

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

PRISCILA RICARDO DE OLIVEIRA

A FILOSOFIA NO PALCO MUNDANO: A COMUNICABILIDADE DOS AFETOS  
E O CULTIVO DA CIVILIDADE EM SHAFTESBURY E HUME

CURITIBA

2023

PRISCILA RICARDO DE OLIVEIRA

A FILOSOFIA NO PALCO MUNDANO: A COMUNICABILIDADE DOS AFETOS  
E O CULTIVO DA CIVILIDADE EM SHAFTESBURY E HUME

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Política.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA  
2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Oliveira, Priscila Ricardo de

A filosofia no palco mundano : a comunicabilidade dos afetos e o cultivo da civilidade em Shaftesbury e Hume. / Priscila Ricardo de Oliveira. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi.

1. Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de, 1671-1713.

2. Hume, David, -1711-1776. 3. Afeto (Psicologia). 4. Simpatia.

I. Limongi, Maria Isabel de Magalhães Papaterra, 1967-.

II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **PRISCILA RICARDO DE OLIVEIRA** intitulada: **A filosofia no palco mundano: a comunicabilidade dos afetos e o cultivo da civilidade em Shaftesbury e Hume**, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 11 de Agosto de 2023.

Assinatura Eletrônica

31/10/2023 14:12:30.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

07/11/2023 17:01:15.0

FERNAO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Assinatura Eletrônica

10/10/2023 12:25:30.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

21/12/2023 11:04:39.0

MARIA DAS GRACAS DE SOUZA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP)

Assinatura Eletrônica

11/10/2023 10:17:16.0

MARCIO SUZUKI

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (USP))

*Para Fernando, Cecília e Vinicius*

*À memória de Luís Fernandes dos Santos Nascimento*

## AGRADECIMENTOS

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, em especial à Cristina Foroni, Maria Isabel Limongi, Rodrigo Brandão e Vinicius Berlendis de Figueiredo.

Aos membros externos da banca de arguição pela disponibilidade, valiosas sugestões e pela leitura sempre atenta e generosa: Fernão de Oliveira Salles (UFSCar), Maria das Graças de Souza (USP) e Márcio Suzuki (USP). Ao Luís Fernandes dos Santos Nascimento (*in memoriam*), interlocutor e referência central para este trabalho, cuja partida precoce nos deixou consternados.

Aos parceiros dos grupos de pesquisa ao longo desses anos, pela partilha de ideias e projetos. Ao Tiago Gagliano, pela experiência da interdisciplinaridade e pelo gentil apoio ao final desta jornada. À Simone Malucelli, pelo cuidado e delicadeza com questões fundamentais.

Aos amigos e colegas da universidade e de outras paragens, pela torcida de sempre. Na impossibilidade de mencionar a todos, agradeço em especial ao Paulinho Vieira Neto, Michael Genofre e à Caroline Gross, à Queisse Ximene e Claudia Dias, ao Gustavo Jugend, Marcelo Barbosa e à Flávia da Rosa Melo.

Aos meus pais, Elian (*in memoriam*) e Sônia, pela estrutura e confiança.

Por fim (e sobretudo) aos meus amores: Fernando, Cecília e Vinicius, pela alegria espontânea e potência de vida imprescindíveis.

\*\*\*

Este trabalho contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), de 2017 a 2021. O prazo de conclusão foi prorrogado em virtude da pandemia do Covid-19.

Percepção de um voo, geometria de uma trajetória, ciência natural, arte, literatura, ciências humanas, filosofia – e não necessariamente nessa ordem – todos esses sistemas de codificação se tramam, se entrelaçam, todos eles fazem parte ou (quem sabe?) constituem, inventam aquele voo de pomba de um civilizado, de um alfabetizado que vai lendo sem querer, sabendo sem saber, soletrando já contra a vontade: mas será que essa “vontade”, aqui, já não está “querendo” suas devidas aspas?

Rubens Rodrigues Torres Filho,  
*A virtus dormitiva de Kant (Rondó sobre a Tautologia Transcendental)*

## RESUMO

A busca por alternativas razoáveis ao combate dos excessos causados pelas paixões violentas – responsáveis pelo adoecimento do corpo social – foi tarefa política comum, senão central, a diversos autores do Século das Luzes, em especial a Anthony Ashley Cooper, 3º Conde de Shaftesbury e David Hume. Essa razoabilidade, no entanto, deixou de ser pensada enquanto uma espécie de abstração instrumental e passou a ser tomada, tanto para Shaftesbury quanto para Hume, em termos afetivos. Por esse motivo, toda uma dimensão da vida comum adquiriu, para esses autores, dignidade filosófica, ao mesmo tempo em que o convívio social se revelou como lugar privilegiado ao refinamento dos juízos. Não obstante, embora ambos divirjam quanto às peculiaridades de um método próprio ao necessário equilíbrio dos afetos, não deixam de concordar que este passa pelo cultivo de certo decoro, necessário ao exercício pleno das liberdades. Referido cultivo é promovido, por sua vez, por uma educação que estimula o diálogo ou a comunicabilidade entre as diversas inclinações ou afetos humanos, no lugar de pretender eliminá-los. Nesse cenário, Hume resgata do pensamento shaftesburiano a ideia da formação histórico-social de um senso de civilidade, análogo a um afeto reflexivo, capaz de autorregulação, para pensar o aporte natural das virtudes sociais. Contudo, ao pensar a virtude social que organiza, primordialmente, a sociedade política (a justiça) como uma *virtude artificial*, Hume nega a passagem espontânea entre os resultados da boa educação dos afetos para a boa formação dos governos, entendendo antes que no espaço dessa passagem há contingências. A convenção, então, faz-se necessária para regradar a insegurança resultante desse cenário, instaurar e comprometer os homens para com o bem comum (relacionado à ideia de coisa pública), a despeito de seus interesses mais imediatos e de suas liberdades pessoais originárias. A *simpatia* ou o *moral sense* humano precisará ser alargado, para que o senso de civilidade possa ser apurado, formado e reconhecido, ao longo da história, como fundamento moral da vida política, como outrora propunha Shaftesbury.

**Palavras-chave:** afetos; civilidade; simpatia; Shaftesbury; Hume.

## ABSTRACT

The quest for reasonable alternatives to combat the excesses caused by violent passions – responsible for the malaise of the social body – was a common, if not central, political task for various authors of the Enlightenment, especially Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, and David Hume. This reasonableness, however, ceased to be conceived as a kind of instrumental abstraction and came to be understood, both by Shaftesbury and Hume, in affective terms. For this reason, an entire dimension of common life acquires, for these authors, philosophical dignity, while social interaction emerges as a privileged site for refining judgments. Nevertheless, although they differ on the peculiarities of a method suited to the necessary balance of affects, they agree that this involves cultivating a certain decorum, essential for the full exercise of liberties. This cultivation is, in turn, promoted by an education that encourages dialogue or communicability among the various inclinations or human affects, rather than seeking to eliminate them. In this scenario, Hume retrieves from Shaftesbury's thought the idea of the historical-social formation of a sense of civility, analogous to a reflective affect capable of self-regulation, to consider the natural contribution of social virtues. However, in thinking of the social virtue that primarily organizes political society (justice) as an artificial virtue, Hume denies the spontaneous transition from the results of the good education of affects to the proper formation of governments, understanding that there are contingencies in this transition space. Convention, then, becomes necessary to regulate the insecurity resulting from this scenario, to establish and commit men to the common good (related to the idea of the public thing), despite their more immediate interests and original personal liberties. Humian sympathy or moral sense will need to be expanded so that the sense of civility can be refined, formed, and recognized throughout history as the moral foundation of political life, as Shaftesbury once proposed.

**Keywords:** Affections; Civility; Sympathy; Shaftesbury; Hume.

## RÉSUMÉ

La recherche d'alternatives raisonnables pour lutter contre les excès causés par les passions violentes - responsables de la maladie du corps social - a été une tâche politique commune, sinon centrale, pour plusieurs auteurs du Siècle des Lumières, en particulier Anthony Ashley Cooper, 3e comte de Shaftesbury, et David Hume. Cependant, cette rationalité a cessé d'être pensée comme une sorte d'abstraction instrumentale et a commencé à être considérée, à la fois par Shaftesbury et Hume, en termes affectifs. Pour ces auteurs, toute une dimension de la vie quotidienne acquiert une dignité philosophique, tandis que la vie sociale se révèle être le lieu privilégié du raffinement des jugements. Néanmoins, bien qu'ils divergent sur les particularités d'une méthode propre à l'équilibre nécessaire des affects, ils conviennent que cela passe par le culte d'un certain décorum, nécessaire à l'exercice complet des libertés. Ce culte est promu, à son tour, par une éducation qui encourage le dialogue ou la communicabilité entre les différentes inclinations ou affects humains, plutôt que de chercher à les éliminer. Dans ce contexte, Hume reprend de la pensée shaftesburienne l'idée de la formation historico-sociale d'un sens de la civilité, analogue à un affect réflexif, capable d'auto-régulation, afin de réfléchir à la contribution naturelle des vertus sociales. Cependant, en considérant la vertu sociale qui organise principalement la société politique (la justice) comme une vertu artificielle, Hume nie le passage spontané entre les résultats de la bonne éducation des affects et la bonne formation des gouvernements, comprenant plutôt qu'il y a des contingences dans cet espace de passage. La convention devient alors nécessaire pour réguler l'insécurité résultant de cette situation, instaurer et engager les hommes envers le bien commun (lié à l'idée de chose publique), en dépit de leurs intérêts immédiats et de leurs libertés personnelles originelles. La sympathie ou le sens moral humien doit être élargi afin que le sens de la civilité puisse être affiné, formé et reconnu tout au long de l'histoire comme fondement moral de la vie politique, comme le proposait autrefois Shaftesbury.

**Mots-clés:** affects; civilité; sympathie; Shaftesbury; Hume.

## LISTA DE ABREVIATURAS E NOTAS DE EDIÇÃO

Os principais textos de Shaftesbury foram reunidos, revisados pelo próprio autor e publicados, originalmente, na obra *Characteristiks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), doravante “*Características*”, em três volumes:

### Vol. 1:

- Treatise I. *A Letter concerning Enthusiasm, to My Lord Sommers*
- Treatise II. *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, in a Letter to a Friend*
- Treatise III. *Soliloquy: or advice to an author*

### Vol. 2:

- Treatise IV. *An Inquiry concerning virtue or merit*
- Treatise V. *The Moralists, a Philosophical Rhapsody, being a Recital of certain Conversations on Natural and Moral Subjects*

### Vol. 3:

- Treatise VI. *Miscellaneous Reflections, etc*
- Treatise VII. *A Notion of the Historical Draught or Tablature of the Judgment of Hercules with a Letter Concerning Design*

Para os textos de **Shaftesbury** presentes nas *Características*, as referências correspondem à edição da Liberty Fund. (2001), realizada a partir do texto completo do autor, com ilustrações e frontispícios, de 1732/1737<sup>1</sup>. Como cada tratado possui uma

---

<sup>1</sup> Cujá versão eletrônica de livre acesso pode ser consultada no sítio eletrônico da Liberty Fund., em: <https://oll.libertyfund.org/title/shaftesbury-characteristicks-of-men-manners-opinions-times-3-vols>.

subdivisão interna diferente, optei por indicar apenas a abreviatura do título, seguido de parágrafo e paginação correspondente, em benefício da clareza.

A indicação da tradução, quando houver, segue ao fim, mantendo a paginação do original. Quando não indicada, é livre. Para os demais textos utilizados – *Pathologia: a Theory of the Passions* e *Askêmata* – as indicações de título, página e tradução serão realizadas em rodapé, com abreviação simples.

**As abreviaturas seguem o seguinte padrão (rodapé/ corpo do texto):**

*Char.* – *Características*

*Ent.* – *Carta sobre o Entusiasmo*

*Ask.* – *Exercícios*

*Inq.* – *Investigação sobre a Virtude*

*Misc.* – *Miscelâneas*

*Mor.* – *Os Moralistas*

*Pat.* – *Patologia*

*SC.* – *Ensaio sobre o Humor*

*Sol.* – *Solilóquio*

Para as principais obras de **David Hume** utilizadas, as referências correspondem, respectivamente, às seguintes edições e abreviaturas:

- *A Treatise of Human Nature* – edição crítica editada por David Fate Norton e Mary J. Norton (Oxford University Press, 2007), com a indicação do título, livro, parte, seção, parágrafo e paginação correspondente. A tradução utilizada é de Débora Danowski (Editora UNESP, 2009);
- *An Enquiry Concerning Human Understanding* – edição crítica de Tom. L. Beauchamp (Oxford University Press, 1999), com a indicação de seção, parágrafo e página. A tradução utilizada é de José Oscar de Almeida Marques (Editora UNESP, 2004);

- *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* – segunda edição editada por L. A. Selby-Bigge (Oxford at the Clarendon Press, 1902). A tradução utilizada é de José Oscar de Almeida Marques (Editora UNESP, 2004).
- *Essays Moral, Political, and Literary* – edição revisada da Liberty Fund., de 1987, editada por Eugene F. Miller a partir das variantes da edição de 1889 (T. H. Green e T. H. Grose). As traduções utilizadas são de Márcio Suzuki e Pedro Pimenta (Iluminuras) e Luciano Trigo (Liberty Fund.).
- *History of England – from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688 in six volumes.* – baseada na edição de 1778, com correções e melhorias do autor, editada pela Liberty Fund. (1983). A tradução utilizada, parcial, é de Pedro Paulo Garrido Pimenta.

**As abreviaturas seguem o seguinte padrão (rodapé/ corpo do texto):**

*THN.* – *Tratado*

*EHU.* – *Primeira Investigação ou Investigação sobre o Entendimento*

*EPM.* – *Segunda Investigação ou Investigação sobre a Moral*

*ES.* – *Ensaio* (seguido da indicação numérica)

*HE.* – *História da Inglaterra*

Para os autores clássicos, sigo as notações estabelecidas (*p.e.* **Aristóteles**, numeração de Bekker; **Platão**, cf. edição de Henri Estienne, indicando parágrafo, página e tradução para o português, quando houver).

As indicações remetem à paginação dos originais, ainda que traduzidas. Todas as traduções, quando não indicadas, são livres. As notas de rodapé indicam as obras consultadas de maneira abreviada (sobrenomes e títulos). Havendo coincidência de sobrenome, diferencio indicando o ano de edição entre parênteses. As referências completas constam ao final, de acordo com a notação da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e do Manual de Normalização da UFPR.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>2. O SISTEMA DOS AFETOS EM SHAFTESBURY</b> .....	13
2.1 O CARÁTER SOCIAL DOS AFETOS.....	27
2.2 DA VIRTUDE MORAL E POSSIBILIDADE DO VÍCIO .....	42
2.3 AFETO REFLEXIVO E MEDICINA DA ALMA.....	49
<b>3. O SISTEMA DAS PAIXÕES EM HUME</b> .....	66
3.1 SIMPATIA, VIRTUDE E LINGUAGEM MORAL .....	74
3.2 DA ARTE DE GOVERNAR À CIÊNCIA DO GOVERNO .....	102
3.3 HUME, LEITOR CRÍTICO DE SHAFTESBURY .....	121
<b>4. O CULTIVO DA CIVILIDADE EM SHAFTESBURY E HUME</b> .....	130
4.1 CIVILIZAÇÃO, POLIDEZ E REFINAMENTO.....	149
4.2 O GOVERNO DE SI E A SOCIABILIDADE .....	162
4.3 UM DESIDERATO REPUBLICANO .....	187
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	193
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	200
<b>ANEXO 1 – FRONTISPÍCIO</b> .....	215

## 1. INTRODUÇÃO

A arquitetura e o cuidado em se preservar um ambiente social saudável, pautado pela liberdade e pela tolerância, mobilizou diversas vozes do Século das Luzes, dentre as quais as de Anthony Ashley-Cooper, 3º Conde de Shaftesbury (Londres, 1671-1713) e David Hume (Edimburgo, 1711-1776), promovendo questionamentos que se estenderam, resguardadas suas peculiaridades, até o tempo presente. A tarefa – cuja natureza requer um compromisso permanente de seus agentes –, permanece longe de alcançar respostas satisfatórias, ainda mais quando se observa a atual condução política das grandes nações e as crises institucionais vivenciadas, sobretudo, pelos países de herança colonial (as “jovens democracias”), com a ascensão e fortalecimento de líderes populistas ou autocratas e o aparente declínio de um sentido geral de *interesse comum* – noção sempre em disputa.

É possível pensar essa disputa (em torno da noção de interesse comum) a partir de campos discerníveis, segundo a proposta humiana, mas também comunicáveis: da moral e da política, ou ainda da sociedade civil e de suas instituições jurídicas. Desse modo, a passagem de uma linguagem de valores – ou uma *linguagem moral* –, gestada na sociedade, não se traduz, espontânea e necessariamente, em uma *linguagem dos deveres* (tampouco em uma linguagem do poder), constituída mediante artifícios legais que apontariam para um interesse ou bem comum. Contudo, como afirmaria Shaftesbury, a linguagem dos deveres não é impermeável aos afetos que perpassam a sociedade e que fomentam o aprimoramento da linguagem moral. Para elaborar, portanto, possíveis respostas aos anseios da sociedade – seja pela sociabilidade, ou na esfera das instituições político-jurídicas (envolvendo a questão da liberdade e da tolerância, mencionadas de início) –, seria preciso compreender as nuances e os limites

das respectivas linguagens (moral, política e institucional), o modo como se entrecruzam (se, de fato, são discerníveis) e a comunicabilidade dos afetos que estaria na base da constituição ou formação de um possível sentido (de interesse) comum. Esse último aspecto – da comunicação dos afetos (e, por consequência, das linguagens) – perfaz o foco da presente pesquisa e o principal ponto de convergência, como procurarei demonstrar, entre as elaborações de Hume e de Shaftesbury sobre a relação entre a moral e a política (ou entre o social e o institucional).

