

O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume

Maria Isabel Limongi

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

discurso 41

É um tema central nas filosofias morais britânicas ditas sentimentalistas – pensando aqui nas filosofias de Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Adam Smith – a ideia de que o juízo moral é algo a ser formado e regulado. Um modo de explicar a centralidade desse tema nessas filosofias é compreendê-lo sobre o pano de fundo de uma crítica ao relativismo e convencionalismo de tipo hobbesiano. Contra a tese de que não há uma medida natural comum do bem e do mal, e de que a única medida comum é aquela instituída pela lei civil¹, Shaftesbury retoma uma distinção clássica (Cf. Cícero 4): uma coisa é o que é bom para mim, na medida em que satisfaz às minhas paixões – classicamente, o “útil”, a que Shaftesbury denomina o “bem natural” e que em Hobbes corresponderia à única medida natural do bem; outra coisa é o que se diz bom do ponto de vista moral – o honesto, o “bem moral” –, o que é bom não apenas para mim, segundo minha complexão afetiva particular, mas segundo uma medida universal comum. Contra Hobbes, que considera não existir uma tal medida na natureza, Shaftesbury procurou mostrar que a capacidade de discernir e buscar o bem no sentido moral se desenvolve naturalmente a partir da capacidade de discernir e buscar o bem natural, por meio de um processo reflexivo, pelo qual passamos a julgar e apreciar as próprias paixões, qualificando-as como boas ou más no sentido moral (Shaftesbury 19, livro I, parte 2, seções 2 e 3).

Essa parece ser uma estratégia comum aos autores aqui em questão no seu embate com o relativismo e convencionalismo de Hobbes, posteriormente reavivado por Mandeville, outro interlo-

1 Cf. Hobbes 6, cap. VI, p. 37: “Mas seja lá qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um (*which he for his part*) chama bom; ao objeto de seu ódio ou aversão chama mau, e ao de seu desprezo vil ou indigno. Pois as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem ou do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (*person of the man*) (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um (*it*); ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra”.

cutor privilegiado dessa tradição a partir de Hutcheson. Contra Hobbes e Mandeville, trata-se, de um modo geral, de mostrar que nossas afecções tendem naturalmente a se regular e a se ajustar a uma medida comum, a partir do momento em que se deixam apreciar e julgar. A questão que se coloca para esses moralistas, a partir daí, é a de saber como se dá esse processo de apreciação e crítica das afecções ou o processo de formação e regulação dos juízos morais, de modo a que se chegue a essa medida comum.

Esse processo de formação e regulação do juízo moral é pensado como um processo que se desenvolve fundamentalmente num espectador, em alguém que observa a ação, a própria ou a dos outros, e que, enquanto observador, lhe requalifica do ponto de vista moral. A formação do juízo moral se dá assim a partir de um certo recuo contemplativo, pela adoção de um ponto de vista diverso ao do agente, já que o ponto de vista do espectador é o ponto de vista apropriado a partir do qual o valor da ação, em seu sentido propriamente moral, se deixa aferir. Eis uma ideia a serviço da qual trabalharam, cada um a seu modo, Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Adam Smith².

Nossa proposta é a de reconstruir o modo como entendemos que Hume pensou o processo de formação e regulação dos juízos morais a partir desse recuo contemplativo, procurando apontar alguns aspectos que o singularizam diante da tradição sentimentalista. Procuraremos mostrar que Hume radicaliza a diferença entre o ponto de vista do agente e o do espectador, concebendo o processo de formação do juízo de um modo tal a não pressupor a existência de uma disposição virtuosa como contrapartida do bom juízo. Toda disposição virtuosa só o é em relação ao juízo que a qualifica enquanto tal. É preciso, portanto, dar conta do processo de formação desse juízo sem pressupor a virtude como medida,

2 A diferença entre os pontos de vista, embora anunciada pelo modo como Shaftesbury estabelece a distinção entre o bem natural e moral, só será claramente formulada por Hutcheson (Hutcheson 13, II, 1), no que foi seguido por Hume e Adam Smith.

como de algum modo fizeram Shaftesbury, Hutcheson e Smith. A radicalização da diferença entre os pontos de vista levada a cabo por Hume está ligada ao modo como ele pensou a questão da medida comum dos juízos morais, para ele uma medida sempre concreta, circunstanciada e exterior àquele que julga.

I

Segundo Hume, o princípio da moral, isto é, do juízo moral, é a simpatia, uma “notável qualidade da natureza humana” que consiste na “nossa propensão [...] a receber por comunicação as inclinações e sentimentos [dos outros]” (Hume 7, p. 316). A ideia de que um processo de comunicação dos afetos (e não a apreensão de um sentido especial, como o *moral sense* de Hutcheson) é o que está na base do valor moral atribuído às ações e suas motivações é uma contribuição importante de Hume ao debate britânico em torno da natureza e estrutura do juízo moral³. A fim de precisar em que sentido a simpatia está para Hume na origem dos juízos morais, cabem aqui duas observações.

Em primeiro lugar, segue-se da explicação que Hume oferece do fenômeno da simpatia que aquele que sofre os seus efeitos é, por excelência, um espectador – mais precisamente: um espectador *e não* um agente. Hume explica o mecanismo da simpatia do seguinte modo: (a) da visão de certos signos exteriores das paixões dos outros formamos a ideia de uma paixão; (b) em virtude das relações (de semelhança, contiguidade, causalidade) entre essa ideia e a nossa pessoa, a ideia da paixão adquire uma certa força e vivacidade que a transforma numa impressão, isto é, num sentimento ou paixão (*Idem*, p. 317 e ss.). Assim, a simpatia

³ Ainda que se possa afirmar que Hume tenha sofrido a influência de Shaftesbury quanto à significação moral que atribui à comunicação dos afetos, coube a ele a formulação da ideia de que esse processo consiste precisamente no *princípio* da moral (isto é, do valor moral atribuído às ações).

é o processo pelo qual uma paixão se forma em nós a partir da visão ou observação da paixão no outro. É a visão da paixão que desencadeia o processo.

