup>306</sup> Cf. p. 114.

prudente é uma existência “sincera” (no sentido de Trilling), voltada para conduta prática da vida e para a realização de objetivos mundanos, materiais e sociais, dos quais a sua felicidade depende. Esta é “boa vida” moderna, de acordo com a inversão ideológica discutida no primeiro capítulo: a vida decente e produtiva do não-filósofo. Ela jamais irá alcançar o rígido padrão estóico de felicidade, mas, reconsiderando-o, talvez esse padrão exija um preço alto demais para a frágil natureza humana; afinal, nossa felicidade neste mundo, provavelmente o único, depende também de bens da fortuna. No meio da “faina e torvelinho” do mundo, o homem prudente serenamente persevera, tranqüilo e satisfeito com a melhora gradual de sua condição social. Ele está em movimento, mas em paz.

O homem prudente é um tipo humano adequado a uma sociedade liberal e comercial. O argumento da WN em favor de uma sociedade comercial livre (não-mercantilista) se esclarece quando visto à luz das teses da TMS. Na WN, Adam Smith, assumindo o ponto de vista abstrato e filosófico, discute quais instituições seriam necessárias para garantir uma produção e uma distribuição sociais efetivas e justas da riqueza, dentre as quais se encontra o comércio regulado pela justiça comutativa. A ilusão da imaginação não precisa ser corrigida pela razão filosófica; dentro de um quadro institucional adequado, as pessoas podem perseguir seus objetivos mundanos, conduzidas pelo desejo, prudencialmente moderado, de melhorarem suas condições, com resultados sociais razoavelmente satisfatórios. Uma sociedade de pessoas dedicadas à melhoria de suas condições será uma sociedade voltada para o progresso material e tecnológico. Porém, assim como a prudência vulgar merece apenas a “fria estima” do espectador imparcial, esta sociedade merece apenas o modesto louvor do filósofo smithiano. Como um bom cético, Smith é sempre cuidadoso e ponderado em suas análises, preocupando-se todo o tempo em considerar os aspectos contraditórios dos fenômenos e os resultados imprevistos das ações humanas. A ambivalência de Smith em relação ao progresso material e aos efeitos da difusão do “espírito comercial” é bem conhecida e se manifesta com veemência na WN e nas suas *Lectures in Jurisprudence*<sup>307</sup>. Pode-se dizer que o *system of natural liberty* da WN é uma

---

<sup>307</sup> A WN começa com uma descrição encomiástica dos efeitos da divisão do trabalho na promoção da riqueza global (livro I), e termina com uma consideração, tipicamente cética, dos efeitos políticos, sociais e morais negativos da mesma (Livro V). Smith diz, p.ex., que o “trabalhador pobre”, condenado a realizar operação repetitivas, “generally becomes as stupid and ignorant as it is possible for a human creature to become. The torpor of his mind renders him, not

utopia realista para os imperfeitamente virtuosos<sup>308</sup>. Parafraseando a glosa smithiana de Sólon: não é o melhor cenário, mas é, talvez, “o melhor que as pessoas podem suportar”<sup>309</sup>.

---

only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble and tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life. (...). His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expense of his intellectual, social and martial virtues. But in every improved and civilized society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it” (WN V.i.f.50). Passagens semelhantes encontram-se também nas LJ: “These are the disadvantages of a commercial spirit. The minds of men are contracted and rendered incapable of elevation, education is despised or at least neglected, and heroic spirit is almost utterly extinguished. To remedy these defects would be an object worthy of serious attention” (LJ(B) 333). Um dos possíveis remédios discutidos no livro V da WN é a obrigação pelo soberano ou pela república de que a “common people” receba uma educação básica em leitura, escrita e aritmética, parcialmente sob custeio público (WN V.i.f.52-54).

<sup>308</sup> “What institution of government could tend so much to promote the happiness of mankind as the general prevalence of wisdom and virtue? All government is but an imperfect remedy for the deficiency of these” (TMS IV.2.1).

<sup>309</sup> TMS VI.ii.2.16. Estive lidando aqui com a filosofia moral de Adam Smith, uma discussão mais aprofundada da sua visão política está fora do escopo desta dissertação. Remeto o leitor interessado a Haakonseen (1989); Griswold (1999); e ao excelente Winch (1978).