Nada obstante, é válido mencionar – de uma perspectiva mais ampla – que recentes estudos decoloniais<sup>2</sup> apontam para o comprometimento político da própria ideia de *comum* forjada na modernidade, impondo ao intérprete contemporâneo um olhar crítico sobre referido conceito, ainda que este constitua parte dos alicerces da própria sociedade ocidental. Afinal, como sustentar que a modernidade teria se organizado em torno dos valores “comuns” da liberdade e da tolerância – para não falar da igualdade – quando as próprias nações nas quais estes teriam sido gestados construíram seu capital econômico e social sobre os ombros de povos subjugados? E

---

<sup>2</sup> Já no início do século XX o antropólogo Claude Lévi-Strauss propunha, no lugar de um sentido único e racional, umbilicalmente vinculado a uma certa ideia de progresso eurocentrista e cujas bases mobilizam dicotomias radicais entre natureza e cultura, bárbaros e selvagens, a investigação direcionada às “invariantes”, entendidas como espécies de estruturas comuns às mais diversas sociedades, mas que não possuem o condão de mitigar conflitos ou abstrair a diversidade dos povos. As invariantes não se reduziram ao “comum”, por assim dizer. Nesse sentido, vale conferir o trabalho de ZANOTELLI, Claudio Luiz. *A Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss e suas reverberações geográficas*. **Confins** [Em ligne], 28, Out. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/confins.11168> Acesso em 01 dez. 2022. Outro contraponto interessante à ideia de “comum”, derivada da tradição das escolas filosóficas europeias, é encontrado nos estudos sobre os povos ameríndios. Nessa direção, Orlando Calheiros ilustra, a partir da ideia levi-straussiana de “boa distância”, um desenho bastante peculiar da construção de sentidos nos povos Aikewara. Cf. CALHEIROS, Orlando. *Aikewara – Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2014. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/825025.pdf>. Acesso em 01 dez. 2022.

que sentido de comunidade poderia haver, como questionava Shaftesbury, entre tiranos e submissos?<sup>3</sup>

Há quem atribua a tais fenômenos – tanto do desenvolvimento da sociedade civil sob as bases da dominação colonial, quanto do avanço do autoritarismo – explicações pautadas em um modelo de “psicologia social” (como uma espécie de negação ou superação do que se toma como um positivismo exacerbado), ou em uma forma de sequestro afetivo da política (como se o domínio do político prescindisse da interferência do *sensível*): fala-se muito em “tempos de ódio”, “mobilização dos afetos”, “*pathos* social” em materiais que circulam desde o nicho acadêmico, passando pelos veículos midiáticos até as redes sociais – instância que embaralha e transmuta os conceitos, por vezes (e muito) a serviço de interesses de grupos privados –, a despeito de qualquer rigor e com total despreendimento. E, muito embora o trânsito de ideias seja salutar e desejável, é oportuno prevenir certos e possíveis anacronismos, bem como delimitar o recorte e alcance da presente pesquisa.

Minha proposta parte, portanto, de duas premissas: a primeira, relativa à existência de linguagens discerníveis (Hume), ainda que por artifício retórico, mas sobretudo *comunicáveis* (moral, política e jurídica). Procurarei demonstrar as nuances entre os autores no que diz respeito a essa suposta distinção, bem como uma de suas implicações (qual seja, da relação ou passagem do social ao institucional). A segunda, e sobre a qual a pesquisa irá se debruçar mais detidamente, trata da comunicabilidade dos afetos que perpassam a sociedade e suas instituições, estando na base não apenas dos juízos valorativos [do indivíduo], mas igualmente de toda deliberação e da formação dos caracteres públicos. Meu interesse é sugerir que o modo como Hume pensou esse intercâmbio de paixões na vida comum seria fruto de uma leitura crítica

---

<sup>3</sup> Cf. SHAFTESBURY, SC, § 105, p. 67.

do sistema de afetos<sup>4</sup> (*affections*) proposto por Shaftesbury, e que estaria no cerne do modo peculiar como os autores pensaram a passagem do social ao político ou institucional.

Importa, ademais, sublinhar que noções centrais mobilizadas pelos autores sofreram, naturalmente, profundas mudanças ao longo dos tempos: civilidade, razão, opinião e senso comum, termos centrais para a pesquisa, assumiam na Ilustração britânica um contorno que pouco se assemelha ao modo como passaram a ser tomadas na contemporaneidade, seja pelo leitor especialista, seja pelo leigo. Isso se deve, em parte, à preponderância de certa narrativa, “pós-iluminista”, com fortes implicações políticas, bem como ao surgimento da psicanálise<sup>5</sup> e outras escolas filosóficas que ressignificaram os conceitos e o próprio sujeito do conhecimento ao seu modo, cristalizando um sentido diverso ao da modernidade (que já não era unívoco), como resposta – ou em compasso – às transformações político-sociais do ocidente.

No que concerne a determinadas narrativas que chamarei de pós-iluministas, verifica-se o retorno da relativização de valores comuns forjados no século XVIII, valores esses que, muito embora possuam uma história pregressa, naquele momento foram constituídos como parte de uma resposta civil e institucional a um período de obscuridade, intolerância e abusos das mais variadas naturezas (embora esse conjunto de valores comuns nunca tenha, de fato, alçado um tom unívoco de ressonância – exceto, talvez, quando traduzido em norma jurídica). Ademais, dois esclarecimentos se

---

<sup>4</sup> Opto por seguir a tradução das *affections* por afetos (e não afecções), conforme indicação do professor Márcio Suzuki, da Universidade de São Paulo. Explicação adiante.

<sup>5</sup> Entendo que o desenvolvimento da noção freudiana de “inconsciente” opera uma mudança radical e paradigmática nos processos de constituição das subjetividades, de modo que é preciso sempre ter em mente, ao lidarmos com autores como Hume e Shaftesbury, que qualquer opacidade assinalada em seus escritos em relação aos processos mentais (ou da imaginação) não se confundem (ou não podem ser traduzidos) nos termos daquela opacidade do inconsciente para o sujeito contemporâneo. A meu ver, essa diferença é significativa, igualmente, para a consideração da comunicabilidade dos afetos e dos processos empáticos/simpáticos entre o *self* (si-mesmo) e o *outro*.

fazem necessários: primeiro, digo “forjados” apenas para sublinhar a elaboração e fortalecimento peculiar de determinadas noções no Século das Luzes, sem deixar, no entanto, de considerar que elas possuem um caráter histórico, como bem assinala Tzvetan Todorov: segundo ele, o que seria próprio das *Lumières* é justamente o modo particular de internalizar e articular ideias e opiniões em conflito nos períodos anteriores.<sup>6</sup> Em segundo lugar, digo “retorno” porque, em parte, essa relativização ocorreu também à época de Shaftesbury e Hume, ainda que em outra chave: é o que se depreende da leitura de autores como Thomas Hobbes (Inglaterra, 1588-1679) e Bernard Mandeville (Holanda, 1670-1733), para os quais os valores morais estão muito mais relacionados a um certo uso retórico, do que incrustados na natureza das coisas. Vejamos o que diz o holandês<sup>7</sup>:

[...] é evidente que os primeiros rudimentos da moral, encetados por hábeis políticos com vista a tornar os homens úteis, bem como dóceis, uns aos outros, foram especialmente tramados para atender à ambição daqueles que poderiam colher o benefício da vasta maioria e governá-la com maior facilidade e segurança. Uma vez firmada essa fundação política, era impossível que o homem permanecesse por muito tempo incivilizado.<sup>8</sup>

É possível destacar, da leitura de Mandeville, a tese de que a civilização e os valores morais que a sustentam encontraria sua gênese, na verdade, no desejo de dominação – econômica e política – de alguns poucos homens sobre uma maioria. Esse argumento perdurou (claro que não sem inúmeras ressalvas) e, certo modo, fez-se presente nas atuais críticas ao caráter pretensamente universal do mote do Esclarecimento, que colocaria o homem no centro de um sistema sobre o qual sua razão

---

<sup>6</sup> TODOROV, T. **O Espírito das Luzes**. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Ed. Barcarolla, 2008, pp. 13-14.

<sup>7</sup> Como se sabe, Mandeville traz como interlocutor Shaftesbury em seus escritos, muito embora o 3º Conde tenha falecido antes de tomar conhecimento das elaborações do holandês.

<sup>8</sup> MANDEVILLE, B. *Uma Investigação sobre a Origem da Virtude Moral* In: **A Fábula das Abelhas**. Trad. Bruno Costa Simões, § 47, p. 56. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

operaria, infalivelmente. Por sua pretensa racionalidade, viu-se também, ao longo dos séculos, a perpetuação de atrocidades contra aqueles desprovidos de posses, propriedades e/ou certa posição na sociedade, bem como a resistência aos movimentos que apontavam para tais problemas – incluindo aí o campo epistemológico. Malgrado a crítica contemporânea ao caráter nem sempre inclusivo e até mesmo discriminatório presente na letra de muitos autores do século das Luzes, parece-me preocupante, no entanto, pensar as possibilidades de constituição de um novo conjunto de valores partilhados mais abrangente – o que está sempre presente enquanto objeto de disputa sociopolítica –, deixando de lado justamente algo que contribuiu significativamente para a promoção do próprio debate em tempos contemporâneos, e que participa do modo como o ocidente entende e percebe a si mesmo. Quero afirmar, com isso, que a liberdade de crítica aos limites das Luzes (seja aos seus autores exponenciais, seja aquela dirigida a uma certa generalidade abstrata, frequentemente atribuída ao que se entende como “projeto iluminista”) é em parte conquista, justamente, do projeto de múltiplas vozes e perspectivas levado a cabo naquele período, por inúmeros pensadores e pensadoras<sup>9</sup>, contra toda forma de obscurantismo e silenciamento, ainda que notadamente limitado.

---

<sup>9</sup> Sobre invisibilidade do trabalho intelectual feminino no século XVIII (fomentado, por exemplo, pela necessidade de que as publicações das autoras fossem anônimas ou mediadas pelo uso de pseudônimos), a presença significativa e relevante das mulheres nos ambientes letrados, de intercâmbio acadêmico e social – ainda que não traduzida em números expressivos –, foi um fato notório. Isso, é claro, a despeito da estrutura notadamente patriarcal e do recorte de classe da sociedade europeia setecentista, que dificultava a extensão dessa participação às mulheres das camadas menos abastadas sem, no entanto, aniquilá-la por completo. A esse respeito, vale conferir o artigo de GOMES, *Mulheres, sociedade e iluminismo: o surgimento de uma filosofia profeminista na Inglaterra do século XVIII*, **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 18 n. 29, jul./dez. 2011, em especial o caso de Mary Astell. É sabido, além disso, que o lugar e o papel desempenhado pelas mulheres letradas – cujo letramento, por sinal, geralmente ocorria fora da educação formal – foi tematizado por diversos autores do cânone, como Locke, Voltaire e Condorcet, cujos posicionamentos afrontavam, de certo modo, a desigualdade imposta às mulheres, enquanto autores como Rousseau, Adam Smith e Kant reproduziram, a seu modo, a estrutura que relegava um

Nesse sentido, Luís Fernandes Nascimento – pioneiro nos estudos sobre Shaftesbury no Brasil – havia ressaltado o projeto de esclarecimento proposto por Kant, partindo de uma compreensão de verdade em nada engessada e que, ao mesmo tempo, busca escapar tanto da obscuridade quanto dos relativismos em voga. Esse modo de se pensar a “verdade” – noção escorregadia e avessa a determinações muito estreitas, mas que está sempre no horizonte do pensamento filosófico – já se fazia presente em Shaftesbury: trata-se de um sentido que comporta a diversidade das perspectivas, e que está relacionado à tarefa de emancipação humana, de tal modo que seu comprometimento ético (e político) condiciona as possibilidades de distinção entre luzes e seu avesso, verdade e erro:

[...] para que o próprio processo de esclarecimento ou saída da menoridade se dê, seria preciso pensar que as Luzes, como se diz em português ou em francês – *les Lumières* – são sempre plurais, que não poderia haver uma única e absoluta luz singular que se sobreporia a todas as demais. **Toda difusão, comunicação ou transmissão de conhecimento dependeria de uma noção de verdade que precisa ser irisada, que se mostra como uma diversidade multicolorida de tons e intensidades, de claros e escuros, sem os quais os diálogos, os diferentes pontos de vista e posições estariam fadados ao fracasso.** Nesse sentido, todo o medo do escuro se dissipa quando se percebe que do outro lado

---

papel inferior, do ponto de vista intelectual, às mulheres. Destacam-se, no período, pensadoras como Émilie du Châtelet (Paris, 1706-1749), Catharine Macaulay (Reino Unido, 1731-1791), Olympe de Gouges (Montauban, 1748-1793), Mary Wollstonecraft (Londres, 1759-1797) e Madame de Staël (Paris, 1766-1817) – já na virada do século, para ilustrar o cenário. É importante destacar também Damaris Cudworth Masham (Cambridge, 1659-1708), que teria sido uma das responsáveis pela maior aproximação de Shaftesbury com o neoplatonismo de Cambridge após John Locke, seu amigo e preceptor do jovem Shaftesbury, tê-los apresentado. Cf. PROJECT VOX TEAM. (2019). Damaris Cudworth Masham, Lady Masham. *Project Vox*. Duke University Libraries. Disponível em: <https://projectvox.org/masham-1659-1708/>. Acesso em 22 jan. 2023. Sobre Lady Masham, vale conferir também o verbete elaborado pelas pesquisadoras brasileiras prof<sup>a</sup> Dra. Tessa Moura Lacerda e prof<sup>a</sup> Dra. Vivianne de Castilho Moreira, disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/damaris-cudworth-masham/>. Acesso em 22 jan. 2023. Há, ainda, um artigo de LACERDA, *Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna* In **Seiscentos**, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, 2021, pp. 40-58. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/article/view/47929>. Acesso em 22 jan. 2023.

da luz que vemos não há uma escuridão total, mas apenas outra intensidade, cor ou tonalidade de luz com a qual poderemos entrar em contato<sup>10</sup>.

Uma tentativa, portanto, em pensar essas questões da perspectiva acadêmica é realizada aqui através da mobilização de três leituras brasileiras consolidadas das obras de Shaftesbury e Hume, reconhecendo nestas a presença de elaborações originais e que possuem a vantagem de permitir ao pesquisador brasileiro, interlocutor central deste trabalho, uma porta de entrada privilegiada ao conjunto da obra dos autores estudados, em língua portuguesa. Acompanhar as pesquisas nacionais permite, ainda, vislumbrar o alcance e sentido que a formação das noções de *civilidade* e *comum* (ainda que forjadas até então do ponto de vista eurocêntrico), poderiam suscitar, desde uma perspectiva local. Caso assista alguma razão aos autores estudados (segundo minha aposta), no sentido de que os afetos que perpassam e constituem o próprio tecido social sejam, de fato, fundamentais para a formação do modo como o sujeito introjeta uma determinada compreensão de mundo, da realidade e de si mesmo (e da própria história), a proposta possuiria, ainda, a peculiar vantagem de apontar para uma linguagem comum que se forma a partir da nossa interpretação afetiva da história da filosofia no ocidente.

Acompanho, em *A Forma e o Sentimento do Mundo*<sup>11</sup>, a premissa de que a filosofia de David Hume só pode ser bem compreendida se contextualizada não apenas em seu tempo, mas em referência àqueles autores que lhe serviram de fonte de estudo e pesquisa, com os quais estabeleceu alguma interlocução. Essa parece ser a sugestão de Márcio Suzuki ao iluminar a filosofia de Hutcheson<sup>12</sup> (Irlanda do Norte, 1694-1746)

---

<sup>10</sup> NASCIMENTO, L. F. S. *O século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant*. **Discurso**, v. 1, n. 44, 2014, p. 216. Grifos nossos.

<sup>11</sup> SUZUKI, M. **A Forma e o Sentimento do Mundo**: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII. São Paulo: Editora 34, 2014.

<sup>12</sup> SUZUKI, *op. cit.*, p. 07.

como aquela que reuniria os elementos centrais de uma transformação no modo de se entender o sentido mesmo do fazer filosófico. Minha proposta é recuar ainda mais um passo e localizar em Shaftesbury o momento decisivo de elaboração de certas noções a partir das quais Hume, seu leitor, irá descrever, posteriormente e a seu modo, a atividade filosófica – como uma atividade prática relacionada não apenas aos assuntos “graves”, mas aos prazeres e questões afeitas ao cotidiano, ou à vida comum. Isso porque se Hutcheson logra em sua vantagem, como bem aponta Suzuki, a “*proposta inusitada de combinar cálculo com sentimento*”<sup>13</sup>, Shaftesbury, por sua vez, teria dado um passo em direção à crítica que se desenvolve na/pela própria sociabilidade enquanto a forma bem-acabada da reflexão filosófica. Ou, ainda, como uma tarefa em constante processo de atualização, na história dos homens, de suas maneiras e tempos, relacionada ao processo de formação e refinamento de um senso de civilidade. Esse sentido de civilidade será, por sua vez, como procurarei demonstrar, indispensável ao bom arranjo não apenas das relações na esfera civil, como também das próprias instituições político-jurídicas.

Busco, em *A Linguagem das Formas*<sup>14</sup>, elementos que auxiliem a afastar a corriqueira redução da proposta shaftesburiana ao rótulo do naturalismo (ou mesmo de um “sentimentalismo ingênuo”), comprando a sugestão de Pedro Pimenta de se tomar, se for o caso, o suposto “naturalismo” do autor como do tipo “idealista”. Segundo essa aposta, o bem comum (enquanto finalidade) ou a própria virtude se

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 08: Suzuki afirma, sobre Hutcheson: “Recusando a lógica do interesse egoísta, seu cálculo moral representou, assim, o passo decisivo para a consolidação *de outra forma de fazer filosofia e entender as atividades humanas em geral*. (...) não se trata de mera coincidência que Hutcheson, Hume e Adam Smith, os autores que deram origem à economia política clássica (com o valor da mercadoria determinado pelo *tempo de trabalho* necessário para produzi-la), foram também os que estabeleceram parâmetros para a compreensão do significado das atividades lúdicas, sem finalidade imediata, como a arte, o pensamento e as formas de se distrair em geral”. Grifos do autor.

<sup>14</sup> PIMENTA, P. P. **A Linguagem das Formas: Natureza e Arte em Shaftesbury**. São Paulo: Alameda, 2007.

realizariam apenas ao final do processo ou da atividade de cultivo realizada pela espécie humana – notadamente sociável e inventiva. Pedro Pimenta enfatiza, com isso, a indissociabilidade entre os domínios da ética e da estética<sup>15</sup> – esta última que se forja enquanto disciplina filosófica *a partir de Shaftesbury*<sup>16</sup> –, ressaltando o caráter criativo da natureza humana, cuja racionalidade espelharia o mais alto grau de inteligência na escala dos seres. Procuo articular esse pressuposto à tarefa de formação do *caráter* como atividade filosófica maior, anunciada por Luís Nascimento, em *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*<sup>17</sup>. Pretendo salientar, com isso, que a tarefa de formação do *self* (da identidade, ou do “si mesmo”) está a serviço da formação do próprio *cidadão*, cujo exemplar seria uma espécie de mimesis do caráter socrático, o que denota a contradição da modernidade: ainda que se reconheça o movimento<sup>18</sup> como regra maior da natureza – ao modo dos ciclos ou deflagrações do cosmos estoico –, ainda assim o modelo antigo de simplicidade permanece válido, a serviço da *emulação*.<sup>19</sup>

Que Hume tenha sido leitor atento de Shaftesbury é incontroverso – ele mesmo faz referência ao jovem *whig* em passagens pontuais, referindo-se às suas elaborações sobre a moral como elegantes e dignas de nota. Entretanto, encontrar em seus escritos

---

<sup>15</sup> Nesse sentido, cf. também o comentário de CASSIRER, **A Filosofia do Iluminismo**, Trad. A. Campos. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

<sup>16</sup> No sentido proposto por Cassirer, quando afirma que coube à “doutrina” de Shaftesbury “a tarefa de fundar a primeira *filosofia* verdadeiramente completa e autônoma da beleza”. Cf. CASSIRER, *op. cit.*, p. 411. Grifo nosso.

<sup>17</sup> NASCIMENTO, L. F. S. **Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno**. São Paulo: Alameda, 2012.

<sup>18</sup> Seria interessante, em momento oportuno, ponderar a relação da compreensão do TODO, por Shaftesbury, como um cosmos estoico – e, portanto, sujeito à deflagração ou ciclos de nascimento/destruição infinitos –, com a noção de transformação/mudança que pareceria interdita de acordo com essa tradição.

