

Sociabilidade, moralidade e sensibilidade no século XVIII

Claudio Araujo Reis/UnB

reis@unb.br

Resumo

O artigo propõe uma reflexão sobre um aspecto típico das teorias morais do século XVIII: sua indissociabilidade de uma teoria social. A partir do exemplo de três pensadores – B. de Mandeville, J.J. Rousseau e A. Smith – procura-se mostrar como se entrelaçam numa reflexão sobre a moralidade e a sociabilidade, através do meio-termo da sensibilidade.

Palavras-chave: sociabilidade, moralidade, sensibilidade, modernidade.

Abstract

The article proposes a reflection about a typical aspect of the moral theories of the 18th Century, namely, their inseparability from a social theory. Starting from the example of three thinkers – B de Mandeville, J.J. Rousseau and A. Smith – I try to show how they interconnect within a reflection about morality and sociability through the midpoint of sensibility.

Key-words: sociability, morality, sensibility, modernity.

Começemos com uma célebre afirmação de Rousseau no Livro IV do *Émile*: “É preciso estudar a sociedade pelos homens e os homens pela sociedade: aqueles que quiserem tratar separadamente a política e a moral nunca entenderão nada de ambas.” (OC IV, 524)¹

Como interpretar essa afirmação? O que Rousseau está realmente tentando dizer aos que se interessam em estudar os problemas relacionados às nossas experiências morais, sociais e políticas? Sugerimos duas possibilidades de leitura.

A primeira consiste simplesmente em aproximar essa afirmação, sobre a indissociabilidade do estudo da moral e da política, de inúmeras outras passagens espalhadas pela obra de Rousseau, nas quais ele exprime a idéia de que os homens são aquilo que a maneira como são governados os faz ser (idéias que, por sua vez, retoma, dando-lhe forma própria, a partir de suas leituras – mais intensas do que extensas, na

verdade – de obras éticas e políticas antigas). Uma das mais eloqüentes dessas passagens encontra-se no Livro IX das *Confessions*:

Vi que tudo dependia radicalmente da política, e que, de qualquer ponto de vista, nenhum povo seria jamais outra coisa do que aquilo que a natureza de seu Governo o faz ser; assim esta grande questão sobre o melhor Governo possível parece-me reduzir-se a esta. Qual é a natureza do Governo próprio a formar o Povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, enfim, tomando essa palavra no sentido mais amplo. (OC I, 405)

Essa interpretação é confirmada pela seqüência imediata do trecho do *Émile* citado no início:

Tomando-se inicialmente as relações primitivas, vê-se como os homens devem ser por elas afetados, e quais paixões devem delas nascer. Vê-se que é reciprocamente pelo progresso das paixões que essas relações se multiplicam e se estreitam. É menos a força dos braços do que a moderação do coração que torna os homens livres e independentes. Aquele que deseja poucas coisas prende-se a menos gente; mas confundindo sempre nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, aqueles que fazem dessas últimas os fundamentos da sociedade humana sempre tomaram os efeitos por causas e não fizeram senão perder-se em todos os seus raciocínios. (OC IV, 524)

Aqui Rousseau acentua um aspecto da moralidade, a relação do indivíduo com suas próprias paixões. Ora, lembra ele, as paixões são profundamente afetadas e modificadas pela forma da sociedade (essa é, notemos de passagem, uma de suas teses fundamentais). Portanto, para entender a maneira como o indivíduo relaciona-se consigo mesmo e com suas paixões, é preciso entender a forma como se organiza a sociedade em que vive. Sem nos determos mais, remetemos aqui às análises que Rousseau faz nos inícios dos Livros II e III do *Émile*, envolvendo as noções de força e fraqueza, liberdade e dependência – análises fundamentais para a compreensão da forma como o genebrino entendia as relações sociais e suas implicações morais e políticas.

A segunda possibilidade de leitura daquela afirmação da indissociabilidade entre estudo da moral e estudo da política consiste

em acentuar uma indicação importante dada por Rousseau nos trechos citados e, em certo sentido, generalizá-la. Rousseau sugere claramente que para entender a moralidade é preciso entender a complexa estrutura de necessidades, desejos e paixões – a estrutura afetiva do indivíduo, em suma. Ora, é nessa mesma estrutura que encontramos finalmente os elementos que nos permitem explicar como e por que os indivíduos contraem laços, constituem entre si relações sociais, políticas, morais. Se quisermos, poderíamos dizer: sem entender a estrutura básica das necessidades, desejos e paixões (a estrutura afetiva básica do homem) é impossível entender o fato da sociabilidade, isto é, o fato de que o homem, mais do que qualquer outro animal, é capaz de contrair laços e estabelecer relações especialmente complexas. Moralidade e sociabilidade encontram sua explicação no mesmo fundamento e, portanto, explicar a moralidade pede que se explique igualmente o que, no homem, faz com que ele seja sociável. É impossível separar os dois problemas.

E qual é esse fundamento? Para Rousseau a resposta é clara. Tanto a capacidade moral quanto a capacidade social, no homem, estão ligadas a um mesmo aspecto da natureza humana: a sensibilidade. Assim, teoria moral e teoria social estão indissociavelmente ligadas, antes de mais nada, pela razão óbvia de que estão ambas fundamentadas em uma mesma teoria da natureza humana (que, como sugere Hume, é a ciência fundamental). Mas – e esse é o ponto que gostaríamos de ressaltar – só estão ligadas dessa forma porque é impossível explicar o fenômeno moral sem (ao mesmo tempo e pelas mesmas razões) dar conta do fenômeno social: não se explica como, para o homem, é possível a vida moral sem explicar como é possível o estabelecimento de laços sociais entre os indivíduos.

Um primeiro exemplo do entrelaçamento desses temas (e um exemplo especialmente claro) é-nos dado pelo pensamento de Bernard de Mandeville. Nas muitas páginas que escreveu em torno de seu famoso poema *The Grumbling Hive*, publicado pela primeira vez em

1705, Mandeville elabora de forma exemplar sua versão do mecanismo fundamental que explica a possibilidade, para o homem, de uma existência moral e social. Sua questão geral poderia ser formulada assim: como é possível, para uma criatura constituída como o homem, uma existência social? Essa existência (ou sua possibilidade) não pode ser deduzida, por assim dizer, diretamente da natureza humana: pelo contrário, a premissa antropológica básica do argumento de Mandeville implica que a própria estrutura da motivação das ações humanas parece conspirar contra a possibilidade de uma vida em comunidade (que aparece, assim, tal como nos contratualistas, como um grande artifício – a maior, talvez, das obras realizadas pela vontade humana; sobre isso, ver a analogia entre a fabricação do vinho e a instituição da sociedade, que desenvolve no Quarto Diálogo da segunda parte da *Fable of the Bees*, II, 185 e ss). Em seu *Enquiry into the Origin of Moral Virtue* (uma das obras que compõem sua *The Fable of the Bees*), Mandeville exprime claramente essa premissa antropológica. Já na frase de abertura da obra, diz: “Todos os animais não domesticados só se preocupam com o prazer próprio e seguem naturalmente a direção de suas próprias inclinações sem considerar o bem ou o mal que do seu prazer advém aos outros.” (I, 41)²

Eis aí o móbil universal das ações de qualquer indivíduo natural: seguir suas próprias inclinações sem se preocupar com o bem ou mal que a satisfação própria causa aos outros. Posto dessa maneira, o motivo básico das ações implica um potencial de conflito considerável. Disso segue-se já imediatamente, como diz Mandeville, que quanto mais apetites tem um animal, isto é, quanto mais inclinações tem para satisfazer, menor é a possibilidade de que viva pacificamente com outros sem uma intervenção de algum tipo – mais explicitamente, sem um artifício qualquer. Isso é imediatamente aplicado ao caso da espécie humana: nenhuma outra espécie, diz Mandeville, possui tantos apetites e inclinações (que ainda se multiplicam em função do entendimento),

e, portanto, nenhuma outra tem tanta necessidade de governo para que os indivíduos convivam pacificamente.