Como se sabe, Adam Smith, que seguirá Hume na ideia de que a simpatia está no princípio da nossa capacidade de avaliar moralmente as condutas, contestará esta ênfase na *visão* da paixão como ponto de partida da comunicação dos afetos. Segundo Smith, “a simpatia não advém da *visão* da paixão – e parece evidente que ele esteja pensando aqui em Hume –, mas da situação que a excita” (Smith 20, I, 1, 1, p. 12; grifo nosso), isto é, da consideração das causas que determinam a formação da paixão em alguém. Essa consideração permite ao espectador transportar-se imaginariamente para a posição do agente (ou, mais precisamente, para a situação das pessoas concernidas na ação e que podem ser o agente e/ou o paciente) e, imaginando-se determinado pelas mesmas causas, sentir, desse modo, a paixão que o outro sente naquela circunstância. Ou seja, para Adam Smith, a simpatia depende de que o espectador se transporte imaginariamente para a situação das pessoas concernidas na ação, para que sinta como elas sentem.

Para Hume, em contrapartida, aquele que sofre os efeitos da simpatia, aquele que sente uma paixão por comunicação, preserva a sua condição de espectador. Ele não se transporta para a cena e se imagina agente. Ele a observa e mantém-se afastado dela. Pode-se dizer que Hume pensa a simpatia, à diferença de Adam Smith, segundo um modelo teatral: a simpatia opera sobre aqueles que da plateia observam o desenrolar de uma cena. Com efeito, a situação do teatro é um dos exemplos dados por Hume para figurar o mecanismo da simpatia (Hume 9, 180).

A segunda observação que gostaríamos de fazer é a seguinte. A atribuição de beleza e deformidade morais às condutas depende, para Hume, de que sejamos capazes de avaliá-las *de uma maneira geral*. A moralidade consiste num sistema geral de louvor e censura, no qual considera-se vício “tudo o que traz insatisfação nas ações humanas sob uma visada geral (*upon a general survey*)”

e virtude “o que produz satisfação da mesma maneira” (Hume 7, p. 499)⁴.

É precisamente essa visada geral sobre as condutas o que a simpatia oferece e é nesse sentido preciso que ela é considerada o princípio da moral. Considere-se, por exemplo, a insatisfação provocada por um ato considerado injusto. Não se trata de uma insatisfação particular e estritamente pessoal, mas de uma insatisfação partilhada e geral. E se é assim, é porque somos afetados pela simpatia e porque a simpatia produz uma forma de insatisfação que é partilhada pelos observadores da cena em que ela se produz. Quando nos colocamos na posição de espectador, já não aferimos o bem tendo por medida apenas as próprias paixões e o próprio ponto de vista, mas dispomos de uma medida comum e partilhada entre os espectadores para avaliar as ações: seus efeitos naqueles que os sofrem. É no momento em que nos colocamos nessa posição que conquistamos, portanto, um ponto de vista geral (no sentido de um ponto de vista partilhado) para julgar. Quem oferece esse ponto de vista é a simpatia.

No entanto, como Hume se apressa em observar, a título de uma objeção à proposição de que a simpatia é o princípio dos juízos morais, a simpatia é ela mesma irregular: “simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros” (*Idem*, p. 381; Hume 8, p. 620). Se, a despeito disso, é possível dizer que o sentimento formado por simpatia é a causa dos juízos morais, é porque somos capazes de corrigir as irregularidades

4 Ver também Hume 9, p. 221; Hume 10, p. 351: “A noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles, concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto. Ela também pressupõe um sentimento universal e abrangente o bastante para estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, conforme estejam ou não de acordo com a regra de correção (*rule of right*) estabelecida”.

desse sentimento no plano dos juízos. O juízo moral se forma a partir de um processo de regulação do sentimento, um processo de correção de suas irregularidades, que é ao mesmo tempo um processo de reflexão sobre suas causas.

Pensamos ser possível descrever esse processo do seguinte modo. A posição de espectador em que nos coloca a simpatia opera como a causa geral que preside os juízos quando estes são compartilhados e, em certo grau, gerais. Esta causa, porém, opera conjuntamente com causas ou circunstâncias particulares, responsáveis pelo que há de irregular nesses juízos. O juízo se permite regular quando aprendemos a separar a causa geral e regular do juízo das circunstâncias particulares que a acompanham, mas que não respondem pelo que nele há de geral. Noutros termos, a correção se dá pelo reconhecimento de que há uma regra geral do juízo implicada no processo da simpatia, apesar de e concomitantemente com suas irregularidades. Eis a regra: “é [...] pela influência que o caráter ou as qualidades de uma pessoa exercem sobre aqueles que têm algum relacionamento com ela [ou, nos termos de nossa exposição anterior, é por tomarmos como medida os sentimentos dos outros, das pessoas envolvidas na cena em que a ação se desenrola] que a censuramos ou elogiamos”. Esse é o princípio geral das preferências partilhadas e a sua medida comum – sua causa: a consideração dos sentimentos das pessoas envolvidas na cena. “Não consideramos se aqueles que são afetados por essas qualidades são nossos conhecidos ou estranhos, nossos conterrâneos ou estrangeiros” (Hume 7, p. 582; Hume 8, p. 622). Essas relações particulares são parte integrante do mecanismo da simpatia, que, como vimos, consiste no processo de avivamento da ideia de uma paixão por meio das relações existentes entre quem a sente e quem a observa. Mas não são essas relações que oferecem a medida comum do juízo, não são elas a causa de um juízo ser partilhado. É porque aprendemos a separar a causa das circunstâncias que a acompanham que somos capazes de desconsiderar os efeitos irregulares dessas circunstâncias, retendo

aquilo que, no fenômeno da simpatia, responde pela causa de nossa capacidade de partilhar juízos e apreciações – a sua medida comum⁵.