<sup>19</sup> Sobre o diálogo como gênero da imitação, cf. PIMENTA, P. P. G. **A “Linguagem das Formas”**. Ensaio sobre o Estatuto do Belo na Filosofia de Shaftesbury. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Filosofia da USP, 2002.

uma espécie de fundamento moral, construído socialmente, como uma noção equivalente ou muito próxima àquela de *sensus communis* – tal qual pensada por Shaftesbury – não é tarefa simples (e é o que se pretende afirmar aqui). Isso, porque o próprio escocês aponta suposto erro da escola à qual filia Shaftesbury, descartando tudo o que julga ser “aparato metafísico” dispensável, a seu ver, mas que fora relevante para a compreensão do conceito latino mobilizado pelo lorde inglês. O forte apelo ao estoicismo, a defesa de uma benevolência natural e irrestrita e o suposto neoplatonismo de suas ideias talvez tenham soado para o Hume que conhecemos como ecos de um classicismo um tanto quanto fora do lugar, muito embora o próprio Hume seja, em certa medida, afeito às mesmas referências clássicas (sobretudo ao helenismo). Vale sempre lembrar, entretanto, que uma das virtudes da proposta humiana é justamente a de situar-se no espaço da moderação: se critica uma certa metafísica<sup>20</sup>, vale-se de princípios de outra que demonstra ser razoável; se questiona certa benevolência, promove a *simpatia* como princípio da moralidade e elemento indispensável para o desenvolvimento de um senso de justiça – justiça essa que ele entende como uma virtude artificial indispensável à vida em sociedade.

---

<sup>20</sup> Nesse sentido, Carlos Alberto Ribeiro de Moura adverte quanto ao risco de certas leituras (neopositivistas, em especial a de Alfred Jules Ayer) que reduziriam a filosofia humiana a uma proposta antimetafísica, defendendo que um de seus principais pressupostos seria, ele mesmo, metafísico (*p.e.*, a tese de que tudo que é distinto é separável, bem como a total subversão no modo de se entender o conceito de razão). Moura argumenta que “(...) ao se insistir exclusivamente no Hume ‘antimetafísico’ corre-se o risco de perder de vista o fato de que, na verdade, a subversão operada por ele é muito mais radical. Afinal de contas, uma coisa é criticar a metafísica; outra coisa é recusar aquilo que até então se reconhecia como o modelo da racionalidade em geral. No primeiro caso, susta-se o direito de cidadania de uma disciplina particular, é apenas uma região do ‘saber’ que se põe em questão. No segundo caso, recusa-se o território mesmo em que todas as ‘disciplinas’ até então se assentavam, fossem elas a matemática, a física ou a metafísica. Uma coisa é criticar um dos personagens de um drama; outra coisa, muito diferente, é colocar em questão a totalidade de um trama: ora, a ‘metafísica’ era apenas um dos personagens da ‘epistème’ do século XVII.” Acompanho sobremaneira referida interpretação. Cf. MOURA, C. A. R. *Crítica humeana da razão. Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001, pp. 114-115.

Com efeito, e sem prejuízo das diferenças numa visada mais geral, importa de início sublinhar que a construção argumentativa humiana fará as pazes, ao final do processo, com certas noções caras ao pensamento de Shaftesbury e das quais aparentava ter se distanciado: talvez não seja casual, portanto, o elogio aos escritos do jovem *whig* e sua defesa quanto ao ponto decisivo de sua teoria – da realidade das distinções morais – frente aos ataques de certo relativismo, em ascensão à época.

Para começar a reconstruir essa trajetória, visando ao fim destacar a relevância da comunicabilidade dos afetos, tal qual pensada por Shaftesbury, ao que poderíamos denominar como “sistema das paixões” humano, o primeiro capítulo deste trabalho explora o sistema dos afetos tal qual delineado por Shaftesbury, considerando suas referências, interlocuções e desdobramentos.

## 2. O SISTEMA DOS AFETOS EM SHAFTESBURY

O leitor atento do conjunto das *Características* poderia facilmente concordar que ali encontramos, como um de seus principais alicerces, uma espécie peculiar de sistema dos afetos, sistema esse sutilmente elaborado por Shaftesbury em seus ensaios, cartas e escritos privados, e mais explicitamente na *Investigação sobre a Virtude*. Peculiar porque não trata, apenas, de uma simples enumeração de elementos e composição entre a diversidade das *affections* relacionadas à *psyché* humana, mas de um modo de relação entre *totalidades* que apontam para uma finalidade comum e para uma ordem geral da Natureza.

Nesse contexto, resgato o sentido de sistema proposto por Luís Nascimento<sup>21</sup> em seu trabalho doutoral, em contraponto à noção fichtiana, tal qual compreendida por Rubens Rodrigues Torres Filho, em auxílio à presente proposta. Vejamos:

Como nos lembra Rubens Rodrigues Torres Filho ao comentar Fichte, ‘sistema é a palavra grega para designar algo *zusammen-gesetzt*, uma simples *com-posição* de partes’. Um *sistema* ou *composição* sempre pressupõe um número de ingredientes que não são simplesmente colocados lado a lado ou próximos uns dos outros, mas que são unificados e postos em uma tal relação capaz de formar uma totalidade: há na *composição* uma ordem ou desígnio que estabelece o vínculo entre as partes e as tornam uma só coisa. Por certo, essa acepção original do termo não foi ignorada pelo grande admirador da língua e da cultura gregas que foi Shaftesbury, mas **ele vai além da idéia de uma simples composição ao afirmar que o universo é um grande sistema formado de outros menores: a totalidade é feita da relação e unidade de ‘pequenos todos’.**

Importa neste momento, portanto, esboçar o desenho e a finalidade do sistema shaftesburiano, para que se possa, adiante, vislumbrar aquilo que está sob a base da

---

<sup>21</sup> NASCIMENTO, *Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno*, 2006, pp. 22-23. Grifos nossos.

ideia da comunicabilidade social dos afetos, e que permitirá ao autor elaborar a proposta de uma espécie de terapia dos corpos individuais e da própria sociedade.

Para tanto, é necessário também pontuar algumas peculiaridades do caráter “sistemático” de seu pensamento, sob pena de se tomar erroneamente certas passagens, presentes nas *Características*, como sintomas de alguma contradição interna à obra. Primeiro, devido ao fato de Shaftesbury ter sido declarado crítico à ideia de se pensar ou tratar a filosofia como um “sistema”, o que notoriamente foi traduzido no estilo e na forma de composição de seus escritos públicos, e até mesmo em seus exercícios privados<sup>22</sup>. Segundo, porque como consequência de sua atitude perante a produção filosófica, Shaftesbury acabou sendo tomado, após o século XIX, como um autor quiçá mais literato do que propriamente filosófico<sup>23</sup> (tal qual, em alguma medida, ainda são vistos muitos autores daquele período)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Shaftesbury afirma, em *Solilóquio*: “O modo mais engenhoso de se tornar um tolo é mediante um sistema; e o método mais seguro de evitar o bom senso, é erigir alguma coisa em seu lugar. Quanto mais semelhante à sabedoria, se não for plenamente a própria sabedoria, mais rapidamente se transformará no seu contrário”. SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 290-291, p. 180. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>23</sup> Tal acusação flagrantemente ingênua pouco importa, valendo trazer à luz, contudo, o que diz Laurent Jaffro sobre a virtude do trabalho de Luís Nascimento, na medida em que este resgataria a consistência de um “sistema” ou unidade de pensamento interior à obra shaftesburiana, descartando o ônus das formas engessadas de exposição e pouco afeitas a uma linguagem comum e **simples**: Cf. JAFFRO, Prefácio. In: NASCIMENTO, *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*, 2012, p. 13.

<sup>24</sup> A despeito de eventuais críticas anacrônicas à Filosofia das Luzes (ou a uma caricatura do que tenha sido o conjunto das produções intelectuais do período), e sobre o intercâmbio filosófico-social na sociedade britânica do séc. XVIII – intercâmbio esse que interfere notadamente na compreensão do que seja o mister da própria filosofia, a partir dali –, oportuno mencionar algumas observações de James Harris, em sua introdução à edição sobre Filosofia Britânica do XVIII, da Oxford: “Na Grã-Bretanha do séc. XVIII não se poderia afirmar, como poderia ser plausível hoje, que a filosofia fosse essencialmente aquilo que os profissionais assalariados ensinavam e publicavam. Número significativo dos mais relevantes escritores da época, sobre assuntos filosóficos, não eram, ou não foram por muito tempo, professores universitários ou de academias. Dentre eles estavam Locke, Shaftesbury, Clarke, Mandeville, Butler, Hume, Warburton, Hartley, Price, Harris, Priestley, Burke e Wollstonecraft. Nesse sentido, deve-se observar que há uma espécie de divisão entre o norte e o sul da Grã-Bretanha. A filosofia escocesa no século XVIII era em grande parte entendida como atividade universitária. Ainda assim, Hume não estava sozinho ao produzir filosofia fora da academia, na Escócia. Havia também filósofos-

Para desfazer essa confusão é preciso considerar, em primeiro lugar, a preocupação do autor com a *forma* de seus escritos, já que a forma, para Shaftesbury, deve também expressar o *conteúdo* de sua filosofia. Ou, como defende Luís Nascimento, a obra de Shaftesbury aponta para uma fusão entre conteúdo e forma em matéria de filosofia, porquanto “*as alterações e mudanças no corpo do texto e na maneira de pensar as mesmas questões não fazem outra coisa senão afirmar que a atividade do filósofo caracteriza-se nesse e por esse exercício de revisão*”<sup>25</sup>. Não importa, portanto, apenas o que está sendo dito, mas *como* a narrativa é construída, de modo não apenas a instruir, como também agradar e (co)mover o leitor (bom uso da retórica)<sup>26</sup>. Em segundo lugar, é preciso considerar, no que diz respeito à condenação dos sistemas filosóficos, se o

---

advogados como Kames e Monbodo, médicos-filósofos como George Cheyne e William Cullen, e filósofos-religiosos como Robert Wallace e James Oswald. Evidentemente, os leitores de filosofia não eram todos acadêmicos e estudantes. O famoso ‘*Mr. Spectator*’ de Joseph Addison declarou que, como se dizia de Sócrates que trouxe a filosofia dos céus à Terra, ‘serei ambicioso em ter dito de mim, que trouxe a filosofia para fora de armários e bibliotecas, escolas e faculdades, para habitar em clubes e assembleias, em mesas de chá e cafés’ (...). Os leitores – consumidores de filosofia – eram em grande parte homens comuns da classe média. Eram médicos, advogados e clérigos, comerciantes e negociantes, fazendeiros e financistas urbanos. A filosofia era para eles uma parte do que significava possuir um espírito civilizado e um gosto cultivado. Era um elemento da conversa dos sociáveis e, usando o termo de Johnson, dos ‘*the clubbables*’. Mesmo os filósofos universitários por vezes escreviam tendo isso em mente, como é evidente na diferença entre, por um lado, os textos pedagógicos de Hutcheson, e por outro, sua *Investigação sobre a Origem das nossas Ideias de Beleza e Virtude* e seu *Ensaio sobre a Natureza e Conduta das Paixões*. Estes últimos eram em parte exercícios de polidez. Eram, até certo ponto, contribuições para um discurso filosófico que tinha um lugar tanto para mulheres quanto para homens. As universidades não estavam abertas para mulheres no século XVIII, mas a filosofia estava, como mostram os exemplos de Damaris Masham, Mary Astell, Elizabeth Montagu, Catherine Macaulay, Catherine Cockburn e Mary Wollstonecraft.” Cf. HARRIS, James. Introduction. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Dec. 2013. [Ebook].

<sup>25</sup> NASCIMENTO, *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*, 2006, p. 188.

<sup>26</sup> A ideia de um bom uso da retórica está presente, como se sabe, na obra de Shaftesbury, com especial destaque para o ensaio do *Solilóquio*. Este nomeia a atividade que perfaz uma espécie de “retórica da imaginação” por meio da qual a mente interpela a si mesma visando o ordenamento judicioso das ideias. Laurent Jaffro pontua, ainda, que referida retórica destitui a ordem metódica (sistemática ou escolástica), que abrigaria toda sorte de impostura, em benefício da diversidade artística dos estilos. A esse respeito, cf. JAFFRO, *Les styles contre la méthode* In: **Ethique de la communication et art d’écrire**, p. 215-220.

que se condena é todo e qualquer sistema – a ideia de sistema ela mesma – ou determinados sistemas *em particular*. Considerando, então, i) que o autor se inscreve no interior de uma crítica aos grandes sistemas racionalistas modernos<sup>27</sup>, e ii) que há uma notória unidade de sentido manifestada pela totalidade de sua obra, é mais que razoável a hipótese de que sua crítica à feitura de sistemas possua destinatário e endereço precisos: os sistemas mecanicistas e metafísicos modernos, especialmente os de Hobbes e Descartes. A proposta de Shaftesbury, em contraposição a esses sistemas abstratos e superespeculativos<sup>28</sup>, é de deslocar a análise dos meros elementos constitutivos da “máquina humana” para uma observação sobre a sua *condição e lugar* na ordem do todo; trata-se, pois, de uma tarefa com implicações éticas.<sup>29</sup> Nesse sentido, Shaftesbury pondera, em seu *Solilóquio*:

Seria esperado desses *fisiólogos* e pesquisadores de *modos e substâncias*, tão elevados em seus entendimentos, e mais do que os outros homens beneficiados pela ciência, que se encontrassem acima também no que se refere a suas paixões e sentimentos. É possível imaginar que a consciência de ser um iniciado nos segredos recessos da natureza e nos recursos internos do coração humano poderia criar nesses cavalheiros uma espécie de magnanimidade, capaz de distingui-los da raça comum dos mortais; mas, se o seu pretense conhecimento da máquina *desse mundo* e de sua *própria constituição* não for capaz de produzir nenhum benefício, seja para ele próprio ou para outrem, eu não sei a que propósito essa filosofia poderá servir, a não ser unicamente para fechar o caminho para um conhecimento melhor, e para introduzir a impertinência e a presunção com a melhor aparência de autoridade.

---

<sup>27</sup> Há uma interessante observação do professor Rodrigo Brandão sobre a crítica de Voltaire (leitor de Shaftesbury) ao espírito sistemático de certo período, trabalhada em sua tese de doutorado, onde afirma que: “a hipertrofia imaginativa dos filósofos de sistema do XVII é resultado de sua insularidade, da imaginação sem comunicação, do isolamento intelectual, por assim dizer”. Tal aspecto se assemelha notadamente ao modo como Shaftesbury compreendia o problema, apontando justamente para a necessidade de devolver à filosofia seu aspecto mundano. Sobre a crítica de Voltaire ao espírito de sistema dos grandes sistemas racionalistas, em especial o cartesiano, Cf. BRANDÃO, R. **A ordem do mundo e o homem**: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.

<sup>28</sup> Shaftesbury usa o termo “*super-speculative Philosophy*”. Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 292, p. 181.

<sup>29</sup> Para uma leitura nesse sentido, cf. PIMENTA, *A Linguagem das Formas. Ensaio sobre o Estatuto do Belo na Filosofia de Shaftesbury*, 2002, p. 9.

Difícilmente parecerá possível a um estudante, mas mais especificamente a *um autor*, que tenha lidado com *ideias* e tratado formalmente das *paixões* em um método de *filosofia natural*, não se considerar mais sábio nesse assunto, e mais conhecedor de seu próprio caráter e do gênio da humanidade; porém, a experiência geralmente nos convence que ele se engana em seu cálculo: não se pode encontrar alguém mais impotente consigo, com menos comando sobre suas paixões, menos livre de superstição e de medos vãos, ou menos a salvo da impostura e do engano comum, do que as notáveis cabeças desse gênero; isso também não é uma surpresa; a especulação, de certo modo, anuncia a prática. Não é necessário realizar nenhuma dedução formal que o evidencie.<sup>30</sup>

A longa passagem é relevante por lançar luz a três premissas centrais da crítica do nobre *Whig*: primeiro, por apresentar diretamente a quais sistemas se contrapõe o “gênero mais prático” proposto por Shaftesbury – a saber, àqueles dos “fisiólogos e pesquisadores de modos e substâncias”; segundo, por atrelar à filosofia a necessidade de um propósito ético, que se coloca para além da mera especulação abstrusa, uma implicação *útil neste mundo*; terceiro, por relacionar esse propósito ao real conhecimento de si, da regulação das paixões e da correção do autoengano – tarefas frustradas pelos grandes sistemas metafísicos e mecanicistas modernos. Assim, a aderência da filosofia ao mundo – norte de *Os Moralistas* –, se dá justamente através de uma investigação, em forma de diálogo, que parte do olhar sobre o homem situado, o homem social. Não por acaso, a epígrafe horaciana<sup>31</sup> que precede o frontispício (e o próprio frontispício)<sup>32</sup> alude aos “bosques da Academia”, em clara referência ao modo

---

<sup>30</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 291, p. 180. Trad Caselato. Grifos do autor.

<sup>31</sup> “*Inter Silvas Academi quaerere Verum*”. Horácio, Epístolas, 2, 2, traduzida por Shaftesbury: “*To seek the truth amidst the groves of Academe*”. SHAFTESBURY, *Mor.*, p. 101. Cf. ainda OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, p. 12.

<sup>32</sup> Cf. anexo 1, ao término. Cf. Volume 2, illustration accompanying “The Moralists, A Philosophical Rhapsody” In: Shaftesbury’s Illustrations for Characteristicks (1732), **Online Library of Liberty**. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/page/images-of-liberty-and-power-shaftesbury-illustrations-characteristicks-1732>. Acesso em: 22 jan. 2023.

da filosofia antiga platônica, bem humorada e familiar, em nada semelhante às investigações solitárias do metafísico de gabinete que perscruta a verdade apartado das vozes mundanas, desconfiado de seus próprios sentidos.

A relevância do diálogo na obra de Shaftesbury foi abordada por Lygia Caselato,<sup>33</sup> que explica a escolha do filósofo pelo seu caráter notadamente crítico, na medida em que não permite “uma afirmação única e acabada da verdade”, como os tratados ou escritos formais ou acadêmicos. O diálogo, ela afirma, “exige a interlocução e situa o homem em comunidade, levando-o à comunicação com outros homens”<sup>34</sup>. Nesse sentido, os diálogos platônicos<sup>35</sup>, para Shaftesbury, eram verdadeiros exemplares de como instruir e instigar o aprendiz à investigação filosófica, destacando a importância da contraposição livre das opiniões na vida comum, por meio da qual a verdade se desvela sem ser imposta por um único detentor da palavra. Assim, pressupondo que “a verdade não pode aparecer dogmaticamente sob uma única voz, como acontece nos discursos acadêmicos”<sup>36</sup>, os diálogos permitiam que a razão fosse exercida com liberdade e aprimorada, na medida em que referida abordagem permite

---

<sup>33</sup> CASELATO, L. **O romance como diálogo na filosofia de Shaftesbury**. São Paulo: Editora Cajuína, 2018.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 61 [Ebook].