Uma segunda premissa, agora sobre a natureza da moralidade, completa o conjunto de pressupostos básicos do argumento. Mandeville aceita, como diz na abertura de *A Search into the Nature of Society*, o que diz ser a definição de moralidade aceita pela generalidade dos moralistas e filósofos: “não poderia haver virtude sem renúncia [*self-denial*]” (I, 323). Ser virtuoso ou ser moral implica, assim, abnegação, renúncia, sacrifício; em outras palavras, implica um movimento exatamente oposto ao afirmado pela primeira premissa. Posta em relação à primeira premissa, a segunda diz que ser moral significa, enfim, *descentrar-se*, isto é, incluir, de algum modo, os outros naquele movimento centrípeto natural primário. Devemos notar, no entanto, que não se pode esperar jamais anular ou mudar radicalmente a direção do movimento original, ou seja, o *descentramento* que se deve operar para tornar possível a moralidade não pode implicar uma negação do movimento original; Também não faz sentido, para Mandeville, postular, ao lado do impulso egoísta, um outro altruísta.

Eis aí, portanto, os dados que devem ser levados em conta na resposta à questão sobre a possibilidade para o homem de uma vida social e moral: o homem é fundamentalmente movido por suas paixões; a mais básica dessas paixões é o amor a si mesmo, o *self-love* – o que implica dizer que o homem é basicamente egoísta;³ a moralidade, por definição, implica renúncia e sacrifício, isto é, um impulso contrário a esse do fundo da natureza humana. Como fazer? O problema que Mandeville propõe, portanto, é como dobrar o egoísmo fundamental do indivíduo e criar nele uma inclinação em direção ao público, ao comum (inclinação que é, segundo as definições de que parte, a propriamente moral). Mas, levando-se em conta as premissas de que parte, a sociabilidade, de alguma forma, tem que ser derivada desse egoísmo fundamental e não pode ser pensada como uma erradicação total dele (o que seria contrafactual ou antinatural). Para usar uma expressão de

que Rousseau gostava, o remédio tem que ser buscado no próprio mal: dentre os apetites ou as paixões – egoístas – que movem o homem, é preciso escolher um ou uma que possibilite essa passagem do particular para o comum, sem, no entanto, sair definitivamente do circuito de auto-referência que sustenta toda a ação humana. Essa paixão vai ser justamente o orgulho. É a sensibilidade humana à lisonja que vai permitir, finalmente, a vida moral e social. É essa peculiaridade de sua sensibilidade que transforma o homem do animal que pareceria menos apto naturalmente para a vida em sociedade (pela razão já apontada) no mais apto a tornar-se sociável.

Esse prodígio é tornado possível pelo uso astucioso, por parte dos “políticos” e “legisladores”, de um engenho enfeitiçador (*bewitching Engine*, nas palavras de Mandeville, I, 43). Esse mecanismo, esse engenho enfeitiçador, é finalmente o objeto de nossas reflexões. Trata-se de um mecanismo especialmente engenhoso, que permite dar conta do aspecto relacional dos indivíduos sem, no entanto, fazer uso de qualquer elemento social, ou seja, de qualquer elemento que vá além ou ultrapasse o que pode pertencer apenas ao indivíduo. Esse mecanismo, na verdade, não foi inventado a partir do nada por Mandeville. É possível retraçar suas origens até os moralistas do século XVII. Pascal, Nicole, La Rochefoucauld, para ficar apenas entre os grandes, já haviam esboçado esse mecanismo antes em suas análises do amor-próprio. O que está envolvido no circuito do amor-próprio ou no engenho enfeitiçador de Mandeville é um mecanismo que era correntemente reconhecido, nos séculos XVII e XVIII, como essencial para a compreensão da sociabilidade. Como explicar a existência e o funcionamento de uma comunidade entre indivíduos que, além do mais, eram fundamentalmente egoístas? O apelo ao postulado de uma sociabilidade natural era em geral rejeitado ou considerado insuficiente. Restava recorrer a um mecanismo que tornasse possível pensar a constituição, entre os indivíduos, de um espaço onde se desse a formação de laços. O mecanismo do amor-próprio fornecia um modelo

que se adequava perfeitamente à situação a ser explicada e às premissas de que se partia.

Deixando de lado a investigação histórica (bastante interessante em si mesma, de resto, além de esclarecedora), queremos ressaltar apenas esse aspecto a que fizemos referência: o fato de que tal mecanismo permite, de algum modo, incluir o outro como objeto das preocupações de um indivíduo de resto pensado quase monadicamente, isto é, quase absolutamente fechado em si mesmo — e isso sem haver necessidade de recorrer a postulados tais como a sociabilidade natural ou o impulso natural a viver em sociedade. O orgulho e a sensibilidade à lisonja, sendo paixões cujo objeto finalmente é o próprio eu, permite que se mantenha, desse modo, o quadro auto-referente da ação, mas, ao mesmo tempo, incluindo aí os outros como elementos constitutivos essenciais. A paixão do orgulho apresenta, de fato, a característica fundamental associada, desde o século anterior, à noção mais genérica de amor-próprio: o sentimento de orgulho só tem sentido quando inclui, além do indivíduo que sente orgulho, o olhar ou o julgamento do outro.

Em suma, se a moralidade for entendida como a capacidade de integrar os outros nas decisões e escolhas concernentes à satisfação dos apetites e das inclinações próprias (isto é, como descentramento), então ela é condição de possibilidade da sociabilidade (entendida como a capacidade de estabelecer laços com os outros) e ambas, por sua vez, são possíveis graças a uma determinada condição da sensibilidade humana (aliada, naturalmente, ao entendimento). Moralidade e sociabilidade encontram-se, portanto, em uma relação de determinação recíproca; voltando ao dito de Rousseau, não se pode entender a moral sem a política, nem a política sem a moral.