Se essa leitura for aceitável, convém assinalar que, contrariamente a certas interpretações correntes, na presente interpretação, a adoção de um ponto de vista geral não é tomada como algo diferente da simpatia, como um mecanismo de correção externo e suplementar. Antes disso, o ponto de vista geral está embutido no mecanismo da simpatia como algo a ser decantado das circunstâncias que particularizam e tornam irregulares os juízos partilhados⁶. O ponto de vista geral é, deste modo, susce-

5 Os mecanismos de correção dos juízos é um tema caro a Hume e se aplica não apenas aos juízos morais como também aos nossos raciocínios sobre questões de fato, isto é, aos juízos causais. Num caso como no outro, a regra de correção é a mesma: a separação entre a causa eficiente de um evento e as circunstâncias que a acompanham, mas que não respondem pela produção do evento. É pela aplicação dessa regra, por exemplo, que corrigimos os preconceitos, as generalizações apressadas (como “os irlandeses não tem espírito”) que são contraditas pelos casos, precisamente porque tomam como parte da causa (ser irlandês) o que não passa de uma circunstância que a acompanha. A contradição se evita quando se corrige a generalização, por meio da separação entre a circunstância e a causa e da conseqüente redefinição da causa (Cf. Hume 7, p. 146 e ss.). Além da irregularidade da simpatia mencionada, Hume se refere a outra possível objeção à tese de que a simpatia é o princípio dos juízos morais. “Deleitamo-nos com a contemplação de [um] caráter mesmo que acidentes particulares impossibilitem sua ação, impedindo-a de servir a seus amigos e a seu país” (Hume 7, p. 584-5; Hume 8, p. 623-4). Ora, a simpatia produz um juízo de valor sobre a base do prazer que a qualidade julgada gera em alguém. Como ela poderia ser a base dos juízos aqui em questão, se nenhum prazer é gerado? A resposta de Hume para esse ponto retoma, uma vez mais, o mecanismo de correção de juízos pela separação entre a causa e os acidentes. Somos capazes de ver os efeitos que se seguiriam da disposição de caráter avaliada se certos *acidentes particulares* não impossibilitassem a sua ação. Somos capazes assim de separar entre a causa e as circunstâncias responsáveis pela sua inoperância circunstancial, corrigindo desse modo as irregularidades do juízo que se seguem quando se toma a circunstância por causa. Esse é, portanto, o esquema geral a que Hume recorre para explicar o mecanismo de correção dos juízos. Sobre isso, ver Limongi (15).

6 Após descrever diferentes tendências interpretativas acerca do “ponto de vista geral” em Hume, W. Davie descreve o “*background*” comum às interpretações. Segundo ele, todos concordam que os juízos morais dependem do “mecanismo inato da simpatia”, mas que, como a simpatia é irregular, requer-se uma “condição adicional”, um outro “expediente mental – o GPV [*general point of view*]”, com o que se sugere que o “GPV” é algo que se acrescenta à simpatia. Este é certamente o caso daqueles que consideram que o ponto de vista geral é conquistado a partir de um certo esforço, como o caso de A. Baier, para quem, na caracterização de Davie, o “GPV” é considerado como “algo mais” do que a simpatia (Davie 5, p. 276 e 278). De nossa parte, entendemos que o ponto de vista geral não se acrescenta à simpatia, mas está envolvido nela, sendo decantado por esforço e reflexão.

tível de graus: ele pode ser um pouco mais do que um ponto de vista particular, simplesmente porque partilhado por um grupo pequeno de observadores de uma cena, e tornar-se cada vez mais geral, na medida em que esse grupo se estende; ele pode se apoiar em poucas cenas e se aplicar a poucos casos e tornar-se cada vez mais abrangente, na medida em que se aplica a mais situações, ou corrigir-se, para englobar experiências diversas. O ponto de vista geral é, assim, um ponto de vista bastante concreto, o ponto de vista deste ou daquele grupo de espectadores destas ou daquelas cenas efetivas – e nesse sentido ganha relevância o fato de que Hume se refira a esse ponto de vista, na passagem do *Tratado* em que ele é pela primeira vez apresentado, no plural. Ali se lê que, para corrigir as irregularidades da simpatia, “*we fix on some steady and general points of view*” (Hume 7, p. 381-2; grifo nosso)⁷.

Um juízo moral, caracterizado pelo fato de ser em algum grau geral, é, assim, um juízo que se faz por simpatia, isto é, que toma por medida os efeitos das ações nos outros, sejam eles quais forem e quaisquer que sejam nossas relações particulares com eles.

* * *

Há uma passagem do *Tratado da natureza humana* que ilustra esse ponto (Hume 7, III, 2, 2, p. 498 e ss.). Trata-se do momento em que, após ter distinguido entre duas questões, a saber, (1) que motivações temos para seguir regras de justiça e (2) que razões temos para julgar a justiça uma virtude, Hume se dedica a responder a segunda questão, isolando e tratando separadamente da questão da formação do juízo moral, no que concerne à virtude da justiça. Nesse momento, Hume é bastante claro sobre o fato de ser a adoção do ponto de vista do espectador o que está na base

⁷ Desse modo, concordamos com G. Sayre-McCord (Cf. Sayre-McCord 18) no seu esforço em mostrar que o ponto de vista geral de Hume não é o ponto de vista de um observador ideal.

de uma apreciação regular da justiça.

Quando estamos envolvidos na cena, quando é da nossa justiça ou injustiça que se trata, não somos capazes de julgar sempre de um mesmo modo as condutas, e a mesma conduta que nos parece boa numa certa circunstância, nos parece má em outra. Isso porque, nesse caso, estamos tomando o bem no sentido natural, como o objeto de nossa paixão ou de nosso interesse. Ora, esse bem natural varia conforme as nossas paixões dominantes, e mesmo o nosso interesse pela justiça balança quando paixões mais imediatas se interpõem a ele. Noutros termos: nossa conduta não é regular, posto que nossa relação com os objetos de nossas ações (os bens naturais) é variável. Mas, mesmo quando o valor natural da justiça (entenda-se: nossa motivação para agir justamente) varia ao sabor das nossas paixões, somos ainda assim capazes de, enquanto observadores de atos semelhantes nos outros, julgá-los de um modo regular:

Entretanto, embora em nossas próprias ações possamos frequentemente perder de vista esse interesse que temos na manutenção da ordem, e embora possamos seguir um interesse presente e menos importante, nunca deixamos de observar como somos prejudicados, direta ou indiretamente, pela injustiça alheia – pois nesse caso não somos cegados pela paixão nem predispostos (*byass'd*) por uma tentação contrária. Mais ainda: mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrade, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e perniciosa para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido (Hume 7, p. 499; Hume 8, p. 539).