<sup>35</sup> Sobre o tema, Caselato afirma: “De acordo com Shaftesbury, o diálogo é um drama moral em que o caráter perfeito do ‘herói filosófico’ contracena com o caráter comum de seus interlocutores. O ‘herói filosófico’ personifica a figura de Sócrates, e é um exemplo ou modelo de sabedoria. Contracenam com ele os ‘caracteres secundários’, ou seja, os interlocutores de Sócrates, ou as figuras da sociedade que aparecem em seus exemplos, como o sapateiro, o carpinteiro e o médico, os quais ‘mostram a natureza humana mais distintamente e próxima da vida’, formando um ‘espelho da época’, um retrato da sociedade a ser contrastado com o caráter principal. Desse contraste surge para o leitor a possibilidade do aprendizado e da reflexão, pois ao se ver refletido no espelho da época, o leitor identifica-se com as personagens e, com isso, pode aprender a lição que originalmente lhes foi destinada, identifica-se com o retrato do homem como ele é, e aprende o modo como ele deveria ser. Ocorre assim uma reflexão do ‘espelho da época’ em ‘espelho de bolso’ no momento em que o leitor internaliza a estrutura do diálogo e descobre em si a figura do aprendiz, em um primeiro momento, e a do próprio professor, em um segundo momento. O solilóquio consiste nesta internalização do diálogo, e é o exercício por excelência da formação moral, pois o reconhecimento da ‘duplicidade da alma’ é o único caminho pelo qual pode surgir sua unidade ou integridade moral”. CASELATO, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 62

e instiga o interlocutor a pensar por si mesmo (ainda que orientado por um mestre capaz de iluminar diversos primas de uma mesma questão). Essa ideia de aperfeiçoamento da razão por meio do diálogo contrasta com a abordagem dos tratados, escritos formais ou acadêmicos (verdadeiros monólogos), que tendiam a inibir a razão pelo seu descolamento da vida prática, dada sua linguagem intrincada, assertividade excessiva, tom dogmático e obscuridade das ideias. Em contrapartida, a naturalidade com que diversos assuntos surgem nas conversações seria, para Shaftesbury, mais propícia ao aprimoramento dos juízos do que quaisquer desses escritos, evitando a antipatia generalizada e a paixão que obstam a reflexão e inibem a própria razão<sup>37</sup>. Nesse sentido, pontua Suzuki<sup>38</sup>:

A paixão antipática acarreta uma timidez ou inibição (*shyness*) no uso da razão, que faz com que esta perca sua naturalidade e descontração. Tal descontração, aliás, é geralmente incompatível com práticas filosóficas fundadas na reflexão abstrata. Como contraponto essencial à paixão, a leveza é gerada não pelo estudo de tratados ou pelos discursos de um orador, mas pelo hábito de dialogar, pela conversa sociável.

Não obstante, é interessante notar que o primeiro contato com a obra de Shaftesbury, para grande parte dos leitores, costuma se dar através da *Investigação sobre a Virtude e o Mérito* – e não apenas no Brasil, que ainda carece de traduções publicadas de suas obras completas. Embora a *Investigação* tenha sido incorporada ao segundo volume das *Características*, teria sido o primeiro trabalho publicado e amplamente divulgado do parlamentar *Whig*, ao final do século XVII. Circulou amplamente pela

---

<sup>37</sup> Retomo aqui parte do argumento presente em minha dissertação de mestrado, cf. OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, pp. 12-22.

<sup>38</sup> SUZUKI, M. Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no “Século das Luzes”. **Terceira Margem: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura**, UFRJ, pp. 07-27, 2004. Rio de Janeiro.

Europa nos séculos XVIII e XIX, ganhando uma tradução do jovem enciclopedista Diderot, que lhe conferiu feições próprias, ao gosto da época<sup>39</sup>. É possível especular que parte da ampla circulação das ideias de Shaftesbury, do período das Luzes ao Romantismo Alemão, sobretudo, se deva a essa tradução, bem como que seu formato escolar (abandonado posteriormente pelo autor) tenha sido parte significativa da razão de ter se tornado uma espécie de “texto de entrada”, até a contemporaneidade, ainda que destoando visivelmente do modo de exposição que o próprio Shaftesbury defenderá como mais adequado à disciplina filosófica, cuja expressão máxima se realiza no diálogo *Os Moralistas*<sup>40</sup>.

Nesse cenário, Lygia Caselato pontua que a suposta ausência de um sistema formal na obra de Shaftesbury – a despeito de uma organização bem estruturada do conjunto das *Características* – teria levado diversos comentadores (como Brown, Raphael e Fowler)<sup>41</sup> a afirmar que inexistiria em sua obra uma teoria moral propriamente dita, ou então a circunscrever a “ciência da ética” à letra da *Investigação*,

---

<sup>39</sup> O inquérito ou investigação (*An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*), sob a pena do francês, tornou-se ensaio, sendo traduzido como *Lettres sur la vertu et le bonheur*, em 1745.

<sup>40</sup> Jean-Paul Larthomas (1985) pontua que o tema da *Investigação* e de *Os Moralistas* é o mesmo, sendo apenas apresentado em “roupagem” distinta. Lygia Caselato, por sua vez, faz importante observação. Cito: “De maneira geral, os comentadores que consideraram o século dezoito, devido à sua inegável propensão literária, como filosoficamente inferior ao dezessete, um século mais ‘científico’ e cartesiano, são os mesmos que, no caso específico de Shaftesbury, elegeram a ‘Investigação sobre a virtude e o mérito’ (o seu texto mais sistemático) como o principal representante de seu pensamento. Fowler, por exemplo, afirma que a ‘Investigação’ é a ‘única contribuição formal de Shaftesbury para a ciência da ética’. Outros comentadores, como Raphael e Brown, também pensam de modo análogo, mas o próprio Shaftesbury afirma o contrário, nas ‘Miscellaneous reflections’, quando comenta que a ‘Investigação’ não consegue alcançar isoladamente o fim moral a que se propõe sua obra, ou seja, a comunicação efetiva com o público e a transformação do leitor, segundo Chaimovich, por não ter sido escrita em um gênero polido, e que precisaria ser inserida no contexto geral das *Características* para produzir um efeito moralizante; não poderia, portanto, ser a sua principal contribuição para o pensamento filosófico” Cf. CASELATO, Lygia. **O romance como diálogo na filosofia de Shaftesbury**. São Paulo: Editora Cajuína, 2018. *Ebook*, pp. 5-6.

<sup>41</sup> Lygia Caselato (*op. cit.*) refere-se especificamente a John Brown, David Daiches Raphael e Thomas Fowler.

relegando os demais textos a um corpo mais literato que propriamente filosófico, bem como a defender a ideia segundo a qual Hutcheson teria sido responsável por sistematizar e explicitar as ideias do 3º Conde. Quanto ao último ponto, Caselato pondera que Hutcheson teria, por outro lado, enrijecido aspectos relevantes do pensamento de Shaftesbury – o que explicaria, em parte, a leitura comum segundo a qual o *moral sense* seria reduzido nos diversos manuais sobre filosofia moral britânica a uma espécie de “sexto sentido” interno, apartado de seu caráter reflexivo “ao mesmo tempo interna e externa, sensível e inteligível”<sup>42</sup>. Entretanto, Lygia também destaca o esforço de estudiosos que, no século XX, propõem uma leitura crítica em relação à referida historiografia, iluminando o entrelaçamento e a relevância da obra de Shaftesbury para a ética, para a estética e para a política, como Dabney Townsend, Ernst Cassirer, Fabienne Brugère, Laurent Jaffro, Lawrence Klein, Stanley Grean, dentre outros<sup>43</sup>.

A forma de organização das teses defendidas na *Investigação*, contudo, talvez possua a vantagem, para uma têmpera mais analítica, de exibir de modo bastante claro um sistema de afetos que aparece mobilizado em torno de uma questão: no que consiste a virtude, quando tomada *por si mesma*, e qual sua relação com a religião. Será na análise, portanto, dos elementos que constituem a natureza humana *sociável* que o autor irá buscar o fundamento da virtude e sua independência em relação ao dogma. Importará a Shaftesbury, na *Investigação* (cuja escrita se dá por volta de 1690, com sua primeira publicação em 1699), demonstrar que religião e virtude constituem províncias distintas, mas que podem dialogar sem prejuízo para ambas<sup>44</sup>, uma espécie de

---

<sup>42</sup> CASELATO, *O romance como diálogo na filosofia de Shaftesbury*, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>44</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, pp. 3-100.

mediação possível entre radicais cristãos, protestantes e ateístas, em resistente conflito à sua época.

Shaftesbury retoma o tema (da relação entre virtude, afeto social e dogma) em carta endereçada ao Lorde Somers<sup>45</sup> (Lord Sommers), parlamentar do partido *Whig*, em 1708, no contexto da polêmica chegada de um grupo de líderes calvinistas a Londres, defendendo que o tumulto ocasionado deveria ser tratado de forma bem-humorada (e mesmo zombeteira), e não por meio da repressão institucional<sup>46</sup>. Contudo, não se trata de relativizar o problema pelo recurso à mera troça: a efervescência ocasionada pelos “profetas” franceses tinha sua razão de ser, haja vista o início do estabelecimento protestante na Europa e América do Norte, com o risco iminente de se lançar para debaixo do tapete as demais formas de vivência e compreensão do religioso, do conhecimento e, igualmente, da própria legitimidade do poder político instituído.

Oportuno mencionar que tanto os *quakers* quanto os demais protestantes e dissidentes da Igreja Anglicana foram, ao longo do século XVII, institucionalmente perseguidos, se considerarmos, por exemplo, a promulgação do *Quaker Act* (1662) e

---

<sup>45</sup> John Somers (1651-1716), jurista de notável erudição e ativo defensor do Estado de Direito, da tolerância e das liberdades civis foi certamente um dos *Whigs* mais proeminentes de seu tempo, como atestam os testemunhos de figuras como Thomas Macaulay e Edmund Burke. Participou ativamente dos bastidores da Revolução Gloriosa, bem como da elaboração da *Bill of Rights* (em verbete da *Encyclopædia Britannica*, vol. 25, 1911, afirma-se que teria presidido a comissão responsável pela sua redação). Em 1697 fora nomeado *Lord Chancellor*, tornando-se então o 1º Barão Somers de Evesham. Presidiu a Royal Society dentre 1698 a 1703, sendo sucedido pelo jovem Isaac Newton. Amigo próximo e correspondente do 3º Conde de Shaftesbury, presume-se que parte do registro dessa correspondência tenha se perdido em incêndio que atingiu sua biblioteca pessoal no ano de 1752. Cf. BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. Ed. Pocock, J. G. A. Hackett Publishing Co, Inc., 1987; MACAULAY, T. B. *The History of England from the Accession of James II*. Project Gutenberg e SACHSE, W. L., *Lord Somers. A Political Portrait*. Manchester University Press, 1975.

<sup>46</sup> Cf. OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, p. 88-94; e SHAFTESBURY, *Ent.*, § 17, p. 11: “*The Magistrate, if he be any Artist, shou’ d have a gentler hand; and instead of Causticks, Incisions and Amputations, shou’ d be using the softest Balms, and, with a kind Sympathy, entering into the Concern of the People and taking, as it were, their Passion upon him, shou’ d, when he has sooth’ d and satisfy’ d it, endeavour, by cheerful ways, to divert and heal it*”.

demais leis penais vulgarmente conhecidas como *Clarendon Code* (*The Corporation Act*, *The Conventicle Act*, *The Act of Uniformity* e *The Five Mile Act*)<sup>47</sup>, que proibiam à investidura em cargo municipal pelos dissidentes da Igreja Oficial, bem como para aqueles que não tomavam os sacramentos em igreja paroquial, as reuniões de culto públicas e também as domésticas que contassem com mais de quatro visitantes, dentre outras restrições. Mesmo com a assinatura do *Toleration Act*, em 1689, que visava garantir a liberdade religiosa aos protestantes (excetuando-se os católicos romanos, os unitaristas<sup>48</sup> e uma série de atos específicos que perduraram até o século XIX), e da *Bill of Rights*, ainda prevalecia entre os britânicos certa hostilidade aos tomados como “fanáticos”: a sociedade londrina permanecia avessa aos arroubos de inspiração profética e, paradoxalmente, simpática aos métodos antigos de coerção e punição<sup>49</sup>, o que não deixa de ser curioso para um povo que sentiu na pele as perseguições sob domínio de Maria Stuart. Shaftesbury, atento ao problema, entendia que a severidade e intolerância em se tratar das divergências religiosas e suas manifestações – sejam protestantes, católicas, calvinistas ou mesmo ateístas – apenas fomentava a divisão da sociedade e o espírito faccioso, em seu pior aspecto.

Digo “pior” porque, via de regra, a tendência em formar facções é algo que deriva, para Shaftesbury, da própria paixão associativa, algo diretamente relacionado à dificuldade de que dispomos, de saída, em vislumbrar interesses mais remotos ou abstratos – como será apontado na *Investigação* e reafirmado, posteriormente, em *Sensus Communis: um ensaio sobre a liberdade de engenho e do humor*. Neste último, o filósofo afirma que por “falta de exercício” a paixão associativa surge como uma

---

<sup>47</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Clarendon Code”. **Encyclopedia Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/event/Clarendon-Code>. Acesso em: 12 Out. 2021.

<sup>48</sup> Cf. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Toleration Act”. **Encyclopedia Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/event/Toleration-Act-Great-Britain-1689>. Acesso em: 12 Out. 2021.

<sup>49</sup> Cf. OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, p. 93, nota 140.

espécie de irregularidade ou abuso do natural afeto social humano. Não se trata, contudo, de uma limitação da nossa simpatia (como parece afirmar, posteriormente, Hume, ao explicar a preferência que conferimos aos nossos entes mais próximos<sup>50</sup>), mas sobretudo da dificuldade em apreender, de imediato, o interesse do todo, bem como a sua relação com nossos interesses mais imediatos e palpáveis.

Vale lembrar, não obstante, que para Shaftesbury “o bem universal, ou interesse do mundo em geral é uma espécie de objeto filosófico remoto”<sup>51</sup>, o que explicaria, em parte, a tendência natural a nos reunirmos em pequenos grupos de interesses comuns, facilmente identificáveis e comunicáveis. O problema ocorre quando os interesses destas pequenas associações se sobrepõem a uma perspectiva mais abrangente, ou ao bem comum, como um dos efeitos mais diretos do próprio desenvolvimento e complexificação da sociedade: criam-se *rodas dentro de rodas*<sup>52</sup>. Assim, como dito, o mesmo afeto que permite o estabelecimento das sociedades, quando não devidamente exercitado, degenera em paixão facciosa, dificultando a correta apreensão ou distinção do interesse e bem geral da humanidade.

Shaftesbury toma como exemplo o contexto paradoxal das guerras: nestas, o que se percebe é que as mentes mais generosas (sociáveis) seriam justamente aquelas mais suscetíveis à força da paixão associativa, enquanto os caracteres “totalmente egoístas” (*thorow-selfish*)<sup>53</sup> seriam, em tal contexto, verdadeiramente moderados e

---

<sup>50</sup> Cf. HUME, *THN*, II, II, IV.

<sup>51</sup> SHAFTESBURY, *SC*, § 111, p. 70.

<sup>52</sup> *Ibidem*, § 114, p. 72.

<sup>53</sup> O afeto auto-interessado, comumente denominado egoísta, está longe de ser reprovável para Shaftesbury, porquanto fundamental à manutenção da vida e capaz de prevenir os desvios da paixão associativa. Sobre o caráter “corretamente egoísta”, Shaftesbury afirma: “ (...) .The Question wou’d not be, “Who lov’d himself, or Who not”; but “Who lov’d and serv’d himself the *rightest*, and after the truest manner.” ’Tis the height of Wisdom, no doubt, to be rightly *selfish*. And to value Life, as far as *Life* is good, belongs as much to Courage as to Discretion. But a wretched Life is no wise Man’s wish. To be

alheios aos arroubos partidários. Um dos pontos a reter, do exemplo, é a tese segundo a qual o mesmo princípio fundador das comunidades (afeto social), quando sem direção, é também responsável pela sua derrocada (afeto vicioso). Outro ponto é que afeto social (ou benevolente) e afeto auto-interessado (ou “egoísta”), quando considerados em *si mesmos* (ou seja, fora de determinado contexto), não garantem a justa (e boa) medida dos juízos. Ele afirma:

Em resumo, o próprio espírito de facção, em sua maior parte, parece não ser outra coisa senão o abuso ou a irregularidade desse amor social e afeto comum, que é natural ao ser humano. Pois o oposto da sociabilidade é o egoísmo. E de todos os caracteres, o mais egoísta é o menos propenso a tomar partido. Os homens desse tipo são, nesse aspecto, verdadeiros homens de moderação. Eles estão seguros de seu temperamento; e se bastam tão bem que não correm o perigo de se envolver calorosamente em qualquer causa, ou se comprometer profundamente com qualquer lado ou facção.<sup>54</sup>

---

without *Honesty*, is, in effect, to be without *natural Affection* or *Sociableness* of any kind. And a Life without *natural Affection*, *Friendship*, or *Sociableness*, wou'd be found a wretched one, were it to be try'd". SHAFTESBURY, SC, § 121, p. 76. Grifos do autor.

<sup>54</sup> Aqui vale observar o desenvolvimento argumentativo de Shaftesbury, em sua integridade (no original): “ ’Tis strange to imagine that *War*, which of all things appears the most savage, shou'd be the Passion of the most heroick Spirits. But ’tis in *War* that the Knot of *Fellowship* is closest drawn. ’Tis in *War* that mutual Succour is most given, mutual Danger run, and *common Affection* most exerted and employ'd. For *Heroism* and *Philanthropy* are almost one and the same. Yet by a small mis-guidance of the Affection, a Lover of Mankind becomes a Ravager: A Hero and Deliverer becomes an Oppressor and Destroyer. Hence, in the way of Peace and Civil Government, that *Love of Party*, and Subdivision by *Cabal*. For Seditious is a kind of *cantonizing* already begun within the State. To *cantonize* is natural; when the Society grows vast and bulky: And powerful States have found other Advantages in sending Colonys abroad, than merely that of having Elbowroom at home, or extending their Dominion into distant Countryes. Vast Empires are in many respects unnatural: but particularly in this, That be they ever so well constituted, the Affairs of many must, in such Governments, turn upon a very few; and the Relation be less sensible, and in a manner lost, between the Magistrate and People, in a Body so unAwieldy in its Limbs, and whose Members lie so remote from one another, and distant from the Head. ’Tis in such Bodys as these that strong Factions are aptest to engender. The associating Spirits, for want of Exercise, form new Movements, and seek a narrower Sphere of Activity, when they want Action in a greater. Thus we have *Wheels within Wheels*. And in some National Constitutions, notwithstanding the Absurdity in Politicks, we have one *Empire within another*. Nothing is so delightful as to incorporate. *Distinctions* of many kinds are invented. *Religious Societys* are form'd. *Orders* are erected; and their Interests espous'd, and serv'd, with the utmost Zeal and Passion. Founders and Patrons of this sort are never wanting.