O resultado da teoria de Mandeville, no entanto, é um paradoxo — paradoxo que é conscientemente buscado por ele e que aparece, na sua versão mais conhecida, no próprio subtítulo de sua obra: vícios privados, benefícios públicos. O contraste extremo entre sua premissa antropológica (ou sua psicologia moral) e sua definição de virtude como

renúncia, juntamente com sua explicação da origem e da natureza da sociedade, levam-no enfim à impossibilidade de realmente distinguir entre a aparência da virtude e a virtude propriamente: a virtude só se torna efetiva, só se universaliza na prática social, através da vaidade.⁴

Esse modelo, no entanto, apesar do resultado paradoxal de Mandeville, tem força e persistência excepcionais. Isso fica especialmente claro quando nos movemos de Mandeville para Rousseau, cujo pensamento em muitos pontos contradiz frontalmente o do médico-filósofo holandês — e um exemplo dessa oposição frontal ocorre justamente no ponto que nos interessa, a questão da motivação e a relação entre as paixões relacionadas ao orgulho e a moralidade. No entanto, como veremos, mesmo Rousseau vai comprometer-se com uma explicação dos fenômenos da moralidade e da sociabilidade que tem pontos em comum com a explicação mandevilliana. Lembremos aqui alguns pontos centrais da reflexão rousseauniana sobre a moralidade e a sociabilidade. Começemos pelo *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

O segundo *Discurso* apresenta-se como uma história hipotética: trata-se de uma investigação genética ou genealógica com a intenção de responder à questão proposta pela Academia de Dijon sobre a fonte da desigualdade e sua legitimidade do ponto de vista da lei natural. A estratégia de Rousseau para responder a essa questão é reconstruir hipoteticamente a passagem de um estado que as convenções da época chamavam de “estado de natureza” a outro geralmente chamado de “estado civil” ou também “estado social”. Mas, pondo entre parênteses essa perspectiva genealógica, a perspectiva da passagem de um estado a outro, podemos ler o *Discurso* como a contraposição de dois grandes modelos, o do estado de natureza e o do estado social. Cada um desses com um correspondente modelo de homem: o homem natural e o homem social. Desses dois, apenas o segundo, obviamente, reúne as condições necessárias para a moralidade. O que nos interessa aqui, justamente, é entender quais são essas condições.

Respondendo a Hobbes na primeira parte do *Discurso*, Rousseau faz ver que os homens no estado de natureza não podiam ser nem bons nem maus, não podiam possuir nem vícios nem virtudes, pelo simples fato de que não possuíam entre si quaisquer relações (e, portanto, mais especificamente, nenhuma relação moral). O homem natural, por assim dizer, está aquém do bem e do mal, vive em uma situação em que a moralidade não faz sentido porque não pode existir – uma situação que não reúne as condições que tornariam a moralidade possível. Há uma ligação óbvia e direta entre o fato de não haver relações entre os indivíduos e o fato de não haver moralidade. A questão, então, passa a ser: o que é necessário supor sobre os indivíduos e a forma como são constituídos para que possamos pensar a existência de relações entre eles? Vamos aqui nos limitar a uma única condição – à mais importante e fundamental delas –, que liga-se à célebre oposição entre o amor a si e o amor-próprio.

Rousseau introduz pela primeira vez sua distinção entre *amour de soi* e *amour-propre* em uma nota (a nota XV) do *Discours sur l'origine de l'inégalité*. A maneira como o fez deixa claro que esses dois sentimentos (e é importante ter sempre em mente que são sentimentos) são primariamente duas formas possíveis de uma relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Deixando de lado a oposição nos termos (de resto caros a Rousseau) de natureza e artifício, que aparece já nessa primeira formulação da distinção, há um outro traço fundamental que distingue as duas formas e que está ligado à maneira como o outro é incorporado nessa relação do indivíduo consigo mesmo. Um pouco esquematicamente, mas procurando ressaltar o ponto fundamental da distinção, podemos pôr a diferença nos seguintes termos: o amor a si é um sentimento absoluto, não implica uma relação com outro que não o próprio indivíduo; sob o ponto de vista do amor a si, o indivíduo basta completamente a si mesmo. O amor-próprio, por sua vez, nos termos de Rousseau, é um sentimento relativo, isto é, implica essencialmente uma relação com o outro; é, por assim dizer, uma forma que o indivíduo tem

de relacionar-se consigo mesmo que passa necessariamente pela mediação de um outro. Como devemos entender isso fica mais claro quando passamos por outra noção fundamental de Rousseau nesse domínio da representação da individualidade – a noção de sentimento da existência.

O amor a si, diz Rousseau no *Émile*, é a “paixão primitiva” (OC IV, 491), e todas as outras não são mais do que modificações dela. Essa precedência, segundo ele, explica-se pelo fato de que o amor a si está diretamente comprometido com a autoconservação: “É preciso portanto que nós nos amemos para nos conservar” (492). É nessa medida também que o amor a si está estreitamente relacionado ao que Rousseau chama de “sentimento da existência”. “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado o de sua conservação” (OC III, 164). Sem entrar no detalhe que mereceria essa que é uma das noções centrais de Rousseau – e uma de suas contribuições mais célebres para o pensamento imediatamente posterior –, gostaríamos apenas de ressaltar o ponto que nos interessa diretamente aqui e que diz respeito à maneira como o indivíduo é percebido (ou percebe a si mesmo) nessa relação.

Antes cabe perguntar: o que é que alguém sente quando sente a existência? Inicialmente, e na medida em que esse sentimento está comprometido com a autoconservação, sentir a existência não é mais do que sentir as carências, as privações, as necessidades básicas que constituem o fundo da natureza humana – o que é, obviamente, uma condição necessária para a ação de satisfazê-las. Mas – e este é o ponto importante – sentir isso não implica necessariamente, por parte do indivíduo que sente, nenhuma percepção de sua singularidade, nenhuma percepção de si mesmo como um ser singularizável por suas qualidades próprias. Em outras palavras, é possível sentir a existência sem, nos termos mesmos de Rousseau, ter uma “idéia distinta de seu indivíduo”.

Essa é a situação no que Rousseau descreve na nota citada acima como o “estado primitivo”, ou o “verdadeiro estado de natureza”. Há uma convergência entre a maneira como o indivíduo, por assim dizer, é “invisível” para si mesmo e a maneira como vê os outros como “animais de outra espécie”, como diz a nota a que estamos nos referindo. A situação muda quando é introduzido um novo elemento, o reconhecimento do outro como semelhante. A partir do momento em que o outro é visto não mais como um animal de outra espécie, mas, justamente, como um semelhante, as diferenças entre os indivíduos passam a ter um sentido diferente (ou antes, passam a ter de fato um sentido). É só diante de um outro reconhecido como semelhante que o indivíduo passa a ter consciência de si mesmo como singularizável por qualidades que lhe pertencem propriamente. Mas além desses dois pontos – o reconhecimento do outro como semelhante e a percepção de si mesmo como um indivíduo dotado de singularidade –, há um terceiro ponto que pode ser pensado agora: formam-se ao mesmo tempo a idéia de que sou um indivíduo singularizável a partir de um conjunto de qualidades que me pertencem propriamente, e a idéia de que o outro também tem um conceito de mim como indivíduo singularizável. Antes, dizia Rousseau, cada homem era seu único espectador. Agora, multiplicaram-se os espectadores e, com eles, também os palcos: cada consciência agora aparece como uma espécie de teatro e cada um sabe que possui para os demais uma existência nesse teatro. E essa consciência de que sou objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro muda radicalmente a relação que tenho comigo mesmo: essa relação passa agora pela imagem que o outro tem de mim. É a essa relação consigo mesmo, por meio de uma imagem de si mesmo, que Rousseau chamava genericamente de *amour-propre*.