Note-se como se destacam nesse texto as etapas com que vamos atingindo um ponto de vista geral para julgar, como um progressivo retirar-se da cena em que a ação se desenrola. Num primeiro momento, estamos diretamente concernidos no ato, somos nós os agentes. E, nessa condição, perdemos facilmente de vista o bem que há em praticar a justiça (aqui entendido como bem natural, isto é, como um objeto que satisfaz as nossas paixões). Se

isso vale para a justiça, que consiste precisamente na intenção de agir segundo determinadas regras de partilha da propriedade, e, portanto, na intenção de agir de maneira regular, se, a despeito dessa intenção, nossas motivações do agir permanecem irregulares, que se dirá de nossas outras disposições para ação, que não envolvem a intenção de seguir e preservar uma regra de conduta. Nossa benevolência, por exemplo, enquanto uma disposição natural e espontânea do agir, é benevolência para alguns e em determinadas circunstâncias. Ela não é regular, não se podendo derivar das situações em que essa paixão nos satisfaz pessoalmente a regra pela qual ela é dita uma virtude.

O caminho para essa consideração geral se abre quando se percebe (esse é o segundo momento assinalado no texto destacado anteriormente) que, apesar das variações de nossas motivações para o agir, permanecemos julgando da mesma maneira os atos dos outros, quando estes nos atingem. E mais (e esse é o terceiro momento, em que o recuo contemplativo se intensifica ainda mais): mantemos o mesmo modo de julgar as ações em que não estamos de modo algum concernidos, na medida em que, apesar das variações das nossas disposições para o agir, continuamos participando, por simpatia, da satisfação ou insatisfação que determinadas ações produzem, de um modo geral, nos outros. É, portanto, o olhar contemplativo que funda uma regra geral para a apreciação das condutas, visto permitir julgar do mesmo modo, isto é, de modo geral e segundo uma medida e uma causa regular, as ações em que não estamos concernidos. E Hume é claro quanto a esse ponto: é somente uma vez tendo sido formada a regra do julgar por meio de um recuo contemplativo que ela passa a ter influência sobre a nossa própria ação: a regra geral, diz ele, “ultrapassa os casos que lhe deram origem” (Hume 7, p. 499), isto é, os casos em que estamos na posição de espectador, para se aplicar aos casos em que somos agentes. Doravante, não temos como medida de nossa conduta apenas as nossas paixões, mas o valor atribuído de uma maneira geral a determinadas condutas,

isto é, seu valor moral.

Pode-se avaliar, assim, a importância do modelo teatral da simpatia para a explicação humiana de que ela é o princípio da moral. Ser capaz de simpatia é ser capaz de sentir os efeitos de ações em que não estamos concernidos e, nessa medida, ser capaz de avaliá-las de uma maneira geral e regular. E se isso é possível é porque a cena que se vê desenrolar da plateia, ou, mais precisamente, a expressão plástica dos sentimentos dos personagens se oferece como uma medida comum para a apreciação que das ações encenadas fazem os seus espectadores. Esse é um traço fundamental da estrutura da simpatia: a comunicação dos sentimentos (a simpatia propriamente dita) se dá entre os atores e os espectadores; mas a partilha do juízo ou do valor atribuído às ações se dá entre os espectadores, na medida em que suas apreciações se formam segundo uma medida ou causa comum, que consiste nos sentimentos encenados e comunicados por simpatia.

Um homem que adentra o teatro é imediatamente tocado pela presença de uma tão grande multidão participando de um entretenimento comum, e experimenta, por essa simples visão, uma mais alta sensibilidade ou disposição de ser afetado por todo tipo de *sentimentos que compartilha (shares) com os demais espectadores* (Hume 9, 180; Hume 10, p. 288; grifo nosso).

A situação do teatro envolve, desse modo, a partilha de juízos *entre os espectadores*, entre aqueles que não estão concernidos na cena e que, por isso mesmo, dispõem de um ponto de vista comum para apreciá-la.

* * *

A medida reguladora do juízo é, assim, uma medida externa, irreduzível ao próprio sentimento. Ela está nos efeitos úteis e agradáveis das ações nos outros, tais como geralmente experimentados

e expressos pelas pessoas que sofrem as consequências da disposição de caráter avaliada. Essa medida difere assim das próprias paixões, enquanto disposições para o agir.

Hume se afasta nesse ponto de Hutcheson, para quem as maiores virtudes reconhecidas pelo espectador são as disposições benevolentes que realizam a maior quantidade de bem público⁸, e que, não apenas são as que mais satisfazem ao espectador, como também as que mais satisfação trazem ao agente. A quantidade de bem público intentada na ação consiste, deste modo e ao mesmo tempo, na boa medida do juízo e na boa medida do agir. Para Hume, no entanto, a medida do juízo não coincide com a satisfação das próprias paixões enquanto disposições para o agir, o que ele deixa claro num certo passo de sua argumentação contra as morais do egoísmo bastante dissonante com relação à argumentação de Hutcheson, a qual, de resto, é seguida de perto por ele.

A fim de mostrar, na esteira de Hutcheson, que nossos juízos são desinteressados⁹, que uma disposição humanitária (entendida como uma capacidade simpatética) os orienta, Hume indica que a influência dessa disposição é ainda mais evidente na apreciação que fazemos das virtudes privadas, isto é, no valor que atribuímos àquelas qualidades e disposições de caráter, como a discrição, a cautela, a iniciativa, etc., cuja posse beneficia não ao público ou aos outros, mas ao próprio agente ou aquele que possui a qualidade apreciada. “É ainda mais difícil reduzir especulativamente ao amor de si mesmo o mérito atribuído às virtudes egoístas aqui mencionadas do que os que se atribui às virtudes sociais da justiça e da benevolência” (*id.*, *ibid.*, 199; Hume 10, p. 315). A razão disso

8 Segundo Hutcheson, quando aprovamos uma ação, a aprovamos relativamente à quantidade de bem público, a importância de bem para o todo (*the moment of good to the whole*) que ela promove, ou que pensamos que ela promove (Cf. Hutcheson 12, II, 2, 7).