Portanto, estabelecer a gênese, as nuances e os desdobramentos entre os afetos auto-interessados, afetos benevolentes e a paixão ou espírito faccioso é de extrema relevância para Shaftesbury; tanto para sua compreensão do que seria a virtude, quanto para sua explicação cosmológica da ordem social. E, nesse sentido, os textos da *Investigação* e do *Sensus Communis* são complementares. Se, no primeiro, o autor demonstra um sistema de colaboração entre os interesses relativos ao indivíduo e os interesses voltados à sociedade, esvaziando a ideia segundo a qual ambos, quando considerados em si mesmos, possam ser “bons ou maus”, no segundo irá defender que não são apenas os interesses que governam o mundo, como se poderia supor, mas “a paixão, o humor, o capricho, o zelo, a facção e milhares de outras fontes contrárias ao interesse próprio”<sup>55</sup> participam deste intrincado processo, de modo que “existem mais rodas e contrapesos neste mecanismo do que se pode imaginar”<sup>56</sup>. É de se compreender, pois, que o sistema dos afetos não deva ser tomado como um mecanismo fechado (tal qual a metáfora clássica do relojoeiro, retomada pelo grande racionalismo moderno), a ser conhecida pela mera descrição de seus elementos constitutivos, mas como uma dinâmica complexa de relações em constante movimento criativo. Shaftesbury afirma:

Se um transeunte entrasse por acaso em uma relojoaria e, pensando em se informar a respeito de relógios, perguntasse de que metal ou material cada parte foi composta, o que produziu as cores, ou o que fez os sons, sem

---

Wonders are perform'd, in this wrong social Spirit, by those Members of separate Societys. And the associating Genius of Man is never better prov'd, than in those very Societys, which are form'd in opposition to the general one of Mankind, and to the real Interest of the State. In short, the very Spirit of *Faction*, for the greatest part, seems to be no other than the Abuse or Irregularity of that *social Love*, and *common Affection*, which is natural to Mankind. For the Opposite of *Sociableness* is *Selfishness*. And of all Characters, the thorowselfish one is the least forward in taking Party. The Men of this sort are, in this respect, true *Men of Moderation*. They are secure of their Temper; and possess themselves too well, to be in danger of entering warmly into any Cause, or engaging deeply with any Side or Faction”. SHAFTESBURY, SC, § 113, p. 71.

<sup>55</sup> SHAFTESBURY, SC, § 115, pp. 72-73.

<sup>56</sup> Ibid.

examinar o verdadeiro uso do instrumento, ou por que movimentos sua finalidade seria mais bem atingida, e sua perfeição alcançada, fica claro que tal examinador seria o menos capaz de qualquer entendimento sobre a verdadeira natureza do instrumento. Se um filósofo, dedicando-se do mesmo modo ao estudo da natureza humana, descobrisse somente os efeitos que cada paixão imprime sobre o corpo, que mudanças de aspecto ou de feição ela produz, e de que maneiras distintas afeta os membros e os músculos, isso possivelmente o qualificaria a aconselhar um anatomista ou um desenhista, mas não a humanidade ou a si mesmo, uma vez que essa pesquisa não considera a verdadeira operação ou energia de seu objeto, tampouco contempla o homem como homem real e um agente humano, mas como um relógio ou máquina comum.<sup>57</sup>

Sem deixar de considerar, pois, a ressalva do filósofo quanto ao método próprio ao estudo sobre o “*homem real e agente humano*”, bem como quanto à finalidade de tal empreitada, para que possamos compreender melhor a ação das paixões ou dos afetos na direção da conduta individual e coletiva, na ordem ou sistema do todo tal como pensado por Shaftesbury, é necessário ainda recuar um passo, buscando estabelecer uma breve distinção terminológica entre os termos *afecção*, *afeto* e *paixão*.

## 2.1 O CARÁTER SOCIAL DOS AFETOS

Christian Maurer e Laurent Jaffro, em *Reading Shaftesbury's Pathologia: an Illustration and Defense of the Stoic account of the Emotions* – um breve comentário que precede a tradução do manuscrito shaftesburiano intitulado *Pathologia, sive Explicatio Affectuum humanorum, secundum Doctrinam Socraticorum*, afirmam que ali o filósofo teria esboçado uma espécie de reconstrução da teoria estoica das emoções, ou de uma psicologia ético-moral, a partir, sobretudo, do quarto livro das *Disputas Tusculanas* de Cícero, e do sétimo livro da *Vida dos Filósofos*, de Diógenes Laércio.

---

<sup>57</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 294, p. 181. Trad. Caselato.

Asseveram, contudo, que na *Investigação sobre a Virtude* Shaftesbury teria se valido dos termos *affections* e *passions* de modo genérico, apontando para uma distinção apenas de grau, mas não de natureza entre emoções calmas (*natural affections*) e violentas (*passions* ou *unnatural affections*) – como podemos notar, por exemplo, na referência à paixão associativa, que resulta tanto na formação das comunidades, quanto de facções. Todavia, Maurer e Jaffro chamam a atenção para mais um detalhe importante: Shaftesbury admite, também, uma distinção *específica* ou de natureza entre as *affections* e *passions*, distinção essa que estaria fundada na ontologia moral estoica e reapareceria, especialmente, nas *Miscelâneas* (e com significativo impacto sobre sua noção de virtude), bem como em outros momentos das *Características*<sup>58</sup>. Penso que encontramos, nas *Tusculanas* e no *De finibus*, a maneira pela qual Shaftesbury está a pensar referida distinção, de natureza, entre *affections* e *passions*. Cícero afirma:

Mas digamos algo da perturbação do espírito que torna miserável e acerba a vida dos ignorantes. Chamam-na os gregos *páthe*, e eu poderia, interpretando esta palavra, traduzi-la por doença. Mas tal não conviria a todas as paixões, porque quem chamará doença à misericórdia ou à iracúndia, que os gregos muito apropriadamente chamam pelo nome geral de *páthos*? Apliquemos-lhes, portanto, o nome de perturbações, nome que por si mesmo já indica que se trata de afetos viciosos. **Nenhuma destas paixões se move por impulso natural** (...) antes dão demonstração e prova de leviandade (...) e por isso o sábio estará sempre isento delas.<sup>59</sup>

E, ainda, nas *Tusculanas*:

Pois **aquilo que os gregos denominam πάθη (“páthe”), nós preferimos chamar perturbações** em vez de doenças, em cujas explicações seguirei a antiga distribuição, certamente em primeiro lugar de Pitágoras e depois de

---

<sup>58</sup> MAURER; JAFFRO. Reading Shaftesbury's Pathologia: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions. *History of European Ideas*, 39:2, 2012, pp. 7-8.

<sup>59</sup> CÍCERO, **Do sumo bem e do sumo mal: de finibus bonorum et malorum**. Trad. C. A. Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 103.

Platão, os quais dividem o espírito em duas partes: tornam uma partícipe do espírito e a outra, desprovida dele; na parte partícipe da razão colocam a tranquilidade, isto é, uma constância calma e sossegada; na outra, os movimentos desordenados tanto da ira como da cobiça, contrários e inimigos da razão.<sup>60</sup>

Não obstante, Márcio Suzuki também chama a atenção<sup>61</sup> para um cuidado de natureza terminológica/filológica, relevante ao presente trabalho: primeiro, sobre o fato do termo latino *affectus* não possuir equivalente direto na língua inglesa, ainda que perfaça um conceito central para o estoicismo e, igualmente, para autores como Espinosa, Hobbes e Descartes (com os quais Shaftesbury estabelece interlocução). Sua tradução, em língua inglesa, seria *affection*<sup>62</sup>, à qual corresponderia uma miríade de significados<sup>63</sup> não contemplados pelo vocábulo *afeição*, em nossa língua – à exceção do sentido patológico do termo. No dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, por exemplo, o termo “afeição” figura em duas acepções: i) uma derivada da medicina, como “qualquer alteração patológica do corpo”; e ii) outra derivada da psicologia, como “estado de morbidez; anormalidade psíquica”. A etimologia sugerida pelo Houaiss remonta ao latim “*affectio,ōnis*” no sentido de ‘relação entre várias coisas; estado, modo de ser; afeição; vontade’ ” com variações para *afeição* (síncopa do c) e *afeições*.

Ainda no Houaiss, o termo *afeição* apresenta a seguinte etimologia, também por derivação do latim: “*affectio,ōnis*, de *affectum* (...) no sentido de ‘afetar, causar impressão

---

<sup>60</sup> CÍCERO, **Discussões Tusculanas**, Livro IV, § 10. Verificar ainda Livro III, § 7 (IV) e § 10 (V) sobre a tradução de *páthe* para o latim e a opção do filósofo em adotar o termo *perturbationes*. Trad. Bassetto.

<sup>61</sup> Arguição oral, agosto de 2023.

<sup>62</sup> O dicionário Oxford (livre acesso em sítio eletrônico da Oxford University Press) elenca a diversidade assumida pelo termo *affection*, sendo que as variantes mais afeitas ao modo como Shaftesbury mobiliza o vocábulo encontra como sinônimos, no *Historical Thesaurus*, os verbetes “*emotion*” e “*character or nature*”. Cf. Oxford University Press. **Oxford English Dictionary - OED**. *Affection*. Disponível em: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=HistoricalThesaurus&q=affection&tl=true>. Acesso em 05 set. 2023.

<sup>63</sup> Cf. Oxford English Dictionary, s.v. “*affection* (n.1),” Set 2023, <https://doi.org/10.1093/OED/5020883494>.

*agradável*; f. divg. culta *afecção*; (...)". Sua definição é apresentada em duas variantes: como i) "ligação afetiva; sentimento amoroso em relação a; afeto, afeiçoamento"; e ii) inclinação, pendor para alguma coisa. Já o adjetivo *afeto*, por seu turno, apresenta a etimologia derivada do latim (adj. *affēctus, a, um*) "no sentido de 'afetado, cheio, tomado de, comovido, afetado de vários modos', part.pas. de *adfectāre*, frequentativo de *adficēre* (*afficēre*) 'pôr em certa disposição (física ou moral), afetar, trocar', e traduzido para o português, principalmente, como o "que demonstra inclinação ou estima por; afeiçoado, dedicado; partidário de, simpatizante" – sem deixar de apresentar o sentido patológico como "atingido por afeto (no sentido de 'doença'); adoentado, achacado". Como substantivo apresenta derivação latina relacionada a "*affectus, us*, no sentido de 'estado psíquico ou moral (bom ou mau), afeição, disposição de alma, estado físico, sentimento, vontade'", significando, principalmente, i) "sentimento terno de adesão (...); afeição"; ii) "reação de agrado ou desagrado (...); simpatia ou antipatia" e uma série de demais significados vinculados à psicologia como, por exemplo, "sentimento ou emoção em diferentes graus de complexidade".

Diante desse contexto, é interessante destacar que a tradução das *affections* por *afeto* parece mais próxima ao sentido mobilizado por Shaftesbury pelo termo, porquanto não limitado ao aspecto patológico. Embora este último esteja presente em sua obra, sobretudo quando trata da corrupção das *affections* e possíveis remédios para o *pathos* derivado, fato é que não assume o eixo central de sua elaboração (no qual figura, a meu ver, a noção de afeto reflexivo). Ademais, como veremos adiante, o sentido alcançado pelo termo *afeto* também se assemelha ao modo como Hume mobiliza as *affections* em sua teoria das paixões, nas ocasiões em que distingue as paixões violentas das calmas.

Considerando, portanto, que Shaftesbury entende as *affections* não apenas em seu sentido patológico, mas sobretudo como o estado sadio das disposições da mente (*natural affections*), a variante assinalada pelo Houaiss como *afeição* ou *afeto* figura como mais adequada à tradução das *affections* do que o termo *afecção*.

Dito isso, para que se possa entender a natureza da paixão associativa, faz-se necessário distinguir as espécies de afeto<sup>64</sup> pontuadas por Shaftesbury, conceito-chave do inquérito, quais sejam, 1) os naturais, que podem ser voltados ao interesse privado (*self affections*) ou ao interesse comum (*natural affections*) e 2) os afetos *anormais* ou *desnaturados* (*unnatural affections*). A característica principal de todo afeto da primeira espécie, segundo o autor, é seu caráter *social*: isso implica, portanto, que tanto os *natural affections* (que promovem o bem público) quanto os *self affections* (que promovem o bem privado) colaboram entre si, pois estão dispostos em vistas ao mesmo fim: a sociedade. O mesmo argumento aparece em seus escritos privados, pelo esboço da noção de *desígnio*:

O fim e o desígnio da natureza no homem é a sociedade. A que servem a afecção natural por crianças e parentes, a camaradagem e o convívio, senão a esse fim? A perfeição da natureza humana está no que convém// e se acomoda à sociedade; e quem carece de afecções naturais que tendem a isso é imperfeito e monstruoso. Ora, se o desígnio final, se o fim da natureza na constituição do homem é este, moldá-lo e dispô-lo para a sociedade, e se a perfeição da natureza humana é adequar-se a esse fim, poderia isso que é fim e perfeição da natureza humana não ser para o bem do homem?<sup>65</sup>

É perceptível, portanto, que entre os afetos voltados ao interesse próprio e os voltadas ao bem público, a diferença seja de grau, mas não de espécie. Não faria sentido, de tal modo, considerá-las em si mesmas “maléficas”, na medida em que

---

<sup>64</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, 3, § 87, p. 50.

<sup>65</sup> SHAFTESBURY, *Exercícios*, pp. 62-63. Trad. Pimenta.

ambas cumprem funções basilares ao perfeito funcionamento do organismo humano – compreendido por Shaftesbury como uma pequena totalidade, que participa ativamente do sistema da Natureza, ou *Sistema Universal*<sup>66</sup>. O que irá importar, pois, na estimativa da virtude e do vício será em que medida<sup>67</sup> e de que maneira os afetos se fazem atuantes, como o homem *inclina* ou *declina*, em conformidade ou em desacordo com a sua própria natureza, e quais os resultados desse movimento.

Para explicar o desarranjo desse sistema, Shaftesbury afirma que os excessos ou mesmo a ausência, em certo grau, nas criaturas racionais, das *natural affections* (ou *passions*, em sentido geral) podem ocasionar uma alteração na natureza mesma do afeto, afastando-o da sua finalidade original (o que caracterizaria o processo de “desnaturalização” do afeto, ou a sua *corrupção*)<sup>68</sup>. As *unnatural affections*, que se diferenciam por não promover nem o bem particular, tampouco o geral, devem ser entendidas como espécies de *enfermidades* do organismo. Seria um erro grosseiro, portanto, supor que os afetos vulgarmente tomadas por “egoístas” (voltadas ao bem do indivíduo) se reduziriam ao estado patológico das *unnatural affections*.

Ocorre, antes, que o verdadeiro egoísmo não diz respeito tão somente a um apreço preferencial aos interesses particulares, mas à proporção/forma em que estes se organizam de modo a impedir uma consideração e deliberação a favor do bem público<sup>69</sup>. Melhor dizendo, uma criatura “erroneamente egoísta” seria aquela que, dispondo de todos os meios para julgar e agir adequadamente, liberta de quaisquer constrangimentos, julga e age de maneira viciosa: *video meliora proboque, deteriora*

---

<sup>66</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, pp. 10-12

<sup>67</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Inq.*, § 88, p. 51.

<sup>68</sup> Aparentemente, no mesmo sentido proposto por Cícero em *De Finibus*, p. 103. Voltaremos ao ponto, adiante.

<sup>69</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, p. 13.

*sequor*<sup>70</sup>, como diria o adágio latino. Importa, portanto, para o atributo “vicioso” ou “virtuoso” (das ações ou caracteres), a presença de *motivação e livre deliberação*. E é por isso que, conforme alega Shaftesbury, na *Investigação*:

não dizemos a nenhum homem que ele é malévolos porque tem manchas da peste em seu corpo ou episódios convulsivos que o fazem atacar e ferir quem se aproxime dele. Tampouco dizemos, por outro lado, que ele é um homem bom quando, de mãos atadas, é impedido de fazer o mal que planeja (o que significaria o mesmo) ou quando se abstém de executar seu mau propósito por medo de um castigo iminente, ou atraído por alguma recompensa exterior.<sup>71</sup>

Sobre o ponto deve-se observar, primeiro, estar pressuposta a ideia segundo a qual as demais espécies animais seriam movidas por seus instintos primários, dada uma determinada finalidade (geralmente relacionada à perpetuação e à colaboração com a ordem natural), enquanto para o gênero humano as ações seriam, para além do ímpeto passional, mediadas pela reflexão. Além disso, a finalidade (e o bem) da espécie não é apreensível de imediato, e se impõe irremediavelmente como objeto de reflexão às criaturas racionais. Existe, então, um impulso fundamental que guia todas as criaturas em direção a uma finalidade perfeitamente alinhada ao desígnio natural; contudo, no caso do homem, referido impulso passa pelo discernimento (*logos*), tal qual propunha o escola do estoicismo – estando mais ou menos alinhada ao desígnio natural tanto quanto mais aprimorada se mostrar sua capacidade reflexiva. Diante disso, e considerando que a finalidade da natureza humana aponta para a vida em sociedade, segundo Shaftesbury, é possível estabelecer uma relação necessária entre *virtude moral e felicidade ou bem da espécie como um todo* (o que corresponde à uma concepção teleológica que associa a vida virtuosa à finalidade social). Dando um passo além, é

---

<sup>70</sup> Em tradução livre: “vejo e aprovo o melhor, sigo o pior”. Ovídio, *Metamorfosi* VII, 20.

<sup>71</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, p. 12. Tradução livre.

notório que referida concepção, em Shaftesbury, está respaldada pela ideia de que os prazeres mentais e sociais prevalecem sobre os prazeres corporais imediatos. Não por acaso, a administração e o controle dos prazeres equivalem justamente a um esforço próprio à racionalidade, sem o qual não se diz que alguém é *bom* ou *virtuoso*, ou seu contrário.

Nota-se da passagem, em segundo lugar, que o filósofo se contrapõe diretamente à ideia corriqueira de uma suposta dependência entre prática virtuosa e religião, ao menos em sentido vulgar<sup>72</sup>. Isso porque, para que se possa falar em moralidade, dois pressupostos são essenciais, e não envolvem a consciência religiosa: a reflexão, que distingue a mera bondade, passível a qualquer criatura, da virtude propriamente dita, e a *livre deliberação*, que distingue criaturas racionais, das movidas meramente pelos instintos de preservação e perpetuação. Sentido semelhante é encontrado em Diógenes Laércio<sup>73</sup>, certamente familiar a Shaftesbury:

(...) O primeiro impulso de um animal, afirmam os estoicos, é a autopreservação (...). Quanto à afirmação feita por algumas pessoas de que o prazer é o objeto ao qual o primeiro impulso dos animais se dirige, os estoicos mostraram ser falsa. Pois o prazer, declaram, se realmente sentido, vem a ser um subproduto, (...) um rescaldo comparável à condição de animais e plantas que prosperam em plena floração. E a natureza, dizem eles, não difere originalmente entre plantas e animais, pois ela também regula a vida das plantas, no caso, sem impulso e sensação, assim como há determinados processos vegetativos em nós. Mas quando, no caso dos animais, em que o impulso lhes foi acrescentado, tornando-os capazes de ir em busca de seu alimento adequado, para eles, dizem os estoicos, a regra da natureza é seguir na direção do impulso. Mas uma vez que a razão, por meio de uma direção mais perfeita, foi concedida aos seres que chamamos de racionais, viver de acordo com a razão, para estes, consiste certamente em viver de acordo com a natureza. Pois a razão sobrevém para moldar e governar o impulso. É por isso

---

<sup>72</sup> Para o autor, é perfeitamente possível a prática da virtude descolada da religião; contudo, a religião supõe um sentido ou consciência moral: “...*religious Conscience supposes moral or natural Conscience.*” Cf. SHAFTESBURY, *Inq.*, § 120, p. 69.