Como se sabe, Rousseau pratica freqüentemente a denúncia desse sentimento relativo e factício que é o amor-próprio, não raro identificado como a fonte de todos os vícios. Mas o fato é que sem uma forma de amor-próprio, tomado em um sentido muito amplo, como

fizemos acima, sua explicação dos fenômenos da moralidade e da sociabilidade fica prejudicada – é mesmo, em última análise, impossível, dados os elementos de que dispõe. O amor-próprio pode ser visto, sim, no plano da explicação genética concreta, como um efeito da socialização, mas, dados os pressupostos de que se parte, é preciso vê-lo também, no sentido genérico apontado acima, como condição necessária para a compreensão da existência social do indivíduo. Isso aparece claramente em um trecho da segunda parte do *Discours sur l'origine de l'inégalité*, um parágrafo central em que Rousseau, na sua reconstrução hipotética da evolução da humanidade, descreve o surgimento de uma nova dimensão da existência humana:

À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se estreitam. As pessoas se acostumaram a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão ou, antes, a ocupação de homens e mulheres ociosos e reunidos. Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado ele próprio, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais ágil ou o mais eloqüente tornou-se o mais considerado, e foi esse o primeiro passo em direção à desigualdade e em direção ao vício ao mesmo tempo: dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, de outro a vergonha e a inveja; a fermentação causada por esses novos lêvedos produziu enfim compostos funestos para a felicidade e para a inocência. (OC III, 169/170)

Essa é obviamente uma passagem-chave. Dentro de um discurso que pretende explicar a origem da desigualdade, o que Rousseau está mostrando é qual foi o primeiro passo em direção a ela. Mas o que nos importa aqui mais diretamente, nessa passagem, não é o fato da desigualdade, e, sim, os tipos de fenômenos que Rousseau associa ao seu surgimento.

Dissemos que o que Rousseau está descrevendo, do seu ponto de vista genético, é o aparecimento de uma dimensão nova. Ao espaço

da existência puramente individual é acrescentada agora uma nova dimensão – a dimensão pública.

O ponto que nos interessa aqui está relacionado ao surgimento de um conjunto de fenômenos que, podemos dizer, estão essencialmente (ou constitutivamente) implicados por essa nova dimensão: a consideração, a preferência e um tipo específico de paixões como a vaidade e o desprezo, a vergonha e a inveja. Todos esses fenômenos estão associados ao fato de que, para os indivíduos, ter uma existência pública significa ser objeto dos juízos e dos sentimentos dos outros.

Particularmente significativa para nossos fins é a referência à imagem da visibilidade, que o leitor já pôde encontrar antes naquela nota XV do mesmo *Discours*, à qual fizemos referência acima: “Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado ele próprio”. O que ocorre aqui, como Rousseau havia sugerido na nota, é uma mudança na visibilidade recíproca dos indivíduos. O surgimento dessa nova dimensão está essencialmente ligada a uma transformação na maneira como os indivíduos estão presentes uns aos outros. E a isso, já dissemos, corresponde uma outra forma da relação fundamental que o indivíduo tem consigo mesmo: essa relação tem que passar também pela imagem que o outro tem dele. E isso necessariamente: sem essa passagem, sem essa sensibilidade ao fato de que é objeto de pensamentos e sentimentos do outro, o indivíduo não sairia de si mesmo e, continuando sua existência monádica, não estabeleceria jamais um laço com o outro.⁵

Rousseau, no final de sua vida, diz ter passado a ver seus contemporâneos como “seres mecânicos”. Ele diz, na Oitava *Promenade das Rêveries*:

Quando, após ter em vão procurado um homem durante dez anos, foi preciso apagar enfim minha lanterna e exclamar “não há mais”, então comecei a ver-me só sobre a terra e compreendi que meus contemporâneos eram para mim apenas seres mecânicos que agiam apenas por impulso e dos quais eu não podia calcular a ação senão pelas leis do movimento. Qualquer intenção,

qualquer paixão que eu pudesse supor em suas almas não teriam jamais explicado suas condutas com relação a mim de uma maneira que eu pudesse entender. É assim que suas disposições interiores deixaram de ser alguma coisa para mim. Não os vi mais senão como massas diferentemente movidas, desprovidas no que diz respeito a mim de toda moralidade. (OC I, 1078)

Agora temos elementos para entender a extensão de sua afirmação. Lembremos aqui rapidamente uma imagem explorada na *Lógica de Port-Royal*.⁶ No ponto em que propõem o exemplo que nos interessa, os autores estão tratando da definição de idéias confusas e obscuras. Para ilustrá-la, buscam um exemplo na moral. A idéia que escolhem diz respeito justamente à representação do indivíduo como um *eu*, isto é, segundo definem os autores, como objeto de estima. Os autores se perguntam: o que é exatamente que o homem ambicioso quer, quando inveja os poderosos e deseja o poder deles? Para responder, pedem que o leitor imagine esse homem ambicioso em uma sociedade formada exclusivamente por autômatos. Esse homem sabe que os outros são autômatos e conhece os meios de manipulá-los de modo a ter deles todos os serviços que teria em uma sociedade de humanos. Nessa situação, perguntam, que tipo de satisfação teria esse homem? “Pode-se muito bem crer”, dizem os autores, que ele se divertiria algumas vezes com os diversos movimentos que imprimiria a essas estátuas; mas certamente jamais atrelaria seu prazer e sua glória aos respeitos exteriores que se faria dar por elas; não ficaria jamais lisonjeado com suas reverências, e, mesmo, logo se cansaria disso assim como nos cansamos de marionetes; de modo que se contentaria ordinariamente com tirar delas os serviços que lhe fossem necessários, sem se preocupar com retirar delas um maior número de serviços do que o necessário para seu uso. (p. 72)

E a conclusão aponta para um espaço imaginário onde deve desenrolar-se a vida social:

Não são portanto os simples efeitos exteriores da obediência dos homens, sem levar em consideração seus pensamentos, que são o objeto do amor dos ambiciosos; eles querem comandar homens, não autômatos, e seu prazer consiste na vista dos movimentos de medo, de estima e de admiração que excitam nos outros. (id.)