9 Como nota D. D. Raphael (17): “Francis Hutcheson não é o primeiro filósofo empirista a questionar uma psicologia egoísta, mas ele é provavelmente o primeiro a insistir sobre juízos desinteressados tanto quanto sobre motivos desinteressados”.

está em que o benefício privado que delas retira o agente não é em nenhum sentido partilhado pelo observador que as aprecia, ao passo que das virtudes sociais pode-se dizer que o observador retira algum benefício, enquanto membro da comunidade beneficiada por elas.

O que esse passo da argumentação contra as morais do egoísmo mostra é que, ao contrário de Hutcheson, Hume não está interessado em espelhar as disposições do juízo nas disposições do agir. No lugar disso, ele se vale de uma disjunção entre o ponto de vista do agente e o do observador, para mostrar que ali mesmo onde o princípio da ação pode ser reduzido ao amor de si, o princípio do juízo lhe é mais claramente irreduzível¹⁰. Se a perspectiva do espectador é desinteressada, ela o é não porque reflete o desinteresse das paixões (as quais, de resto, mesmo quando benevolentes, implicam alguma parcialidade), mas porque nos coloca diante de um *outro* ponto de vista que não o próprio e o que concerne às próprias paixões.

Isso quer dizer que a capacidade de julgar de um ponto de vista moral não depende da virtude. Não é porque somos virtuosos que sabemos reconhecer e discriminar as disposições virtuosas, mas, ao contrário, é na medida em que aprendemos a julgar as ações enquanto virtudes e vícios que formamos um critério a partir do qual regular a própria conduta, tornando-a virtuosa, de acordo com esse critério. Esse critério não pode, portanto, ser a própria disposição de ação ao qual ele se aplica. Por essa razão,

10 Um argumento semelhante ao de Hume na letra, mas não no espírito, é utilizado por Hutcheson contra a ideia de que consideramos certas ações boas na medida em que são recompensadas. “Essas ações podem ser de fato vantajosas para o agente; mas essa vantagem não é a minha vantagem e o amor de si não pode nunca recomendar-me ações vantajosas aos outros, ou me fazer gostar do seu autor em virtude dessa consideração” (Hutcheson 12, II, 1, 5, p. 80). Como Hume, Hutcheson está aqui se valendo do fato de que a vantagem do agente não é a vantagem do observador para reforçar a ideia de que o amor de si não está na raiz dos juízos. Contudo, Hutcheson não está de acordo com a ideia, que, ao contrário, quer rebater, de que a vantagem particular do agente (a recompensa) é a razão da aprovação de suas ações ou disposições, como, no entanto, supõe Hume no caso da aprovação das virtudes privadas.

Hume não apenas recusa a assimilação feita por Hutcheson entre o desinteresse do agir e o do julgar, como também a ideia de Adam Smith segundo a qual a virtude consiste na *propriedade* do sentimento.

Como mencionado, segundo Adam Smith, aprovamos uma certa disposição quando nos transportamos para a cena em que ela se forma e, levando em conta o que sentiríamos nas mesmas circunstâncias, consideramos a afeição apropriada ou não, julgando-a com base nisso. Tomar o modo próprio de sentir como medida, como recomenda explicitamente Adam Smith (20, I, 1, 3), só é válido, contudo, para aquele que, num movimento inverso, aprendeu a dimensionar as próprias paixões ao olhar de um espectador, moderando-as e controlando os seus excessos (*id.*, *ibid.*, I, 2). A apreciação da *propriedade* de um sentimento depende, assim, de um duplo esforço: o das pessoas concernidas na cena em ajustar suas paixões ao olhar de um observador e o do observador em colocar-se no lugar das pessoas concernidas. Por meio desse duplo esforço, o que se busca é aquele grau médio dos sentimentos (sua mediocridade) a partir do qual agentes e espectadores, de suas posições diversas, coincidiriam em seus sentimentos, aprendendo a um só tempo a julgar e a agir virtuosamente.

Para Hume, no entanto, o sentimento com base no qual o juízo se forma não coincide com o sentimento com base no qual o agente escolhe a sua ação. O sentimento que enseja o juízo não apenas é o sentimento de um outro, como é reconhecidamente diferente dos sentimentos do agente, ponto que Hume enfatiza quando, após definir a simpatia como uma propensão para receber por comunicação os sentimentos alheios, acrescenta: “por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (Hume 7, p. 316). Como os sentimentos formados por simpatia são por natureza semelhantes aos sentimentos que os causam, ao dizer que os sentimentos comunicados podem ser diferentes e mesmo contrários aos nossos, Hume só pode estar se referindo aos nossos sentimentos enquanto agentes, caso estivéssemos diretamente envolvidos

na cena. O que ele está enfatizando é que os sentimentos formados por simpatia podem ser diversos daqueles que seriam formados se estivéssemos diretamente concernidos na ação.

A essa questão ele volta em três momentos da *Investigação sobre os princípios da moral*, nos quais leva em consideração uma possível objeção ao seu sistema. A objeção consistiria em dizer que, quando nos sensibilizamos diante daquilo que é agradável ou desagradável a um outro, como no caso da simpatia, não fazemos outra coisa senão nos transportar para o lugar do outro e imaginar os sentimentos que teríamos se estivéssemos na sua situação¹¹. Hume recusa esse modelo explicativo da simpatia, por entender que ele não guarda suficientemente a diferença entre a perspectiva do agente e a do observador, e, nessa medida, abre o caminho para a redução dos sentimentos produzidos por simpatia à perspectiva do amor de si¹². E, contra essa redução, observa:

não é concebível como um sentimento ou paixão reais possa jamais brotar de um interesse reconhecidamente imaginário, especialmente quando nosso interesse real continua sendo levado em conta e é frequentemente reconhecido como inteiramente distinto do interesse imaginário,