<sup>73</sup> Nesse sentido, vale conferir LAERTIUS, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, 7.1, 85-89.

que Zenão foi o primeiro (...) a designar como fim “vida em acordo com a natureza” (...), sendo a virtude o objetivo para o qual a natureza nos orienta. (...) Pela natureza à qual nossa vida deveria estar em conformidade, Crisipo compreende tanto a natureza universal quanto, mais especificamente, a natureza do homem (...) E a virtude, segundo ele, é uma disposição harmônica, digna de escolha por si mesma e não por esperança, medo ou qualquer motivo externo. Além disso, é na virtude que consiste a felicidade; pois a virtude é o estado de espírito que tende a tornar toda a vida harmoniosa.

Ou seja, agir em mera conformidade ao dogma, pela expectativa de uma recompensa futura ou pelo medo da punição (seja terrena, seja “divina”) não torna ninguém virtuoso, do mesmo modo que não basta abster-se de praticar o mal por forças alheias à própria determinação do juízo e contrárias ao desejo: é preciso considerar as motivações do agente. É imperioso observar, portanto, o modo de *inclin*ar e *declinar* ao/ em conformidade com o afeto, tal qual Shaftesbury elabora nos *Exercícios*<sup>74</sup>:

Lembra-te, portanto, de agora em diante, de não pensar mais em afeto natural no sentido imperfeito e vulgar, mas unicamente de acordo com o justo sentido e significado da palavra e o que ela implica. (...). Todo afeto traz consigo um inclinar e um declinar. De modo que se esse inclinar ou declinar for correto e natural, o afeto será correto e natural: do contrário, não. Se tudo o que a natureza produz é natural, i.e., ordenado e bom, então inclinar ou declinar contrariamente à natureza ou ao que ela produz (com respeito à mente particular) deve ser desnaturado e mau; afligir-se, doer-se, entristecer-se, lamentar, é declinar contrariamente à natureza e, portanto, é afecção desnaturada.

A exigência da reflexão sobre a dinâmica dos afetos para que possamos falar em virtude e vício, propriamente, faz parte daquilo que permite a Shaftesbury elaborar sua crítica às morais fundadas nas paixões tristes ou inibidoras do bom ânimo – como a eclesiástica – bem como àquelas que engendram toda sorte de superstição e fanatismo. Para o autor, o vínculo afirmado pelo alto clero entre virtude e dogma não

---

<sup>74</sup> SHAFTESBURY, *Ask.*, p. 36. Trad. Pimenta.

passa de um ardil estabelecido sob bases nebulosas e questionáveis, sobretudo a uma (má) retórica do medo ou esperança, que aponta para um princípio transcendente. No lugar disso, Shaftesbury defende, na esteira do estoicismo, que a virtude deva ser praticada *desinteressadamente* (do ponto de vista particular), bastando, pois, o fato dela apontar para o *bem comum*<sup>75</sup>: se a virtude pressupõe algo, não é a consciência religiosa, mas um sentido de interesse que ultrapassa o indivíduo, um sentido de *interesse público*.

E somente nesse caso é que qualificamos qualquer criatura de virtuosa ou digna, quando ela pode ter a noção de um interesse público e pode alcançar a especulação ou ciência do que é moralmente bom ou mau, admirável ou censurável, certo ou errado. Pois, embora possamos vulgarmente chamar um cavalo mau de vicioso, jamais dizemos de um bom cavalo, nem de qualquer mera besta, idiota ou tolo (*Changeling*), por mais bondoso que seja, que ele é digno ou virtuoso.<sup>76</sup>

Ademais, pensar o sistema dos afetos orientado à vida em sociedade é, em parte, contradizer o argumento hobbesiano sobre a natural insociabilidade humana, bem como a própria distinção entre um “estado natural” e a sociedade. No que concerne à primeira hipótese, o que se observa, diz o autor, desde os mais rudimentares instintos de preservação (atração entre os sexos) às formas mais complexas de expressão humana (arte, política) é justamente o seu oposto: o homem está sempre *em relação, dependência e colaboração mútua*. Já no que diz respeito à segunda possibilidade – de um contrato social como artifício imposto aos homens devido à sua suposta tendência desagregadora – nota-se que a associação espontânea não somente é possível, como desejável e favorecida pela Natureza, o que se confirma pelos nossos instintos ou tendências mais primitivas (autopreservação), bem como pelo próprio desenvolvimento das comunidades humanas. Logo, a imposição de um elemento

---

<sup>75</sup> (...) “*there is no real love of virtue without the knowledge of public good.*” SHAFTESBURY, *SC*, p. 67.

<sup>76</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, p. 18.

exterior, coercitivo, visando forçar e manter a associação, careceria de sentido. Do mesmo modo, supor que o contrato seria capaz, por si só, de engendrar um sentido de obrigação naqueles carentes de quaisquer noções prévias de espírito público, tornando-os aptos aos deveres contratados, seria um contrassenso: sem um mínimo sentido de interesse comum, reputam-se inexistentes as condições de possibilidade dos próprios contratos<sup>77</sup>.

Nota-se, logo, que o argumento do autor, identificando *self affections* e *natural affections*, é bastante simples e intuitivo; não impõe maior dificuldade a constatação de que qualquer ato de negligência (não motivado por fatores exteriores) para com as nossas necessidades mais imediatas – que possam, por exemplo, comprometer nossa subsistência (sono, alimentação, segurança) – não poderia ser considerado como um ato virtuoso, e sim como um equívoco em relação “*ao desígnio e fim da Natureza*”<sup>78</sup>. De tal modo, podemos afirmar, com Shaftesbury, que as ações voltadas ao interesse do indivíduo são perfeitamente compatíveis com as ações que promovem o bem público, dado que o interesse geral da espécie humana se realiza *em sociedade*. O verdadeiro

---

<sup>77</sup> Shaftesbury afirma, em alusão à tese hobbesiana e derivadas: “’Tis ridiculous to say, there is any Obligation on Man to act sociably, or honestly, in a form’d Government; and not in that which is commonly call’d *\*the State of Nature*. For, to speak in the fashionable Language of our modern Philosophy: “Society being founded on a Compact; the Surrender made of every Man’s private unlimited Right, into the hands of the Majority, or such as the Majority shou’d appoint, was of free Choice, and by a Promise.” Now *the Promise* it-self was made in the *State of Nature*: And that which cou’d make a *Promise* obligatory in the State of Nature, must make *all* other Acts of Humanity as much our real Duty, and natural Part. Thus *Faith, Justice, Honesty, and Virtue*, must have been as early as the State of Nature, or they cou’d never have been *at all*. The Civil Union, or Confederacy, cou’d never make *Right* or *Wrong*; if they subsisted not before. He who was free to any Villany before his Contract, will, and ought to make as free with his Contract, when he thinks fit. The *Natural Knave* has the same reason to be a Civil one; and may dispense with his politick Capacity as oft as he sees occasion: ’Tis only *his Word* stands in his way.— A Man is oblig’d to *keep his Word*. Why? Because he has given his *Word to keep it*.—Is not this a notable Account of the Original of moral Justice, and the Rise of Civil Government and Allegiance! Cf. SHAFTESBURY, *SC*, §§ 109-110, pp. 68-69. Hume retomará o mesmo argumento.

<sup>78</sup> SHAFTESBURY, *Inq.*, § 89, p. 52. Sobre a indissociabilidade entre *ordem* e *inteligência* a partir da consideração da noção de *design* na obra de Shaftesbury, vale a pena conferir a elaboração de Pimenta, pp. 38 e 39.

egoísmo, então, terá mais a ver com a desconsideração pelo *interesse comum*, com a ausência de um *sentido de bem público*, tal qual se afirmará posteriormente em *Sensus Communis, Essay on the Freedom of Wit and Humour*, quando o autor mobiliza as Sátiras de Juvenal e defende que:

O espírito público só pode advir de um sentimento social ou de um sentido de parceria com a humanidade. Ora, não há quem esteja tão distante de ser parceiro nesse sentido, ou compartilhar dessa afecção comum, como aqueles que mal reconhecem um semelhante nem se consideram sujeitos a qualquer regra de companheirismo ou comunidade. E, portanto, moralidade e bom governo caminham juntos. Não há verdadeiro amor à virtude sem a compreensão do bem público. E onde reside o poder absoluto, não há (bem) público.<sup>79</sup>

A menção às Sátiras de Juvenal é uma constante na obra shaftesburiana; ao lançar mão da noção de *sensus communis*, o autor ilumina uma passagem na qual se afirma ser raro o *sensu comum* nos homens de determinada posição<sup>80</sup>. O poeta se referia ao espírito da Corte romana, enquanto os alvos do filósofo, ao mobilizar a sátira, são igualmente a tirania e o absolutismo, contrapondo o poder absoluto ao bem público. Shaftesbury afirma, por seu turno, que inexistem real sociedade ou comunidade quando estão ausentes a consideração pelo interesse público e o reconhecimento do outro como semelhante, a despeito de qualquer hierarquia social. Inexistindo esse *sentido*

---

<sup>79</sup> Tradução livre. No original: “A publick Spirit can come only from a social Feeling or *Sense of Partnership* with human Kind. Now there are none so far from being *Partners* in this *Sense*, or *Sharers* in this *common Affection*, as they who scarcely know *an Equal*, nor consider themselves as subject to any *Law of Fellowship* or *Community*. And thus *Morality* and good *Government* go together. There is no real *Love of Virtue*, without the knowledg of *Publick Good*. And where absolute *Power* is, there is no *PUBLICK*.” SHAFTESBURY, *SC*, §§ 106-107, p. 67. Grifos do autor.

<sup>80</sup> “*Rare is common sense in men of that rank*” ou “*Rarus enim fermè Sensus communis in illâ Fortunâ*”. Juvenal, Sat. 8. v. 73, *apud* SHAFTESBURY, *SC*, I, § 103, p. 65. Passagem nevrálgica no conjunto das *Characteristcks*, em extensa nota de rodapé o autor demonstra, considerando a diversidade dos contextos históricos, a presença de um *sentido comum*, sempre relacionado a uma espécie de *sentimento social* ou de *consórcio com o gênero humano*. Cf. Oliveira, *Natureza, Sociedade e Crítica*, pp. 100-101.

*comum* de humanidade – traduzido nos mais diferentes contextos históricos sempre por uma certa sorte de civilidade –, inexistente igualmente bom governo, tampouco liberdade e aquilo que o autor compreende como *real sociedade*.

Necessário enfatizar, ademais, que o *sensus communis* é um afeto e não uma faculdade intelectual: “é o coração, e não a cabeça”<sup>81</sup> que Juvenal havia arguido ao ridicularizar a educação cortesã romana – afirma Shaftesbury, e a reforma interior a ele se dirige (especialmente na prática do solilóquio). O problema tanto da Corte romana, satirizada por Juvenal, quanto dos reis absolutos e demais povos que vivem sob a tirania, não é uma deficiência intelectual, mas sim um *desequilíbrio na ordem dos afetos*: no que concerne aos governantes autocratas, de um modo geral, verifica-se um problema estrutural e de difícil correção, na medida em que o caráter dos tiranos dificilmente se pode reformar, já que não são capazes de inquirir a si mesmos com o rigor requerido e a honestidade necessária. Nesse sentido, Shaftesbury assevera:

Como pessoas únicas e absolutas no governo, percebe-se que dificilmente poderão ser consideradas *únicas* e *absolutas* em moral. Não possuem um inspetor *interno* para argumentar com elas, ou para questionar seu prazer. Também não podem aprender, em uma circunstância qualquer, a partir de alguma prática *exterior*, o modo de ser livre e familiar consigo *no interior*. **Inclinação** e **vontade**, nesse caso, admitem muito pouca restrição ou controle, tanto em meditação privada, quanto em sociedade pública. O mundo, que serve de tutor para pessoas de uma camada inferior, é submisso aos *pupilos reais*, acostumados a ver, desde a infância, inclusive seus *instrutores* se curvarem diante deles, e a serem aplaudidos por qualquer coisa que façam.<sup>82</sup>

Inexistindo para o autocrata qualquer resistência do mundo aos seus devaneios e vontades, por qual razão e com que firmeza ele se submeteria a uma prática que pressupõe a limitação dos prazeres egocêntricos, a admissão de seus vícios e da sua

---

<sup>81</sup> Cf. SHAFTESBURY, *SC*, p. 67.

<sup>82</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 211, p. 131. Trad. Caselato. Grifos do autor.

própria torpeza? Uma vez reconhecida a incapacidade do governante<sup>83</sup> para o aprendizado autônomo da regulação do *self*, realizada no solilóquio, e os graves prejuízos que a voluntariedade dos autocratas poderia provocar nos assuntos de Estado, Shaftesbury pontua que em algumas nações conselheiros profissionais acompanhavam desde a tenra idade os jovens aspirantes ao governo ou herdeiros do trono – assegurando que não fossem influenciados por pretensos golpistas. Contudo, a despeito da aparente passagem espontânea entre a boa ordenação dos afetos na sociedade para a formação dos agentes públicos – e, por consequência, dos governos – Shaftesbury defende que o melhor e único conselheiro justo e capaz de refrear a ambivalência dos governantes é um *sistema de leis*. Ele afirma:

(...) mas sabe-se que é inteiramente outro o caso dos príncipes legalistas e justos de nossa ilha. Estão cercados dos melhores *conselheiros*, que são as **leis**. Administram os negócios públicos mediante funcionários legais, que possuem a direção de sua vontade e uma consciência pública, e recebem anualmente *conselho e ajuda* de sua boa gente, da maneira mais efetiva. É justo dizer que devemos a esse sábio gênio de nossa Constituição nossos mais sábios e melhores príncipes, cujo elevado nascimento ou educação real não poderiam, supostamente, fornecer-lhes sozinhos essa feliz inclinação, uma vez que sabemos pela experiência que, os príncipes cuja conduta proporcionou as maiores vantagens tanto ao mundo, no exterior, quanto a nós mesmos, no interior, foram os mesmos que obtiveram os títulos mais controversos, e em sua juventude estiveram o mais distantes da perspectiva do poder real, e viveram o mais próximo de uma vida privada.<sup>84</sup>

Shaftesbury havia se referido, igualmente, a certos “príncipes estrangeiros” os quais, segundo ele, teriam optado pela dispensa dos conselheiros para auxiliar o governante nos assuntos nacionais, afirmando em seguida não ser esse o caso da Grã-

---

<sup>83</sup> Shaftesbury tratava, de fato, das *Royal Persons* (personalidades régias, na tradução de Caselato), não especificamente dos tiranos. Contudo, é totalmente aplicável (e mais incisiva ainda) a ressalva em relação aos autocratas, “pois sempre que a **vontade** é muito livre, vemos que o *humor* e a *fantasia* a governam”, resultando em um problema político considerável. Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 185, p. 115.

<sup>84</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 212, pp. 131-132. Trad. Caselato. Grifos do autor.

Bretanha. Embora a ilha tenha dispensado a figura do conselheiro privado, optou – com a Revolução Gloriosa (1688) – pela adoção de um sistema de leis e de uma administração capazes de moderar a voluntariedade dos governantes, a despeito de seu temperamento, seja ele qual for. Assim, o cultivo da virtude na monarquia constitucional britânica não dispensa um sistema de leis e uma estrutura administrativa pautada por regras e dispositivos legais estáveis o suficiente para não serem alterados de acordo com a mera vontade do governante. Não obstante, é necessário lembrar que o ensaio do *Solilóquio* possui como principal interlocutor os autores em geral: não parece haver uma prevalência, ao longo do ensaio, do sistema legal sobre a educação liberal fomentada pelas artes, mas antes uma conjugação de esforços que fomentaria a estabilidade e boa condução dos assuntos nacionais. Essa estabilidade, conquistada desde que um “*feliz equilíbrio de poder foi estabelecido entre nosso príncipe e o povo*” seria fundamental, conforme Shaftesbury, para o refinamento das artes até então “*jovens e inexperientes*”, que ainda balbuciam “*jogos de palavras e trocadilhos infelizes*”.<sup>85</sup>

É possível antecipar, aqui, dois pontos centrais à presente pesquisa: primeiro quanto à existência, mesmo no *Solilóquio*, de uma articulação entre a defesa de uma autorregulação dos humores sociais, pela livre contraposição dos engenhos e a necessidade da atuação institucional através de um sistema estável e geral que não oscile conforme o temperamento de seus administradores; segundo, a ideia de que o *sensus communis* operaria como um afeto capaz de legitimar (ou não) a atuação política

---

<sup>85</sup> Vale mencionar que Shaftesbury se refere a autores da envergadura de Shakespeare e John Milton, os quais ainda não teriam se livrado de certa enfermidade, pois “aspirando a um falso *sublime*, repleta de *imitação* e metáfora embaralhada (...), entretém nossa rude fantasia e nosso ouvido inexperiente, os quais não dispenderam ainda o tempo suficiente para se formar e se tornarem verdadeiramente *musicais*”. Cf. SHAFTESBURY, *op. cit.*, § 217, p. 134. Trad. Caselato. Grifos do autor. Embora, portanto, a Inglaterra goze da conquista de um “governo livre e constituição nacional”, o refinamento esperado das artes e ciências demanda tempo, paz e cultivo.

(estabelecendo, assim, uma espécie de liame entre os planos civil e institucional). Inexiste real sociedade, para Shaftesbury, onde inexistente o *sensus communis* (como no caso das tiranias), traduzido enquanto certa sorte de civilidade orientada para o bem comum.

## 2.2 DA VIRTUDE MORAL E POSSIBILIDADE DO VÍCIO

Shaftesbury é comumente tomado, pelos mais diversos manuais, artigos e até mesmo enciclopédias que versem sobre a tradição moral britânica, como o filósofo que defendia uma inclinação natural do homem à virtude, em contraposição à perspectiva hobbesiana e de outros autores para os quais a vida em sociedade requer artifícios capazes de conter os “efeitos nefastos” do egoísmo humano. Segundo essa linha de raciocínio, Shaftesbury e, posteriormente, figuras como Leibniz (Alemanha, 1646-1716) e Alexander Pope (Reino Unido, 1688-1744), conformariam uma vertente de pensamento denominada “otimismo metafísico”, segundo a qual o binômio bem e mal (ou virtude e vício) se resolvem apenas da perspectiva do todo, a despeito da experiência humana, e a vida em sociedade seria naturalmente favorecida por sentimentos benevolentes e generosos “implantados” na constituição mesma de nossa natureza.