Falta alguma coisa em uma sociedade de autômatos. Fundamentalmente, o que ocorre – e isso fica claro no exemplo da *Lógica* – é que o circuito da sociabilidade quebra-se quando o indivíduo não se vê mais como objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro. Fica claro também que a explicação da vida social pela mera utilidade, ou seja, pelo fato de que os indivíduos têm necessidades complexas que só podem ser satisfeitas em cooperação, não é suficiente. Já antes de todos, Hobbes afirmava que o homem busca a sociedade não só pelo lucro, mas também pela honra. E Rousseau, por sua vez, argumenta que as necessidades são mais próprias a afastar do que a unir os homens. E aqui ganha todo seu sentido aquela passagem, já citada, da oitava *Promenade*, em que Rousseau dizia reconhecer seus contemporâneos apenas como seres mecânicos. Uma sociedade na qual o circuito do reconhecimento – e do amor-próprio – está interrompido pode até mesmo manter-se através de laços de dependência, mas nenhum laço moral ou social pode surgir entre seres incapazes de ter intenções ou reagir às intenções dos outros – em outros termos, incapazes de serem movidos por paixões.

Tomado no sentido que tentamos descrever, um sentimento semelhante ao que chama de amor-próprio é um elemento essencial da compreensão rousseauiana do indivíduo – não só do indivíduo corrompido, mas, em geral, do indivíduo capaz de estabelecer laços com outros. Seja como for, Rousseau não conseguirá escapar totalmente da conclusão de que é um sentimento do gênero do amor-próprio, enfim, entendido como essa sensibilidade do indivíduo à maneira como é representado pelos demais, que dá sustentação à estrutura básica da

situação moral e social. De fato, o fundamento da situação moral é um processo de reconhecimento: é preciso que o indivíduo, em primeiro lugar, reconheça o outro como seu semelhante, e não se ponha em sua presença como se poria na de autômatos ou de animais de outra espécie. Em seguida, para Rousseau é importante que cada um reconheça-se no outro como igual, embora todo processo de socialização e todo o desenvolvimento dos afetos seja orientado em direção à conquista da preferência. Por fim, o amor-próprio, em uma versão, se quisermos, mais positiva, poderia ser ainda entendido como o interesse que cada indivíduo tem em sua existência como ser moral ou, como se poderia dizer em alguns contextos, seu interesse em ser reconhecido como uma pessoa.⁷

Para Mandeville, como vimos, vaidade e orgulho (formas, finalmente, do amor a si mesmo) são constitutivos da sociabilidade – são, por assim dizer, as condições últimas de possibilidade da vida social. Vimos como isso leva afinal à impossibilidade de distinguir claramente entre a ordem da aparência ou da dissimulação e uma outra ordem, na qual a moralidade entrasse como elemento constitutivo real. Para Mandeville, poder de fato fazer tal distinção não era, enfim, crucial: sua permanência no nível da sátira e da polêmica – em um nível, poderíamos dizer, eminentemente retórico, no que se aproximava dos moralistas do século anterior – permitia-lhe essa liberdade. A mesma possibilidade não se põe, no entanto, para Rousseau. Para o genebrino, era absolutamente fundamental o contraste entre uma sociabilidade corrompida, que se constituía essencialmente por dissimulação, e uma sociabilidade sadia. Mas, ao lançar mão de uma versão do mesmo mecanismo fundamental usado também por Mandeville, seu pensamento cai presa de uma ambigüidade básica. Não há sociabilidade e, portanto, vida social, sem um mínimo de divisão – sem algo que se aparente ao que Rousseau descreve com o nome geral de amor-próprio. A posição de Rousseau diante desse sentimento, no entanto, é bem conhecida: quase sempre (as únicas exceções aparecem

no Livro IV do *Émile*, texto em todos os sentidos fundamental) o amor-próprio é denunciado como a fonte de todos os vícios. O que, em Mandeville, era impossibilidade de distinguir entre as duas ordens, reaparece em Rousseau na forma de uma ambigüidade fundamental: sua ambivalência (e seu profundo pessimismo) diante da vida em sociedade.

Há um lugar na obra de Rousseau em que aparece de forma particularmente interessante um aspecto dessa sua ambigüidade: trata-se de sua crítica ao teatro e à sociabilidade teatral, por assim dizer, típica de alguns círculos da sociedade setecentista — que teremos que deixar de lado aqui. Não por acaso, a metáfora teatral vai dominar a obra do último autor que gostaríamos aqui de lembrar. A obra de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, é, de certa maneira, a grande suma de toda essa maneira de pensar os problemas morais e sociais que dominou o século XVIII. Nela encontramos a mesma associação entre moralidade e sociabilidade que encontramos em Mandeville e Rousseau, assim como encontramos algumas das mesmas tensões. Examinaremos rapidamente duas das idéias centrais da teoria de Smith: o sentimento de simpatia e a figura do espectador imparcial.

O ponto de partida, de certa forma, é o mesmo: se supusermos os indivíduos plenamente egoístas, isto é, absolutamente centrados em seus próprios interesses, como pensar a ordem moral e social? Smith faz referência a esse problema já na primeira frase de seu livro:

Tão egoísta quanto se possa supor o homem, há evidentemente alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela fortuna dos outros e tornam a felicidade deles necessária para ele, apesar de que ele nada derive disso senão o prazer de vê-la. (I, i, 1, 1)⁸

Esse princípio vai ser chamado por Smith de “simpatia” — e não passou despercebida aos seus leitores a ambigüidade, que já se deixa entrever nessa frase de abertura da obra, desse interesse pelos outros ao qual está associada a recompensa do prazer próprio. Mais uma vez,

parece não haver como escapar da necessidade de referir até mesmo o princípio que eventualmente vai-nos permitir explicar a ordem social e moral à estrutura auto-referenciada da motivação humana.

Vejam os mais de perto o que é esse princípio da simpatia e como funciona. Antes de mais nada, notemos que a simpatia é um sentimento, isto é, um princípio ativo e não passivo, como a idéia de sentido parece acentuar. Smith não propõe uma teoria moral baseada em um sentido moral, mas em um sentimento moral. Esse sentimento contrapõe-se, como sugere a abertura da obra, ao egoísmo. Haveria, assim, dois princípios, um que nos puxa em direção a nós mesmos e outro que nos empurra em direção aos outros. Mas é preciso entender bem a intenção de Smith ao abrir sua obra com essa referência ao egoísmo: ele não está adotando já de início uma posição implicitamente normativa, condenando uma visão da natureza humana que tenderia a definir o homem exclusivamente a partir de algo que reconhecemos mais comumente como um traço indesejável de caráter. A posição que está assumindo com essa referência ao egoísmo é, eminentemente, epistêmica.⁹ Trata-se de garantir a possibilidade de que o indivíduo possa sair de si mesmo e compreender a posição, a situação de um outro.