11 No pano de fundo da discussão está a polêmica definição hobbesiana da piedade: “a tristeza perante desgraça alheia chama-se piedade, e surge do imaginar que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos. Por isso é também chamada compaixão, ou então, na expressão atualmente em voga, sentimento de companheirismo. Assim, por calamidades provocadas por uma grande maldade, os melhores homens são os que sentem menos piedade, e pela mesma calamidade os que sentem menos piedade são os que se consideram menos sujeitos à mesma” (Hobbes 1, p. 41). Ao comentar essa definição, Butler observa que “se realmente houver tal coisa como a ficção ou imaginação de um perigo para nós mesmos a partir da visão da miséria dos outros [...] este seria o mais notável exemplo daquilo que foi afastado de seus [de Hobbes] pensamentos, a saber, de uma mútua simpatia entre os indivíduos de mesma espécie, um sentimento de companheirismo (*fellow-feeling*) comum à humanidade. Com efeito, este não seria o exemplo de uma substituição dos outros por nós mesmos, mas de nós mesmos pelos outros” (Butler 3, p. 361-2). Por meio desse comentário, Butler se contrapõe ao suposto pessimismo de Hobbes, guardando, no entanto, a ideia de que a piedade, a simpatia ou o companheirismo se fundam sobre a nossa capacidade de nos colocarmos na situação do outro, o que será depois retomado por Adam Smith. É precisamente esse esquema que Hume contesta.

12 Essa é uma crítica que Thomas Reid posteriormente endereçará à noção de simpatia de A. Smith (Cf. Broadie 2, p. 163).

e mesmo, algumas vezes, oposto a ele (Hume 9, 176; Hume 10, p. 283).

A observação, reiterada em outros dois momentos da *Investigação* (Hume 9, 191 e 252), é importante por mostrar que a simpatia deve ser compreendida como uma capacidade de sentir o que outro sente, guardadas as diferenças entre os meus sentimentos, se diretamente envolvido na cena, e os meus sentimentos enquanto observador. É essa diferença que a ideia de um “interesse imaginário” não respeita. Hume quer enfatizar, ao contrário, que, quando julgamos por simpatia, julgamos levando em conta um critério – as paixões observadas – que não coincide com o que seriam as nossas paixões se estivéssemos envolvidos na cena, podendo até, por vezes, lhes ser oposto.

Assim, a medida do juízo moral oferecida pela simpatia, tal como Hume a entende, não está naquilo que faríamos se estivéssemos na situação do agente, não está nos nossos próprios sentimentos e nas nossas motivações para o agir, mas no modo como em geral as pessoas demonstram sentir e sofrer as consequências da ação e condutas submetidas à apreciação.

II

Os sentimentos alheios e os efeitos visíveis das ações são, contudo, apenas uma primeira medida dos juízos morais, em cujo processo social de formação e regulação não se encerra. A partir dessa primeira medida, uma outra se forma, a saber, a regra geral do juízo sedimentada na linguagem, no modo regular como aplicamos os termos gerais designando vícios e virtudes a circunstâncias semelhantes.

Que a linguagem tenha uma função capital na regulação dos juízos morais é o que fica evidente no modo como Hume se refere à ela, no início da *Investigação sobre os princípios da moral*, como um auxílio indispensável na tarefa preliminar que ele se propõe a realizar de elaborar um catálogo das qualidades consideradas virtuosas.

A própria natureza da linguagem guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo dessa espécie; e assim como qualquer língua possui um conjunto de palavras que são tomadas em um bom sentido e outras em um sentido oposto, basta a mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem nenhum raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens (Hume 9, 138; Hume 10, p. 231).

O idioma nos guia na identificação das qualidades estimáveis. Isso porque, como Hume dirá em outro momento da *Investigação*, as “noções gerais” (*general notions*) e as “diferenças universais abstratas” (*universal abstract differences*) entre o vício e a virtude – que, segundo Hume, nesse ponto seguidor de Berkeley, não são senão nomes aplicados a uma série de ideias particulares semelhantes (Cf. Hume 7, p. 17) – se oferecem como um “padrão (*standard*) geral e inalterável com base no qual aprovamos e desaprovamos os caracteres e os costumes (*manners*)” (Hume 9, 186). A moralidade, como vimos, consiste num “sistema geral de louvor e censura”. Esse sistema é uma linguagem, um conjunto de noções gerais ou de nomes designando vícios e virtudes, aplicados de maneira regular a situações semelhantes. Dizer que a moralidade consiste numa linguagem não implica dizer que ela consista num conjunto de convenções artificiais e arbitrárias, imposta por hábeis políticos, como quis Mandeville (16). Ao contrário, o fato de haver uma linguagem moral compartilhada (ponto do qual Hume parte na *Investigação*) atesta a existência de um princípio geral, uma causa natural na base de sua formação, que sabemos ser a simpatia. O artifício não pode ser a única causa das distinções morais,

pois se a natureza não nos ajudasse quanto a isso, seria em vão que os políticos falariam em honroso e desonroso, louvável ou condenável. Essas palavras seriam inteiramente ininteligíveis; não estariam vinculadas a nenhuma ideia, como se pertencessem a uma língua completamente desconhecida por nós (Hume 7, p. 500; Hume 8, p. 540-1).

No significado dos seus termos abstratos, a linguagem moral sedimenta formas regulares e gerais do julgar. Cabe então pergun-

tar pelo que torna possível a formação dessa linguagem – pergunta que Mandeville não se fez e que, uma vez feita, conduz à identificação do princípio natural responsável pela sua formação, isto é, da causa (ela mesma geral) dos juízos gerais, que é a simpatia. A simpatia é, assim, o princípio regular de formação de juízos regulares sedimentados no significado dos termos gerais. É por isso que, na *Investigação*, é das significações linguísticas que Hume parte para se perguntar sobre o princípio natural da moral¹³.

Importa frisar o seguinte: uma vez formada essa linguagem, não é mais aos efeitos da simpatia, aos próprios sentimentos, mas à linguagem que consultamos para conduzir o juízo de modo que ele se faça de uma maneira geral, ou, o que dá no mesmo, segundo um princípio geral. Pois a linguagem é mais regular do que os sentimentos produzidos pela simpatia. Enquanto esses sentimentos variam conforme as circunstâncias, na linguagem estão sedimentadas certas formas gerais de julgar, que são gerais precisamente porque resultam da correção das irregularidades da simpatia, ou seja, da desconsideração das circunstâncias particulares que a fazem variar.