Malgrado as razões que sustentam a interpretação tradicional, cabe o questionamento sobre tal “naturalidade” ao bem e à benevolência irrestrita. É notório que Shaftesbury não dispensa a perspectiva naturalista segundo a qual *bem* e *mal* devem ser considerados em relação ao *todo* – a exemplo da saída outrora pensada por Leibniz e caricaturada na figura panglossiana, de Voltaire. Entretanto, seria apressado supor, com isso, que o mal seria, portanto, parte constitutiva de um plano geral, necessário para o desenvolvimento do bem como contraponto: o próprio Leibniz reconheceu, em

carta a Pierre Coste<sup>86</sup>, não se fazer presente algo semelhante à harmonia pré-estabelecida da Teodiceia na obra do jovem *whig*<sup>87</sup>, capaz de sustentar essa ideia. Ora, se a realização da virtude está posta ao homem de saída, bastando a este “agir de acordo com a natureza” para tanto, como explicar os desvios desse caminho? Como seria o erro possível, se tudo na natureza é bem-disposto e ordenado em vistas a um fim perfeitamente bom? Seria possível ainda supor que, embora favorecida pela natureza, a virtude não passaria de uma construção humana, tal qual a proposta de Mandeville, já que nossas paixões naturais nos conduziriam, muitas vezes, ao vício e à promoção do mal? Qual o real espaço para a deliberação – e a falha – humana nesse cenário? Vejamos o que diz o próprio Shaftesbury:

---

<sup>86</sup> Intelectual de origem francesa, foi tradutor de obras relevantes, com especial destaque para a *Ótica* de Newton e do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de John Locke. Tornou-se membro estrangeiro da Royal Society e foi correspondente de Leibniz e Shaftesbury - o qual o tinha como amigo. Trabalhou como tutor do neto de Ralph Cudworth, único filho de Lady Masham e Sir Francis Masham, quando de sua chegada a Londres como refugiado protestante, bem como de outros jovens, dentre os quais Anthony Ashley-Cooper (filho do 3º Conde de Shaftesbury e Jane Ewer, Condessa de Shaftesbury). Cf. MARZIALS, Frank Thomas. “Coste, Pierre”. In: Leslie Stephen (ed.). **Dictionary of National Biography**. Vol. 12. London: Smith, Elder & Co., 1887, p. 275.

<sup>87</sup> Vale pontuar, em breve parêntese, que tampouco a teoria leibniziana pode se confundir com a caricatura que dela se fez. O problema em filiar autores de tal envergadura a determinada escola (ou de uni-los sob o mesmo rótulo), qual seja, a do “otimismo filosófico” ou metafísico, é acabar por suplantar, de uma só vez, as significativas diferenças de suas teorias, bem como reduzir ambas a simplificações que não dão conta da complexidade que lhes é própria. No tocante à carta endereçada a Pierre Coste, Leibniz comentou com notório entusiasmo suas impressões sobre a obra de Shaftesbury: “*From the first I found in it almost all of my Theodicy before it saw the light of day. The universe all of one piece, its beauty, its universal harmony, the disappearance of real evil, especially in relation to the whole, the unity of true substances, and the great unity of the supreme substance of which all other things are merely emanations and imitations are here put in the most beautiful daylight. It lacks almost nothing but my pre-established harmony, my elimination of death, and my reduction of matter or of plurality to unities or simple substances. I had expected merely to find a philosophy like Mr. Locke's but was led beyond Plato and Descartes. If I had seen this work before my Theodicy was published, I should have profited as I ought and should have borrowed its great passages.*” LEIBNIZ, G. W. *Remarks On The Three Volumes Entitled Characteristics Of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711 1712. In *Philosophical Papers and Letters*. Trad. Ed. Leroy E. Loemker. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London: 1989, p. 633. Grifos nossos.

De que modo podemos ser ou não afetados como nos cabe e de acordo com a natureza? – *Das coisas que são, algumas se encontram sob nosso poder e jurisdição: outras não.* “Das coisas que são, algumas dependem de nós, outras não.” – Isso é tudo. É tudo o que importa. Nada importa além disso. Disso, tudo depende. E exige esforço, cuidado, disciplina, o “desprezo pelas coisas que não dependem de nós.”<sup>88</sup>

Ora, *inclin*ar ou *declinar* de acordo com a natureza, *ser afetado em conformidade com um desígnio natural* não é algo que está dado, mas que exige “esforço, cuidado e disciplina”, porque não diz respeito a um conteúdo dado, tampouco a um afeto passivo, mas a uma *atividade*. A possibilidade do erro, do demérito, do falso está contida no espaço da dinâmica entre os afetos, pelo resultado da prevalência de uns sobre os outros, ausência de algum gerado pelo excesso de outro, ou pelo desequilíbrio entre estes, fomentado pelas *opiniões enganosas* e pelos *preconceitos* (noções carentes de elaboração, de refinamento): é somente por um ato judicativo, portanto, que inclinamos ou declinamos em conformidade ou não àquilo que é natural, ou seja, àquilo que diz respeito ao nosso bem e ao de nossa espécie (e, num plano superior, ao bem geral). A natureza, ou o *natural* dizem respeito menos a um conteúdo dado, e mais à ideia de que a totalidade dos entes é ordenada racionalmente, harmonicamente, contendo em si mesma o necessário para o seu aprimoramento e de suas relações.

Ademais, o problema do mal *moral* – ou seja, distinto das disfuncionalidades meramente físicas – não irá se resolver pela mera mudança de perspectiva: se é certo que no lugar de uma passagem do mundo natural para o moral Shaftesbury propõe uma continuidade ou mesmo indiscernibilidade entre tais domínios, igualmente é verdadeiro que a tarefa do cultivo, quando frustrada, mostra-se como única origem possível para o mal moral, razão pela qual não se deve falar nem em *mal absoluto*, tampouco em virtudes garantidas no cenário dos afetos ilustrado por Shaftesbury.

---

<sup>88</sup> SHAFTESBURY, *Ask.*, Trad. Pimenta, pp. 35-36.

Está presente em Shaftesbury, ainda, a ideia de que o almejado é sempre um bem, mesmo quando se está a praticar o mal: a razão é que julgamos, em determinadas circunstâncias e de maneira equivocada, o resultado de certas ações/deliberações como potencialmente benéficas: trata-se, contudo, de uma ilusão ou fantasia engendradas na imaginação. Quando não nos pautamos pelo bem, Shaftesbury afirma, estamos transportando, na verdade, para alguma outra esfera os efeitos de nossa inclinação natural<sup>89</sup>, já que a despeito da corrupção dos afetos (e, conseqüentemente, dos caracteres), a mente não consegue se manter indiferente às imagens do belo e do honesto (ao menos não por completo). O “mau juízo”, ou as ações viciosas são, de certo modo, *visões precipitadas, parciais e equivocadas de uma ideia de bem*, decorrentes de tudo aquilo que contribui ou atrapalha nosso pleno desenvolvimento: uma educação deficitária, o entorno social pouco sadio, as tendências individuais, o isolamento, grau de amadurecimento etc., a despeito de um sentido comum que compartilhamos – e sem o qual sequer conseguiríamos nos comunicar – e que nos permite, em princípio, distinguir entre o certo e o errado, entre a beleza e o disforme, e partilharmos valores. Nesse sentido, dirá Shaftesbury, todos somos, *em alguma medida*, virtuosos, todos perseguimos uma graça de alguma espécie<sup>90</sup>. Márcio Suzuki observa, ressaltando a influência ciceroniana na letra britânica:

Operando tacitamente, sem nenhum auxílio da arte ou razão (*tácito quodam sensu sine ulla arte aut ratione*), esse senso ensina mesmo os homens mais grosseiros a discriminar as coisas corretas e erradas nas pinturas, nas estátuas, mas principalmente no ritmo e na pronúncia das palavras, isto é, na oratória. O ser humano é, portanto, dotado de um senso capaz de captar ordem, beleza,

---

<sup>89</sup> Cf. SHAFTESBURY, SC, pp. 70-72.

<sup>90</sup> SHAFTESBURY, SC, p. 64: “Nor can the men of cooler passions and more deliberate pursuits withstand the force of beauty in other subjects. Everyone is a virtuoso of a higher or lower degree. Everyone pursues a grace and courts a Venus of one kind or another. The *Venustum*, the *Honestum*, the *Decorum*, of things will force its way. They who refuse to give it scope in the nobler subjects of a rational and moral kind will find its prevalency elsewhere, in an inferior order of things”.

medida (*modus*) em tudo aquilo que se apresenta à visão (*aspectu*) e audição. É esse senso que apreende a conveniência (*convenientia*) ou decoro (*quo decet*) das ações, gestos, falas do próprio indivíduo e dos outros; é por seu intermédio que se vê “a figura e, por assim dizer, o rosto daquilo que é moralmente digno” (*figuram quidem ipsam [...] et tamquam faciem honesti*). Para Cícero, assim como para seus discípulos na Grã-Bretanha, **é impossível separar o que é propriamente moral da sua “manifestação” visível, que deve ser sempre conveniente, decorosa. A ligação entre eles não é oculta, mas patente** e, por tudo isso, o *decorum* não pode ser distinguido do *honestum*, a não ser por uma distinção de pensamento, mas não por uma distinção na própria natureza das coisas.<sup>91</sup>

O cultivo da virtude e do gosto se coloca, portanto, como requisito essencial à correção das opiniões enganosas que engendram as perturbações, elevando a mente a uma categoria superior de satisfação – que é moral, e também estética. Aqui, portanto, já é possível vislumbrar o quanto Shaftesbury é devedor do helenismo (talvez mais, até mesmo, que do platonismo ou aristotelismo), no que concerne à identificação da origem dos males, bem como à proposta de possíveis tratamentos. Paulo Fernandes Silveira, em capítulo dedicado às “doenças da memória, da fantasia e da paixão”, pontua precisamente a diferença entre as escolas que nos interessa:

Para Platão e Aristóteles, o funcionamento das faculdades da alma está atrelado à sua dimensão fisiológica, ou seja, uma *terapia* dessas faculdades estaria a cargo, em parte, da *paidéia*, em parte, da medicina do corpo. **Para os helenistas, mais grave que a dimensão fisiológica, é o efeito que as representações (*phantasíai*) podem ter na mente humana.** Tendo como origem um julgamento precipitado, uma obsessão da memória, um exagero da imaginação ou das paixões, a representação tem pouca ou nenhuma relação com a fisiologia das faculdades da alma.<sup>92</sup>

Levando isso em conta, é possível afirmar que a virtude moral como fim para o qual a natureza nos inclina seria apenas a forma ou dispositivo necessário para que

---

<sup>91</sup> SUZUKI, *A forma e o sentimento do mundo*, p. 342.

<sup>92</sup> SILVEIRA, P. H. F. **Medicina da Alma: artes do viver e discursos terapêuticos**. 2ª ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2013, p.105. Grifos nossos.

os valores comuns inscritos nessa mesma natureza (tomados como *prolepses*<sup>93</sup>, pré-noções esvaziadas de conteúdo) possam tanto ser reconhecidos como formulados numa certa *linguagem*, própria ao gênero humano, possibilitando a correção das opiniões fantasiosas<sup>94</sup> que engendram falsos afetos/ afecções desnaturadas. No entanto, a mesma virtude moral não se coloca no início do processo de constituição do “mundo” moral, digamos assim, engendrando regras a serem observadas (o que sugeriria uma ética normativa fundada numa certa retórica e não no fato moral), mas no *final* do processo como o próprio *bem* e *felicidade* da espécie. Embora pareça contraditório, é justamente por essa razão que se torna imperioso mitigar o suposto naturalismo de Shaftesbury ou, como diria Pedro Pimenta<sup>95</sup>, admitir que este só poderia ser “idealista”, no sentido de que o próprio “natural” é menos um dado acabado que uma meta a ser

---

<sup>93</sup> Sobre as prolepses, cf. OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, pp. 56-59: “A partir dele (Epicuro), diferenciadas leituras e usos foram feitos ao longo da história da filosofia, mas, em Shaftesbury, o emprego do inglês *sense* como aparentado da prolepse grega parece mais próximo à tradução sugerida por Cícero (1896, I, XVI) como “*uma certa ideia de algo formada pela mente de antemão, sem a qual nada pode ser entendido, ou investigado, ou discutido*”. Pode parecer estranho Shaftesbury recorrer a uma noção cunhada por Epicuro, uma vez que seu pensamento se aproxima mais do estoicismo imperial, porém, de acordo com Spinelli (2012, p. 8), há uma perspectiva sobre a prolepse segundo a qual estoicos e epicuristas parecem concordar. Ela diz respeito à maneira como o estoicismo concebeu a produção de noções ou conceitos na mente, a partir dos registros de Aécio. Segundo este, ‘*umas são produzidas sem arte, naturalmente, de modo como já dissemos (isto é, pela sensação, pela memória e pela experiência); outras, a partir de nossos aprendizados e de nossas investigações. Essas são denominadas apenas noções (ennoíai); aquelas, de antecipações (prólêpseis). Aécio, pelo que consta, vincula as prólêpseis (sob o ponto de vista estoico) ao que na mente se produz de modo natural ou espontâneo; trata-se (como ele explica) de um produzir que se dá mediante um consórcio entre sensação, memória e experiência.*’ As noções ou conceitos, dessa perspectiva, que são produzidos por um aprendizado, seriam as *ennoíai*, enquanto as prolepses seriam a manifestação natural e espontânea de um sentido daquilo que, por arte e engenho, a mente formará como noções comuns (*koinai ennoíai*). Desse modo, as noções comuns se apoiam numa espécie de antecipação natural (ou pré-noções) e são construídas mediante o consórcio dessas antecipações com o exercício racional. O *sensus* ou a prolepse, então, indicam dois aspectos: da realidade objetiva dos valores, bem como da natural capacidade humana para o aprendizado da virtude, pela posse da razão (...).”

<sup>94</sup> Shaftesbury se refere também aos “*idolnotions*”, sob os quais não permitimos incidir as luzes da razão, engendrando ideias fantasiosas e preconceitos. Cf. SHAFTESBURY, *SC*, § 60, p. 40.

<sup>95</sup> PIMENTA, *A linguagem das formas*, p. 143.

atingida – um artifício (pensando aqui o termo artifício no mesmo sentido proposto por Cícero, para o qual “*a filosofia é necessária para completar a obra da natureza*”).

Se é possível afirmar que não encontraremos a virtude moral, portanto, onde a livre deliberação e a reflexão forem constringidas – razão pela qual as *prolepses*, por si mesmas, não garantiriam o reto juízo –, também é possível presumir que a imaginação não se opõe ao afeto reflexivo, mas justamente fornece os elementos, esboços, a partir dos quais será possível formar uma opinião razoável, *corrigindo as enganosas*, sempre que a naturalidade das disposições constantes não for frustrada pelos excessos incontidos ou perturbações da alma. Shaftesbury, quanto a isso, parece novamente se aproximar de Cícero, quando este afirma que todas as paixões se assentam em *opiniões*, e que a causa das perturbações encontra-se sempre nos “julgamentos, sugestões e vontades”<sup>96</sup>. Assim, o justo juízo requer uma espécie de “educação das *prolepses*”, proporcionada em seu mais alto grau pela própria atividade filosófica. Temos, como resultado, duas novidades na história da filosofia: a primeira, alçando a imaginação ao patamar de instância decisiva para a construção do próprio conhecimento, no que concordaria Suzuki:

Pelo léxico cuidadosamente escolhido, Shaftesbury – secundado por Hutcheson – confere à imaginação um estatuto completamente diferente do que se verifica até então: num lance magistral que liga à noção de *prolepse* ou pré-noção estoica, **ele mostra que a imaginação ou fantasia não é a faculdade que obstrui a revelação da ideia do verdadeiro bem, mas uma faculdade que antecipa a cada momento e faz entrever um objeto que ainda não existe para a alma ou para a mente.** Para além da fase de satisfação instintiva dos apetites, a imaginação é a primeira forma de objetivação do desejo, que delinea os seus objetos, desde os que estão ainda próximos à sensualidade até os mais “puros”.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> CÍCERO. *Tusculanae Disputationes*, livro IV, § 82.

<sup>97</sup> SUZUKI, *A forma e o sentimento do mundo*, pp. 322, 323. Grifos nossos.

A segunda, pela proposta e fomento de uma educação liberta do engessamento das escolas<sup>98</sup>, cuja linguagem seja formada e refinada no solo comum do cotidiano, no comércio das opiniões, alimentada pelas produções e apreciação das belas-artes e de tudo aquilo que enobrece e enriquece o espírito e o livre-pensar.

### 2.3 AFETO REFLEXIVO E MEDICINA DA ALMA

Vimos que para Shaftesbury os afetos (*affections*) não podem ser considerados, em si mesmos, virtuosos ou viciosos e que tampouco haveria um estado social distinto do estado de natureza, razão pela qual a moral não é propriamente um artifício, embora se desenvolva plenamente na vida comum, através de uma linguagem que permite a partilha de valores. Além disso, foi enfatizado que o âmbito da moralidade é próprio à espécie humana, por requerer um elemento que permite à mente ultrapassar a mera apreensão imediata, distinguindo nossa espécie das demais. Tal elemento, que figura como uma espécie de razão sensível, permite aos homens, enquanto espécie, um juízo ímpar na ordem do todo, de colocar a si mesmos a questão sobre sua própria existência e de seu *lugar no sistema universal*, criando e compartilhando uma linguagem e valores próprios. Tal conclusão não encerra novidade alguma na história da filosofia, como se pode verificar nos escritos de Diógenes Laércio a respeito do estoicismo, segundo os quais enquanto a regra da natureza compele os animais a perseguir o impulso conservativo, também permite aos seres racionais a oportunidade de, por si mesmos, *livremente*, governarem e direcionarem os mesmos impulsos<sup>99</sup>.

É pacífico, portanto, que tanto o estoicismo quanto, posteriormente, o racionalismo clássico pensaram a razão como sendo, justamente, o elemento distintivo

---

<sup>98</sup> Refiro-me à disciplina escolástica.

<sup>99</sup> Cf. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 7.1, 85 e 86.

que cumpriria a função de governar e direcionar os impulsos humanos. Já Shaftesbury, antes de pensar a razão como uma faculdade que nos foi “acrescentada” pela natureza, e que permite a condução das ações, ou então como um instrumento de natureza distinta e que se sobrepõe aos impulsos irrefletidos, a entende como um *afeto reflexivo*, ou seja, como uma espécie de sentido, no plano mesmo da sensibilidade, que possibilita não apenas o correto discernimento dos fenômenos, mas a escolha da virtude enquanto o caminho mais apropriado ao pleno desenvolvimento e satisfação da espécie.

Embora a definição de virtude apareça na *Investigação* como uma certa capacidade de discernir entre o certo e o errado (*sense of right and wrong*)<sup>100</sup>, como vimos, é certo que não prescinde de refinamento: a virtude moral é própria, justamente, ao desenvolvimento da cultura, que se dá simultaneamente no plano individual e coletivo. Isso porque, como já afirmado, ainda que seja comum aos homens certa disposição em reconhecer de imediato as imagens do correto ou ordenado, não há garantias prévias quanto a infalibilidade do juízo. A moralidade, portanto, só ocorre com o concurso do sentido refletido, depurado; “*esforço e dedicação são requeridos, bem como tempo, para cultivar o gênio natural, por mais apto e predisposto*”<sup>101</sup>, diria o autor. O mundo da moralidade – ou a própria cultura como uma projeção estética do mundo natural – pressupõe, portanto, um afeto superior formado na atividade crítica que caracteriza o próprio engenho, quando este volta sobre si mesmo e *amorosa e desinteressadamente*<sup>102</sup> confere seu assentimento àquilo que reconhece como *bom*.

Para compreender melhor o afeto reflexivo, ademais, é necessário pontuar que os afetos ou paixões são tomados, por Shaftesbury, como os verdadeiros motores das ações humanas e que participam, igualmente, de toda ação moral. Se, de saída, a mente

---

<sup>100</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Inq.*, pp. 23-26.

<sup>101</sup> SHAFTESBURY, *Ask.*, trad. Pimenta, “*Entusiasmo*”, p. 59

<sup>102</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Inq.*, p. 9.