Isso fica claro já no parágrafo seguinte. Como vir a conceber o que se passa com outro, se não podemos ter nenhuma experiência direta do que ele ou ela sente? Smith responde:

Como não temos nenhuma experiência imediata do que outros homens sentem, nós não podemos formar idéia alguma sobre a maneira como são afetados, a não ser concebendo o que nós sentiríamos em tal situação. Embora nosso irmão esteja em tormento, enquanto nós estivermos confortáveis nossos sentidos jamais nos informarão sobre o que ele sofre. Eles nunca nos levam, nem podem levar-nos, para além de nossa própria pessoa, e é pela imaginação apenas que podemos formar alguma concepção do que são suas sensações. (I, i, 1, 2)

Como, enfim, podemos conhecer o sofrimento ou prazer do outro? Pondo-nos em seu lugar (ou, melhor dizendo, em sua situação), através da imaginação. Aqui, a comparação é o único meio de que dispomos para tentar conhecer a experiência do outro.¹⁰ Os indivíduos, em suma, não são incapazes de “sair de si mesmos” e, de algum modo, “entrar” na situação do outro: a imaginação pode justamente transportar-nos para dentro da experiência do outro. É a imaginação (faculdade, aliás, central também para Rousseau em sua explicação da natureza da sociabilidade e da moralidade) a faculdade que sustenta o sentimento moral da simpatia. Reencontramos aqui a mesma ambivalência da vaidade em Mandeville e do amor-próprio em Rousseau: por um lado, abertura para o outro; por outro, uma ancoragem profunda no próprio indivíduo, de tal modo que mesmo o movimento da simpatia é ainda bastante centrípeto. O espectador, ao entrar na situação do outro, não reflete simplesmente o sentimento do outro. Smith dá o exemplo da compaixão que alguém pode sentir pelos loucos, totalmente insensíveis ao seu próprio infortúnio. Ele diz:

A compaixão do espectador deve surgir totalmente da consideração do que ele próprio sentiria se estivesse reduzido à mesma situação infeliz e, o que talvez seja impossível, fosse ao mesmo tempo capaz de vê-la com sua razão e julgamento presentes. (I, i, 1, 11)

Seja como for, simpatia e imaginação tornam possível satisfazer a primeira condição do estabelecimento de laços sociais e morais entre os indivíduos: para que nós nos liguemos aos outros é preciso, antes de mais nada, para retomar a imagem usada por Rousseau (e não por acaso também onipresente na teoria dos sentimentos morais de Smith), que eles nos sejam visíveis. Mas há outras duas condições, como vimos: é preciso que nós também sejamos vistos, ou seja, a visibilidade deve ser mútua; e, mais importante, é preciso que, em certo sentido, nós nos vejamos sendo vistos, isto é, é necessário que tenhamos consciência do fato de que somos objetos da apreciação, dos juízos ou dos sentimentos

dos outros – particularmente, do sentimento de simpatia. É justamente desse jogo, diz Smith, que surge a ordem social e moral:

Mas se você não tem nenhuma simpatia [*fellow-feeling*] pelos infortúnios que tive ou nenhuma que tenha alguma proporção com o pesar que me perturba; ou se você não sente nenhuma indignação com as injúrias que eu sofri ou nenhuma que tenha alguma proporção com o ressentimento que me transtorna, nós não podemos mais falar [*converse*] sobre esses assuntos. Tornamo-nos intoleráveis um ao outro. Não posso tolerar sua companhia nem você a minha. Você fica desconcertado com minha violência e paixão, e eu irado com sua fria insensibilidade e falta de sentimento.(I, i, 4, 5)

Reencontramos aqui a mesma situação que Rousseau evocava a respeito daqueles que representava como “seres mecânicos”: nenhuma relação moral ou social é possível nesse caso. Mandeville interpretava essa sensibilidade ao fato de que somos objetos dos sentimentos ou, em geral, dos pensamentos dos outros como vaidade. Rousseau considerou esse processo necessário para a vida social, mas, sem desvincular-se totalmente da perspectiva dos moralistas sobre o amor-próprio, sempre manteve uma atitude de suspeita e de reserva diante da divisão implícita nele e das conseqüências que podiam decorrer daí: dissimulação, hipocrisia, sem possibilidade de serem adequadamente distintas de uma vida social saudável. Smith também o viu como necessário (não é possível uma ordem social e moral sem a simpatia), mas leva a análise um passo adiante, que finalmente impede o deslize em direção à confusão entre vaidade ou hipocrisia e moralidade. E consegue isso através da noção de “espectador imparcial”.

O espectador imparcial faz sua entrada na teoria dos sentimentos morais, antes de mais nada, na explicação dos fenômenos da aprovação e da desaprovação. Aprovar as paixões de um outro, diz Smith, significa “observar que nós simpatizamos inteiramente com elas”(I, i, 3, 1). Mas apenas a idéia já introduzida da simpatia é insuficiente para explicar adequadamente o que se passa quando aprovamos ou desaprovamos as paixões e as ações uns dos outros. É

preciso introduzir aqui uma qualificação importante, que diz respeito à perspectiva em que o objeto da aprovação ou desaprovação é considerado. É preciso que o espectador seja capaz de simpatizar com os sentimentos ou paixões da pessoa objeto de sua atenção. Isso torna-se possível por um duplo esforço, da parte do espectador e da parte do outro. O espectador precisa, antes de mais nada, diz Smith:

buscar, tanto quanto pode, pôr-se na situação do outro e fazer presente para si cada circunstância de infortúnio que pode possivelmente acontecer ao sofredor. Ele deve adotar por completo o caso de seu companheiro com todos os seus menores incidentes; e esforçar-se para tornar o mais perfeita possível aquela troca imaginária de situação sobre a qual a simpatia está fundada. (I, i, 4, 6)

Esse esforço de imparcialidade, no entanto, fracassaria se não houvesse um outro esforço correspondente da parte do ator. De fato, a troca imaginária de situação de que fala Smith no trecho que acabamos de citar é limitada: em primeiro lugar, as emoções do espectador vão ser naturalmente muito menos intensas do que as sentidas pelo sofredor; depois, a troca é sempre temporalmente limitada – é “momentânea”, diz Smith. O ator está sempre consciente disso e, ao mesmo tempo, sempre deseja uma simpatia o mais completa possível. Isso põe, para ele, a necessidade de um esforço:

Ele só pode esperar obter isso diminuindo a intensidade de sua paixão para um grau tal que os espectadores são capazes de acompanhá-lo. Ele deve nivelar, se me for permitido falar assim, a estridência do seu tom natural a fim de torná-lo harmônico e consoante às emoções daqueles que estão à sua volta. (I, i, 4, 7)

Esses esforços, diz Smith, valendo-se de uma metáfora musical, jamais produzirão sentimentos em uníssono, mas devem produzir ao menos sentimentos em consonância – o que já é suficiente para a harmonia da sociedade. O fundamento da vida social, sua condição de possibilidade, está dado aí nessa relação *espectatorial*, em “ver e ser

visto”, para retomar uma expressão de Rousseau. O duplo esforço de imparcialidade, por parte do espectador, e de autocontrole, por parte do ator, instituem finalmente uma ordem (ou, se não ainda uma ordem, ao menos já a possibilidade de uma ordem), fundada, por sua vez, na simpatia.¹¹

O processo de aprovação e desaprovação dos outros tem um prolongamento natural no processo de “auto-aprovação” e “autodesaprovação”. Smith diz:

O princípio pelo qual nós naturalmente aprovamos ou desaprovamos nossa própria conduta parece ser totalmente igual àquele pelo qual nós fazemos tais juízos concernentes à conduta dos outros. Aprovamos ou desaprovamos a conduta de outro homem se, quando acolhemos seu caso, podemos simpatizar totalmente ou não com os sentimentos e motivos que o dirigiram. E, da mesma maneira, aprovamos ou desaprovamos nossa conduta se, quando colocamos a nós mesmos na situação de outro homem e a vemos, por assim dizer, com seus olhos e de sua posição, podemos ou não inteiramente entrar nela e simpatizar com os sentimentos e motivos que a influenciaram. Nós não podemos nunca investigar nossos próprios sentimentos e motivos, não podemos nunca formar um juízo relativo a eles, a não ser que nos afastemos, por assim dizer, de nossa própria posição natural e tentemos vê-los de uma certa distância de nós. Mas não podemos fazer isso de nenhum outro modo senão tentando vê-los com os olhos de outras pessoas, ou como outras pessoas provavelmente os vêem. Seja qual for o juízo que podemos formar relativo a eles, assim, deve sempre fazer alguma referência secreta seja ao que é, ou ao que, sob certas circunstâncias, seria, ou ao que imaginamos que deveria ser o juízo dos outros. Tentamos examinar nossa conduta como imaginamos que algum outro espectador justo e imparcial a examinaria. Se, pondo-nos nessa situação, nós simpatizamos com todas as paixões e motivos que a influenciaram, nós a aprovamos, por simpatia com a aprovação desse suposto juiz equitável. Caso contrário, caímos em sua desaprovação, e a condenamos.(III, 1, 2)

Isso implica, de certa forma, que aprendemos a julgar nossa própria conduta a partir da observação das condutas dos outros e das reações (nossas ou dos demais) que cercam essa conduta. Em outras palavras, o pleno desenvolvimento de nossa capacidade moral depende

essencialmente de nossa existência social. Um indivíduo fora da sociedade, diz Smith na seqüência da passagem que citamos longamente acima, não teria a menor idéia da adequação ou demérito de sua conduta, assim como não teria a menor idéia da beleza ou deformidade de sua face.¹² Falta-lhe justamente, diz Smith, um espelho. Falta-lhe, sobretudo, o desenvolvimento de uma parte essencial de sua sensibilidade, ligada diretamente à sociabilidade. "A natureza", diz Smith, "quando fez o homem para a sociedade, dotou-o de um desejo original de agradar e uma aversão original de ofender seus semelhantes" (III, 2, 6). Essa sensibilidade ao fato de ser objeto dos sentimentos e pensamentos dos outros, que já encontramos antes, é justamente o que falta naquele indivíduo imaginado fora de um contexto social. E isso mesmo que lhe falta, nessa suposição, é a condição que torna possível a vida moral e social.

Mas nesse ponto Smith introduz uma distinção importante, que o faz avançar um passo adiante de Rousseau e resolver o paradoxo de Mandeville. Ele diz:

Mas esse desejo de aprovação e essa aversão à desaprovação de seus semelhantes não poderiam sozinhas torná-lo próprio à sociedade, para a qual foi feito. A natureza, assim, dotou-o não apenas de um desejo de ser aprovado, mas de um desejo de ser aquilo que deve ser aprovado; ou de ser aquilo que ele próprio aprova em outros homens. (III, 2, 7)

O amor ao louvor (*love of praise*) deve ser distinto do amor ao que é louvável ou digno de louvor (*love of praiseworthiness*), e foi justamente a incapacidade de Mandeville de ver isso que tornou falsa sua descrição da vida social e moral.¹³ Essa distinção decorre naturalmente do sentimento de simpatia e do que está envolvido em seu funcionamento nas situações morais e sociais, tal como descrito por Smith. E é ela que torna possível evitar a conseqüência, desagradável para uma teoria moral, da indistinção entre uma ordem moral e outra que gostaríamos de qualificar como não-moral.

Reencontramos, em Smith, os mesmos grandes temas postos no mesmo quadro teórico geral que encontramos em Mandeville e Rousseau. Esse quadro teórico geral inclui um entrelaçamento de teoria moral e teoria social, ancoradas, por sua vez, em uma teoria da natureza humana que põe a sensibilidade no centro da explicação dos fenômenos sociais e morais. É especialmente esse entrelaçamento que nos parece digno de nota nessa maneira de pensar os fenômenos da sociabilidade e da moralidade – que, no entanto, ainda no século XVIII, foi superado por outras formas de pensar os mesmos fenômenos. Por um lado, vemos o surgimento do que mais tarde vai ser chamado de ciência social, diretamente com Smith, autor de *A Riqueza das nações*, uma das obras inaugurais da economia, e indiretamente com Rousseau (não esqueçamos a dívida de homens como Durkheim e Lévi-Strauss para com Rousseau). Por outro lado, pelo lado especificamente filosófico, temos, 26 anos depois da publicação da *Teoria dos sentimentos morais*, o início de uma revolução na teoria moral, com a publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Ambas essas formas de pensar os fenômenos sociais e morais parecem romper o entrelaçamento entre teoria moral e teoria social. A ética kantiana parece não implicar (ou ser implicada por) uma teoria da sociabilidade. Mas talvez essa impressão, relativa à ética kantiana, seja errada: há, de fato, conceitos que se mostram promissores para uma extensão da reflexão ética em direção aos fenômenos sociais e políticos. Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* aparece um desses conceitos, o de um “reino dos fins”, que o próprio Kant associa diretamente com a idéia de autonomia. Alguns anos antes, aparecia no opúsculo *Resposta à questão: que é esclarecimento?* a idéia fecunda do uso público da razão, ou, se quisermos, para usar a expressão que reaparece em algumas discussões contemporâneas, a idéia de uma razão pública. No entanto, se compararmos as teorias de Smith e de Kant, a primeira parece incorporar de forma muito mais importante os elementos sociais na reflexão moral. Smith, como Rousseau e – à sua maneira – Mandeville, não consegue pôr o

problema moral sem pôr-se ao mesmo tempo a questão da ordem social. Provavelmente, a explicação para essa diferença passa pelo diferente papel da sensibilidade em cada uma dessas filosofias. A recusa de Kant dos princípios empíricos da moralidade rejeita ao mesmo tempo uma referência à psicologia (a “particular constituição da natureza humana”) e à situação social e política (as “circunstâncias contingentes em que ela está colocada”), negando, assim, definitivamente a legitimidade filosófica de uma reflexão como a de Smith, por exemplo. No entanto, permanece a questão: como incorporar os outros na reflexão de cada um sobre os problemas morais? Essa velha questão continua como o “problema não resolvido” a que qualquer teoria (mas não apenas as teorias) sobre os fenômenos morais, sociais e políticos visa dar uma resposta.¹⁴ A resposta de Rousseau ou Smith passa necessariamente por um tipo de teoria social (ou, em todo caso, por um conjunto de teses sobre a sociabilidade). Em Kant, o já referido conceito de um “reino dos fins” é o melhor que se pode apresentar como resposta àquela questão. Ora, esse conceito em Kant deriva diretamente de sua idéia do princípio moral como um princípio de universalização. Uma avaliação, portanto, dos ganhos e perdas relativos de cada uma dessas perspectivas passaria por uma apreciação da maneira como dão conta desse processo em que se garante, finalmente, a imparcialidade: o que ganhamos e o que perdemos quando usamos a perspectiva do imperativo categórico? O que ganhamos e o que perdemos quando usamos a perspectiva do espectador imparcial? É com essas perguntas que encerramos, esperando a oportunidade de tentar respondê-las em outra ocasião.