Como dissemos, Hume afirma que os termos gerais se oferecem como o *padrão* dos juízos. Aqui, como no ensaio *Do padrão do gosto*, o padrão pode ser entendido como um juízo consagrado ao qual recorreremos para reafirmar uma regra do julgar, precisamente porque ele é um juízo formado segundo uma regra ou um princípio geral. Assim, as distinções morais, sedimentadas no significado dos termos gerais, são padrões na medida em que exibem a regra geral que preside a formação de juízos partilhados. Consultar a linguagem do louvor e da censura é, portanto, consultar

13 Sobre o papel da linguagem em *Uma investigação sobre os princípios da moral*, ver King 14. Ao contrário de King, porém, pensamos que a referência à linguagem está também presente no *Tratado*, ainda que não tenha sido desenvolvida como na *Investigação* e que a perspectiva genética do *Tratado* não é abandonada na *Investigação*. As duas obras se complementam, nesse aspecto, não havendo propriamente uma mudança de perspectiva, algo como uma “virada linguística” do Hume maduro.

indiretamente a simpatia, que é sua causa. Aqui, porém, não se trata mais da minha simpatia, mas da simpatia dos homens em geral, que, nas circunstâncias concretas do convívio social, esteve na base da formação de uma *certa* linguagem moral.

Que a linguagem moral seja uma *certa* linguagem, a linguagem desta ou daquela nação formada em situações concretas nas trocas sociais efetivas, é o que Hume deixa claro no *Diálogo* com que fecha a *Investigação*.

No *Diálogo*, um dos personagens – Palâmedes – descreve ao outro os estranhos costumes de um país denominado Fourli, que ele teria conhecido numa viagem e que, em certo ponto do diálogo, revela-se ser a Grécia antiga. Palâmedes carrega nas diferenças, descrevendo os costumes dos gregos como se fossem o de um povo estranho, de maneira a destacar que aquele mesmo povo, cujos costumes são exaltados por sua civilidade, tem “sobre muitas coisas, particularmente a moral, concepções que são diametralmente opostas às nossas” (Hume 9, 324; Hume 10, p. 415). Com isso, Palâmedes pretende representar “a incerteza de todos os julgamentos relativos aos caracteres e convencer [seu interlocutor] de que a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais” (*id.*, *ibid.*, 333; *id.*, *ibid.*, p. 425).

Essa não é a conclusão final do diálogo. O interlocutor de Palâmedes, o narrador do diálogo, não se vê convencido por esses argumentos, esforçando-se por mostrar que Palâmedes exagera nas diferenças e desconsidera as semelhanças entre os costumes, não percebendo que, enquanto as primeiras são acidentais, as segundas se devem a certos princípios originais e uniformes de louvor e censura. Num ponto essencial, as ideias do mérito não variam: elas são determinadas com base nos efeitos úteis ou agradáveis que produzem¹⁴.

¹⁴ Exceção feita às morais que brotam das “ilusões da superstição religiosa e do entusiasmo filosófico”, mencionadas ao fim do diálogo como a exceção que confirma a regra:

No entanto, apesar de defenderem posições diversas, Palâmedes e o narrador concordam em um ponto: por trás das diferenças dos costumes (que o narrador não pretende negar, mas apenas reduzir a causas acidentais nem por isso inoperantes) está uma diferença nas linguagens morais e nos padrões dos juízos.

Quando lá cheguei – explica Palâmedes –, descobri que tinha de enfrentar uma dupla dificuldade: inicialmente aprender o significado dos termos de sua linguagem, e, em seguida, conhecer o valor (*import*) desses termos e o elogio e a censura a eles associados (Hume 9, 324; Hume 10, p. 415).

O desconhecimento dessa linguagem e dos padrões de juízo que estão sedimentados nela é uma das razões apontadas pelo narrador para os exageros de Palâmedes na representação da estranheza dos costumes em questão:

vossa representação das coisas é falaciosa. Não tendes indulgência para com as maneiras e os costumes das diferentes épocas. [...] Não há costumes tão inocentes ou razoáveis que não possam ser tornados odiosos ou ridículos se medidos por um padrão (*standard*) desconhecido pelas pessoas (*id.*, *ibid.*, 330; *id.*, *ibid.*, p. 422).

Assim, o narrador admite, como Palâmedes, que diferentes nações fazem uso de diferentes padrões para os juízos ou, o que dá no mesmo, que há diferentes linguagens morais. Seu ponto não consiste em afirmar a uniformidade dos padrões, mas dos princípios a partir dos quais diferentes padrões são formados.

Remeter a moral a um princípio comum não implica, portanto, desconsiderar a diversidade dos costumes, das linguagens morais e dos padrões do juízo. Pelo contrário, o conhecimento

“um experimento que é bem-sucedido em meio ao ar não será sempre o mesmo sucesso no vácuo” (*id.*, *ibid.*, 343; *id.*, *ibid.* 10, p. 437-8). Essas morais, porque baseadas em certos dogmas e atitudes extravagantes, não brotam naturalmente do que aparece aos homens agradável em sua convivência.

desses princípios é o que permite compreender a moral dos gregos em sua diversidade, como faz o narrador, ao remeter cada um dos estranhos costumes descritos por Palâmedes às circunstâncias pelas quais eles apareceram como úteis ou agradáveis àqueles que os louvaram. Não há, portanto, um sistema moral universal – o que se entende perfeitamente quando se nota que na base da formação da linguagem moral estão situações simpatéticas concretas. O que é universal não é, portanto, o padrão, a linguagem em si, mas a regra de sua formação, que é a simpatia. A referência a essa regra geral é o que nos permite compreender uma linguagem moral e justificar valores que não os nossos, mas sempre por referência às situações e sentimentos concretos com base nos quais a linguagem foi efetivamente instituída e os valores estabelecidos¹⁵.

Assim, a medida dos juízos oferecida pela linguagem é ainda uma medida muito concreta, tendo em vista que a simpatia responde pela sua formação, operando de maneira sempre circunstanciada. E por mais que seja possível separar em pensamento a simpatia, como causa dos juízos partilhados, dos sentimentos particulares que ela faz brotar e da linguagem particular a que ela dá origem, em sua operação, a simpatia é indissociável dessas circunstâncias que a acompanham e por meio das quais ela opera, produzindo as medidas comuns do julgar.

III

O que gostaríamos de extrair disso tudo, para concluir, é o seguinte: o processo de regulação dos juízos morais é sempre pensado por Hume em referência a um ponto de apoio material exter-

15 Discordamos, assim, de A. Baier (1) quando afirma que a conclusão do diálogo é a de que a diferença dos costumes é apenas aparente e que há padrões imutáveis do juízo. O que se afirma não é a invariabilidade dos padrões, dos quais, pelo contrário, se reconhece a diferença, na medida em que se reconhece a diferença nas linguagens, sendo a linguagem o padrão dos juízos morais. O que se afirma é a uniformidade do princípio a partir dos quais diferentes padrões são formados, em diferentes circunstâncias.

no àquele que julga e, a princípio, não coincidente com os seus próprios sentimentos enquanto agente. Essa referência é, num primeiro momento, o sentimento de um outro e os efeitos visíveis das ações, do ponto de vista de quem apenas as observa, mas não está diretamente envolvido nelas. Num segundo momento, é uma determinada linguagem, concreta, historicamente constituída, na qual se sedimentam regras do julgar. E em cada um desses momentos opera a simpatia, pensada como uma regra de formação de sentimentos, distinta dos sentimentos que ela faz brotar.

Esse modo de pensar a formação do juízo moral a partir de uma medida externa com a qual o sentimento se compara e se regula, sem confundir-se com ela, essa irredutibilidade do sentimento à sua regra, indica uma diferença importante da filosofia moral de Hume com relação às de Shaftesbury e Adam Smith, para os quais, igualmente – e nesse ponto todos se afastam de Hutcheson e do seu *moral sense* –, as trocas sociais efetivas e a remissão ao olhar concreto de um outro desempenham um papel fundamental na formação e regulação dos juízos morais. Para esses autores, no entanto, a despeito de pensarem a formação do juízo por referência às trocas sociais efetivas, esses jogos podem e devem ser de algum modo internalizados na forma de um solilóquio, da conversa interna e contraposição íntima entre as diversas partes do caráter, como para Shaftesbury, ou, como para Smith, na figura de um espectador ideal interno, que julga como deveriam julgar os espectadores reais se de fato fizessem todo aquele exercício de troca de posições pelo qual seus juízos se tornam imparciais. Nos dois casos, a internalização da alteridade tem a função de dar conta da necessidade de criticar e regular as medidas morais efetivamente construídas nos intercâmbios sociais, quando eventualmente elas se afastam da boa medida e se corrompem. Nesses casos, é preciso recuar da sociabilidade, afastar-se dela para encenar internamente o que deveriam ser os intercâmbios sociais com sua diversidade de perspectivas. Ora, é a possibilidade de uma medida interna dessa ordem (a que Hutcheson também

chega pela via da *moral sense*), uma medida que de algum modo independe do próprio processo de formação do juízo e a que se pudesse recorrer para avaliar esse processo, que parece ser interdita por Hume no modo como ele pensa a simpatia e o processo de regulação moral a que ela dá origem.

A medida do juízo é o sentimento alheio e a linguagem, sempre concretos e irredutíveis ao sentimento de quem age e à própria virtude. Sendo assim, não há recuo possível com relação ao juízo, não há boa medida além da efetivamente construída por ele. A filosofia moral de Hume recusa, desse modo, a naturalização ou a idealização da virtude, levando até o limite o desafio de pensar a formação do juízo moral sem pressupô-la. Tudo o que Hume pressupõe é uma disposição para sentir com os outros, mas que, enquanto tal, não é ainda virtude ou disposição para agir bem. A virtude é a disposição afetiva a que chegamos ao fim e ao cabo do processo de formação dos juízos, não uma medida dada a partir da qual esse processo se regula.

Bibliografia

1. BAIER, A. C. “Moral Sentiments, and the Difference They Make”. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 69, 1995.
2. BROADIE, A. “Sympathie and the Impartial Spectator”. In: HAAKONSSSEN, K. (org.). *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
3. BUTLER. “Fifteen Sermons”. In: RAPHAEL, D. D. (ed.). *British Moralists 1650-1800s*, v. 1. Indianápolis: Hachet, 1991.
4. CÍCERO. *Dos deveres*. Trad. de Angélica Chiapeta. São Paulo:

- Martins Fontes, 1999.
5. DAVIE, W. “Hume’s General Point of View”. In: *Hume Studies*, v. XXIV, n. 2, november/1998.
 6. HOBBS. *Leviatã*. Trad. de J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [Col. Os Pensadores].
 7. HUME. *A Treatise on Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
 8. _____. *Tratado da natureza humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial, 2002.
 9. _____. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
 10. _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003.
 11. _____. “Of the Standard of Taste”. In: *Essays Moral, Political and Literary*. Indianápolis: Liberty Fund, 1985.
 12. HUTCHESON. *An Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Londres, 1738 [Lincon-Rembrandt reprint].
 13. _____. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on Moral Sense*. Londres, 1742 [Kessinger reprint].
 14. KING, J. T. The Place of the Language of Morals in Hume’s Second Enquiry. In: _____.; LIVINGSTON, D. (eds.). *Hume, a Re-evaluation*. Nova York: Fordan University Press, 1976.
 15. LIMONGI, M. I. “O fato e a norma do gosto”. In: *Analytica*, v. 10, n. 2, 2006.
 16. MANDEVILLE. “Enquiry Into the Origin of Moral Virtue”. In: RAPHAEL, D. D. (ed.). *British Moralists 1650-1800s*, v. 1. Indianápolis: Hachet, 1991.
 17. RAPHAEL, D. D. “The Impartial Spectator”. In: SKINNER, A. S.; WILSON, T. (ed.). *Essays on Adam Smith*. Oxford:

- Clarendon Press, 1975.
18. SAYRE-MCCORD, G. “On Why Hume’s ‘General Point Of View’ Isn’t Ideal – and Shouldn’t Be”. In: *Social Philosophy & Policy*, v. 11, n. 1, 1994.
 19. SHAFTESBURY. “An Inquiry Concerning Virtue and Merit”. In: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, v. 3. Hildesheim/Nova York: Georg Olms Verlag, 1978.
 20. SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Indianápolis: Liberty Fund, 1984.