Notas

¹ As referências são à edição das *Ceuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959-1995 (número do volume em romanos, número da página em arábicos. As traduções são minhas).

² As referências são à edição F. B. Kaye de *The Fable of the Bees*. Indianapolis: Liberty Fund, 1988 (que reproduz a edição original da Oxford UP de 1924). Número do volume em romanos, número da página em arábicos. As traduções são minhas.

³ No Quarto Diálogo da segunda parte da *Fable of the Bees*, Mandeville diz, preparando-se para apresentar sua refutação do sistema de Shaftesbury: "O homem centraliza tudo em si mesmo e não ama ou odeia nada senão para seu próprio bem. Cada indivíduo é um pequeno mundo em si mesmo e todas as criaturas, na medida em que seus entendimentos e suas habilidades o permitem, buscam fazer feliz este eu [*endeavour to make that Self happy*]: isso nelas é trabalho contínuo e parece ser todo o propósito da vida. Segue-se, portanto, que na escolha das coisas os homens devem ser determinados pela percepção que têm da felicidade; e nenhuma pessoa pode cometer ou iniciar uma ação que naquele momento presente não pareça ser o melhor para ele". (II, 178)

⁴ Ver, sobre isso, MATHIOT, Jean. *Adam Smith: philosophie et économie*. Paris: PUF, 1990, pp.29 e ss.

⁵ Sobre isso, ver as análises de A. Lovejoy sobre o que chama de *approbativeness* e define como "a susceptibility to pleasure in, or desire for, the thought of oneself as an object of thoughts or feelings, of certain kinds, on the part of other persons". (LOVEJOY, A. *Reflections on Human Nature*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961, p. 88)

⁶ ARNAULD, A., NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard, 1992, primeira parte, capítulo X, p. 69-75). Sobre isso, ver MARIN, Louis. Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal*. *Revue des Sciences Humaines*, ns. 186-187, p. 159-169, 1982-1983. É interessante notar que uma imagem semelhante pode ser encontrada também no *A Treatise of Human Nature*, de D. Hume. (Livro II, seção X, p. 315 da edição de Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1978)

⁷ Especificamente sobre isso, ver DENT, N., *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1988, p. 23 seq. e 117 seq.. Embora um pouco incidentalmente, esse sentido aparece claramente na introdução romanceada da *Profession de foi*: "Para garantir o jovem infelizmente contra essa morte moral da qual estava tão próximo, ele começou por despertar nele o amor-próprio e a estima de si mesmo". (OC IV, 562)

⁸ Usamos a edição de D. D. Raphael e A. L. Macfie de *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1982 (que reproduz a edição original da Oxford UP de 1976). Número da parte em romanos maiúsculos, da seção em romanos minúsculos, do capítulo e do parágrafo em arábicos. Todas as traduções são minhas.

⁹ Ver GRISWOLD, Charles. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge/N. York/Melbourne: Cambridge University Press, 1999, p. 78. Seguimos de perto as análises de Griswold nessa rápida apresentação das idéias de Smith.

¹⁰ "Toda faculdade em um homem é a medida pela qual ele julga da mesma faculdade em outro. Eu julgo sua visão pela minha, seu ouvido pelo meu, sua razão pela minha,

seu ressentimento pelo meu, seu amor pelo meu. Eu não tenho, nem posso ter, nenhum outro meio de julgá-los".(I, i, 3, 10)

¹¹ Sobre a "ordem da simpatia", ver MATHIOT, Jean. Op. cit., pp. 33 ss. Mathiot observa que o uso que Smith faz da simpatia, no sentido preciso dele, dispensa-o de uma hipótese do tipo contratualista para explicar a ordem social — mais até do que Hume, que já se referira à superfluidade da noção de contrato social. Nesse contexto, não podemos deixar de lembrar que Smith é o autor de *A Riqueza das nações*, uma das obras inaugurais da maneira econômica de explicar a sociedade. Seria interessante, nesse ponto, tentar aproximar as duas visões de ordem social que surgem das duas grandes obras de Smith.

¹² Smith vai mais longe. Um indivíduo fora da sociedade seria um indivíduo "sem interioridade", por assim dizer: seria incapaz de relacionar-se consigo mesmo, em algum sentido. Ele diz: "Para um homem que, desde seu nascimento, foi estranho à sociedade, os objetos de suas paixões, os corpos externos que lhe causam prazer ou dor, ocupariam inteiramente sua atenção. As paixões elas próprias, os desejos e aversões, as alegrias e as tristezas, que esses objetos excitaram, apesar de serem, de todas as coisas, as mais imediatamente presentes para ele, dificilmente seriam objeto de seus pensamentos".(III, 1, 3) Isso pode ser claramente aproximado do que diz Rousseau acerca das diferenças entre o homem no estado primitivo de natureza, em sua existência quase monádica, e o homem social.

¹³ Ver VII, ii, 4. Smith explica o sucesso surpreendente das idéias de Mandeville como resultado do fato de que, embora tenha errado em colocar a fundamento da vida moral é social no amor ao louvor e não no amor ao que é louvável, essas duas coisas estão, suficientemente próximas para que sua eloquência e seu espírito tenham podido confundi-las aos olhos de seus leitores (ver VII, ii, 4, 9).

¹⁴ Fazemos aqui uma referência à obra de Thomas Nagel, *Equality and Impartiality* (N. York/Oxford: Oxford UP, 1991).

Referências bibliográficas

ROUSSEAU, J. J. *Œuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1959-1995.

MANDEVILLE, B. *The Fable of the Bees*. Indianapolis : Liberty Fund, 1988.

MATHIOT, Jean. *Adam Smith: Philosophie et Économie*. Paris : PUF, 1990.

LOVEJOY, A. *Reflections on Human Nature*. Baltimore : Johns Hopkins, 1961.

- ARNAULD, A., NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*. Paris : Gallimard, 1992.
- MARIN, Louis. Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal*. *Revue des Sciences Humaines*, ns. 186-187, p. 159-169, 1982-1983.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford : Clarendon Press, 1978.
- DENT, N., *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford : Blackwell, 1988.
- SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis : Liberty Fund, 1982.
- GRISWOLD, Charles. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge/N. York/Melbourne : Cambridge University Press, 1999.
- NAGEL, T. *Equality and Impartiality*. N. York/Oxford : Oxford University Press, 1991.