é incapaz de permanecer neutra diante dos fenômenos, uma ação ou juízo dito virtuoso pressupõe uma espécie de sentido/senso que é comum a todos os animais racionais e que permite não apenas antever/reconhecer e discernir entre o que é adequado ou não ao indivíduo e à espécie, bem como inclinar em favor do que se mostra benéfico em detrimento do que possa causar algum dano, promovendo uma espécie de satisfação de ordem superior e a criação mesma dos valores. Shaftesbury afirma:

A mente, que é espectadora ou auditora de outras mentes, não pode existir sem olhos e ouvidos; de modo a discernir proporção, distinguir sons e examinar cada sentimento ou pensamento que vem antes dela. Não pode deixar nada escapar de sua censura. Sente o suave e o áspero, o agradável e o desagradável, nos afetos; e encontra um desonesto e um justo, um harmonioso e um dissonante, tão real e verdadeiramente aqui, como em qualquer número musical, ou nas formas externas ou representações de coisas sensíveis. Não pode conter sua admiração e êxtase, sua aversão e desprezo, no que diz respeito mais a um do que a outro nesses assuntos. De modo que negar o senso comum e natural do sublime e belo nas coisas, parecerá apenas uma afetação, a quem se atentar devidamente para esta questão.<sup>103</sup>

Abraçar o bem ou belo e assentir aos novos afetos resultantes desse primeiro movimento do juízo ajuda a refinar e regular o próprio afeto reflexivo ou a virtude moral; do contrário, o afeto reflexivo passa por um desvio ou frustração de seu propósito, causando *enfermidade* e *sofrimento*. Shaftesbury segue, em parte, o argumento ciceroniano do terceiro livro das *Disputas Tusculanas*, sobretudo, a respeito

---

<sup>103</sup> No original : “The Mind, which is Spectator or Auditor of *other Minds*, cannot be without its *Eye* and *Ear*; so as to discern Proportion, distinguish Sound, and scan each Sentiment or Thought which comes before it. It can let nothing escape its Censure. It feels the Soft and Harsh, the Agreeable and Disagreeable, in the Affections; and finds a *Foul* and *Fair*, a *Harmonious* and a *Dissonant*, as really and truly here, as in any musical Numbers, or in the outward Forms or Representations of sensible Things. Nor can it with-hold its *Admiration* and *Extasy*, its *Aversion* and *Scorn*, any more in what relates to one than to the other of these Subjects. So that to deny the common and natural Sense of a SUBLIME and BEAUTIFUL in Things, will appear an Affectation merely, to anyone who considers duly of this Affair.” SHAFTESBURY, *Inq.*, § 29, p. 17. Grifos do autor.

da inutilidade do *sufrimento*: deste, nada se extrai de *bom*, *útil* ou *necessário*; parece não haver aprendizado possível quando se parte da degenerescência. Assim, não restaria alternativa para as afecções corrompidas ou desnaturadas, senão a de um tratamento incisivo, que se valha de um instrumento firme e afiado como uma tesoura de poda. Tal como na jardinagem, lugar-comum utilizado pelo autor, há o que possa ser aparado, reconduzido, e aquilo que merecerá ser extirpado:

Com base no que posso observar do mundo, Fantasia e Opinião repousam em grande medida sobre o mesmo fundamento. Portanto, se não houver um Inspetor ou Auditor certo estabelecido dentro de nós para registrar essas Opiniões e Fantasias devidamente, e minuciosamente refletir sobre seus diversos Crescimentos e Hábitos, temos tão pouca probabilidade de permanecer um dia na mesma Vontade quanto uma árvore, durante um Verão, na mesma Forma, sem a Assistência do Jardineiro e a aplicação vigorosa das Tesouras de Poda<sup>104</sup>.

Entretanto, na esteira do helenismo, Shaftesbury compreende que a dimensão fisiológica é incapaz, por si só, de dar conta dos efeitos das fantasias na mente – e por isso a noção de *opinião* é tão cara. Se a filosofia shaftesburiana é, de certo modo, “racionalista”, na medida em que entende o mundo provido de ordem e regularidade, é preciso reter que a *ratio* aqui é mais da ordem de uma opinião do que propriamente uma faculdade infalível sustentada por princípios absolutos. Reter esse aspecto é importante para a compreensão da relevância da oralidade, bem como da vocalização na prática do solilóquio (ainda que indireta)<sup>105</sup> – método que perfaz uma espécie de

---

<sup>104</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 185, 186, pp. 115, 116.

<sup>105</sup> O ideal seria, para o autor, que o solilóquio fosse uma prática *vivâ voce*, tal qual era familiar aos antigos, em particular aos gregos. No entanto, considerando o contexto de época, a prática seria inviabilizada e requer mediações. Ele afirma: “ ‘Devemos então subir ao palco para nos edificar? Aprender nosso catecismo com os poetas e, como os atores, dizer em voz alta o que, a qualquer momento, poderíamos debater sozinhos?’ Não absolutamente, talvez, ainda que eu não possa ver o dano de proferirmos algum discurso e murmurarmos com voz clara umas poucas palavras unicamente

retórica interior, por meio do qual é possível regular, racionalmente (leia-se, por certa *linguagem*) a própria imaginação.

Pode-se pensar que não haveria nada mais fácil para nós do que conhecer nossas próprias mentes, e compreender nossa *meta* principal, à qual nos dirigimos inteiramente, e que propomos para nós mesmo como nosso *fim*, em qualquer circunstância de nossas vidas; mas, geralmente, nossos pensamentos possuem uma linguagem implícita tão obscura, que a coisa mais difícil do mundo é fazê-los falar claramente. Por essa razão, o método correto consiste em fornecer-lhes voz e entonação, e é isso o que, em nossa ausência, os *moralistas* ou *filósofos* esforçam-se por fazer em nosso lugar, como é comum quando seguram para nós uma espécie de espelho *vocal*, extraindo sons de nosso íntimo e instruindo-nos da maneira mais clara sobre como nos personificarmos.<sup>106</sup>

O método do solilóquio possui, ainda, a função de formação e, por assim dizer, estabilização do *self*. Para Shaftesbury, o *self* é uma *mente particular*, “um princípio atuante” superior ao corpo e que age sobre ele, bem como sobre seus sentidos e

---

para nós mesmos. Poderíamos fazer menos estardalhaço, talvez, e sermos mais úteis em sociedade, se nos momentos convenientes liberássemos alguns sons eloquentes e falássemos conosco em voz alta quando sozinhos, pois a sociedade é extremamente provocante para a fantasia, e como uma estufa em jardinagem, pode fazer brotar muito rapidamente nossas imaginações; mas por meio desse remédio preventivo do solilóquio, podemos nos precaver de maneira efetiva contra a inconveniência. (...) Reconheço que nossos costumes atuais ainda não estão muito afeitos a esse método de solilóquio, a ponto de permitir que se torne uma prática nacional. Não é senão uma pequena porção desse regime que, de bom grado, eu aplicaria e recomendaria ao uso privado, principalmente no caso de autores. Tenho consciência de como poderia ser fatal para muitas pessoas honradas se adquirissem um hábito como esse, ou se pusessem em prática tal arte diante de um ouvido mortal; pois se sabe bem que não somos muitos dentre nós como o romano que desejou ter janelas em seu peito, para que tudo ali pudesse ser tão conspícuo quanto em sua casa, a qual, pela mesma razão, construiu tão aberta quanto possível”. SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 159-161, pp. 100-102. Trad. Caselato. O autor faz menção a CÍCERO, *Tusculan Disputations*, I, XX, 46-7.

<sup>106</sup> SHAFTESBURY, *op. cit.*, *Sol.*, § 171, p. 107. Trad. Caselato. Cf. também *Ask.*, pp. 126-127: “Essa é a arte e o método a serem aprendidos: como colocá-las em palavras, para poder raciocinar com elas; para forçá-las a falar, para entender a sua língua e responder a elas. Tal é a retórica e a eloquência do engenho que devemos afetar. Aqui cumpre ter destreza, preparo, prontidão. São esses os torneios e a presença de mente a admirar e emular. Se nos aprimormos nessa via; veremos o efeito; e como tudo se arranja DENTRO DE NÓS”. Trad. Pimenta. Grifos do autor.

derivados “(...) nas aparições, fantasias e imaginações, corrigindo-as, trabalhando-as, modelando-as e construindo a partir delas”<sup>107</sup>, e a tarefa deste inquérito (ou da espécie de inquirição interior) seria justamente a de distinguir quais afetos/paixões se fazem presentes de modo sadio ou natural, favorecendo a virtude, e quais estão corrompidas ou doentes, ocasionando os vícios.

Podemos dizer, portanto, que num primeiro momento *passions* e *affections* se confundem, justificando o seu uso na linguagem comum. Contudo, ao adotar a perspectiva específica, o autor recorda uma fundamental diferença: entre as *natural affections*, que poderiam ser temperadas, e as *unnatural affections*, promotoras apenas do vício, e que precisam ser podadas. É importante ressaltar, contudo, que a incisão racional visando erradicar as afecções desnaturadas<sup>108</sup> não supõe que a razão exclua o *pathos*, mas apenas que o tem sob seu domínio, ou melhor, que neutraliza os efeitos de sua ação sobre a mente. Isso porque para o filósofo, conforme explica Pimenta,

(...) o primado da razão não exclui os sentidos. A sensação e os modos de afecção são parte integrante da racionalidade humana, pois, além de fornecerem as imagens que serão convertidas em palavras, constituem o meio pelo qual a compreensão racional do mundo irá se efetivar durante os exercícios, ou sempre que houver autêntica reflexão filosófica.<sup>109</sup>

Uma linguagem moral só é possível, portanto, mediante esse consórcio entre os domínios da alma humana, e é por isso que a retórica não prescinde, em alguma medida, da perspectiva fisiológica. O movimento de colocar-se na perspectiva correta ou específica, vislumbrando o que há de enviesado na organização das representações

---

<sup>107</sup> SHAFTESBURY, *Ask.*, p. 149.

<sup>108</sup> O sentido aqui é semelhante àquele exposto por Cícero, no *De Finibus*, em que demarca a diferença entre *páthos* e doença (*morbos*), à qual denomina por *perturbações* ou *afetos viciosos*. Estes (afetos viciosos) não derivam de nenhum impulso natural (e, por isso mesmo, o sábio está isento deles). Cf. Cícero, *Do sumo bem e do sumo mal*, p. 103.

<sup>109</sup> Cf. PIMENTA. *Shaftesbury e a busca pela filosofia (Apresentação)*. In: SHAFTESBURY. *Exercícios*, p. 12.

é conquista de uma *formação*, de um árduo aprendizado que caracteriza, para Shaftesbury, a própria atividade filosófica, e conduz o homem a uma posição privilegiada na ordem do TODO. Assim, embora o homem seja em parte conduzido, naturalmente, por seus afetos ou paixões – o que é não somente desejável como favorecido pela natureza – sendo capaz de *compaixão* em relação aos demais, também deve aprender a conduzir suas ações *a despeito das inclinações mais imediatas*, ainda que simpáticas, diante da perspectiva do TODO. Isso porque a própria compaixão, quando abdica da visão mais geral, limita o alcance da verdadeira virtude<sup>110</sup>. Vemos que a experiência afetiva, portanto, requer o correto posicionamento do homem e uma atitude resoluta quanto a uma finalidade que o ultrapassa.

A questão é complexa, e a percepção de tal nuance é de fundamental importância, pois conforme assinalam Maurer e Jaffro<sup>111</sup>, noutras passagens das *Características*, sobretudo no *Solilóquio* e nas *Miscelâneas*, a distinção específica entre afecções e paixões, tal qual sugerida na *Patologia* (e, a meu ver, também na *Investigação*), estaria relacionada a uma compreensão bastante particular de Shaftesbury sobre a ontologia moral estoica, que influenciaria diretamente sua elaboração sobre a noção de *bem público*. Na *Patologia*, tal distinção aparece pontuada pelos termos latinos *constantiae*, referindo-se às *disposições constantes* ou afetos e *perturbationes*, em referência às paixões entendidas, agora, como *perturbações da alma*<sup>112</sup>. Suponho que as

---

<sup>110</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Ask.*, p. 172-174, §§ 288, 289. Trad. Pimenta.

<sup>111</sup> MAURER, C.; JAFFRO, L. *Reading Shaftesbury's Pathologia: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions. History of European Ideas*, v. 39, n. 2, p. 207-220, 2013.

<sup>112</sup> Sobre a definição de paixão (*pathos*) tal qual aparece nas *Discussões Tusculanas* de Cícero, referência central de Shaftesbury para o estudo da *Patologia*, Rocha (2011, pp. 95-6) comenta: “A identidade, sob a categoria da paixão, tanto da doença [*morbo*] como da perturbação [*perturbatio*] está condicionada a uma identidade entre palavras mais gerais. Trata-se da identidade entre gnosiologia e medicina. As palavras são articuladas no seguinte esquema bipartido: (a) razão é sanidade ou saúde mental [*sanitas*]; (b) paixão é insanidade ou doença mental [*insania*]. Cícero argumenta que o vínculo foi constituído pelos ancestrais

referências de Shaftesbury revelem importantes pistas para esclarecer a aparente contradição presente no sistema das paixões e afetos naturais. Destas, três parecem-me centrais: Cícero, Aristóteles e Galeno. Quanto ao primeiro, importa lançar luz à distinção que aparece no livro III das *Discussões Tusculanas* entre a retórica aristotélica e a dialética estoica, partindo dos efeitos que cada uma opera sobre o ânimo, tal qual sugerido por Silveira<sup>113</sup>:

A retórica, sobretudo no estudo do gênero judiciário, estuda como as diversas opiniões suscitam as paixões dos jurados e juízes pelos diversos exemplos e entimemas: **por isto a retórica pode ser tanto veneno como remédio**. A dialética estoica, porém, erguida nas definições, não se dirige às paixões do ânimo, pois só dialoga com aquela parte do ânimo que se comunica com a razão cósmica e que é purificada de toda paixão [*recta ratio*]: por isso **a dialética não pode ser remédio para as paixões, por ser discurso que não dialoga com a parte passional do ânimo**. As definições, se hauridas da dialética socrática, devem conduzir ao conhecimento da essência ou forma de cada paixão definida. Ora, este conhecimento estoico das definições das paixões é só formal e não tem efeito afetivo ou ético algum sobre as paixões: **apenas um outro discurso, o retórico, já não estruturado em definições da razão mas em opiniões aceitas e lugares comuns da tradição, poderá permitir a elaboração de remédios para as paixões**. A moral dos estoicos, assim, servirá de etiologia, mas a terapêutica será elaborada a partir da retórica de Aristóteles.

Sem referida distinção (entre as disposições constantes e as paixões enquanto perturbações da alma), a própria possibilidade de pensar a filosofia como uma espécie de medicina *animi* – tal qual sugere Cícero e igualmente Shaftesbury –, restaria comprometida. Pois como poderia haver *remédio*, *terapia* ou *cura* possível para males que não pertencem ao esquadro do *sábio* ou *filósofo*?<sup>114</sup> Não parece ser por acaso, então,

---

usuários da língua latina.” ROCHA, *A história dos discursos sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero*, p. 93-114. Grifos nossos.

<sup>113</sup> SILVEIRA, *Medicina da Alma: artes do viver e discursos terapêuticos*, pp. 105-106.

<sup>114</sup> Cf. CICERO, *Tusculanae Disputationes*, Livro III, § 18, p. 246. O mesmo argumento aparece nos *Exercícios* de Shaftesbury, repetidamente.

que vemos na formulação do solilóquio, prática recomendada a todos aqueles que exercem uma função pública por meio do discurso, a articulação de dois lugares-comuns distintos: o da *medicina* e o do *teatro*, correspondentes, justamente, aos domínios da ciência e da persuasão. A ciência do homem requer, como toda investigação dessa natureza, a busca pelas *causas*; e para isso a ontologia moral estoica é mobilizada por Shaftesbury de modo a entregar as perturbações como o domínio da intemperança, imoderação e morbidez. Por outro lado, tal ciência, se não estiver a serviço da ética, ou seja, se não for capaz de tornar os homens mais sábios, pela correção de suas opiniões e retidão de suas condutas, acaba por se tornar irrelevante: daí a linguagem como lugar de formação, por excelência, não apenas de signos, mas igualmente de uma prática virtuosa promovendo o exame *interior* ou *meditação* que personifica um “outro de si mesmo” e o coloca sob correta direção.

A articulação entre a dialética socrática e uma terapêutica retórica seria um dos caminhos para resolver a contrariedade entre os princípios estoicos segundo os quais os âmbitos das paixões e da razão não dialogam e os de uma possível *medicina animi* segundo a qual, pela meditação e autoexame, os excessos patológicos podem ser contidos pela razão, num diálogo interior entre as diversas partes que compõem a alma humana. A esse respeito, Rocha<sup>115</sup> afirma:

Encontrada a opinião que persuadiu o ânimo a padecer na paixão particular em consideração, a terapêutica consistirá em contrapor a opinião contrária (quicá pelo método da antinomia céptica que conduzirá, no limite, a suspender o juízo para não assentir sobre paixão alguma) que poderá persuadir (pelo uso retórico da linguagem) o ânimo a expelir a paixão e cultivar as virtudes.

Tal método de contraposição das opiniões promovendo o cultivo da virtude e aprimoramento do próprio juízo é fundamental para Shaftesbury e expressa o exercício

---

<sup>115</sup> ROCHA, *A história dos discursos sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero*, pp. 110-111.

mesmo do solilóquio como medicina da mente. “Expelir a paixão” (ou melhor, as perturbações) nada mais seria que podar as *unnatural affections* (que, como vimos, não passam da corrupção dos afetos naturais motivada por um juízo precoce e enviesado, por um *preconceito*), persuadindo o ânimo ou a vontade a inclinar/declinar em conformidade às *natural affections*.

Retoma-se aqui a ideia de que a perspectiva mobilizada por Shaftesbury encontra clara sustentação no helenismo, sobretudo no estoicismo imperial de Marco Aurélio, naquilo que diz respeito à conduta almejada pelo filósofo ou sábio e ao modo como fomentá-la. Silveira<sup>116</sup> esclarece que o período helenista é marcado por uma mudança de abordagem sobre as doenças do corpo e da alma: outrora, com Hipócrates e Galeno, a teoria dos humores explicava e dava conta tanto dos males do corpo quanto do espírito, por uma intervenção semelhante; ou seja, os males da alma, por compartilhar uma causa física, poderiam ser tratados com remédios direcionados aos órgãos (*p.e.*, alimentos, infusões, sangria etc.). Porém, ainda que a fisiologia tivesse permanecido no horizonte de elaboração das grandes escolas helenistas (epicurista, estoica e cética), a teoria dos humores teria dado lugar à *therapeía* da alma para explicar e encontrar o remédio para seus males, pela contraposição e confronto entre as *opiniões*. A esse respeito, Silveira pontua:

A complexa relação entre a sensibilidade, a memória, a imaginação e as paixões admitem várias disposições psíquicas, e podem provocar as mais diversas doenças. (...) A *therapeía* da alma deve, portanto, cuidar das representações, dos fantasmas, das imagens, das expectativas e dos medos do paciente. O médico da alma helenista ainda é um estudioso da fisiologia e dos tratamentos para as doenças do corpo, mas, para curar as doenças da alma, o melhor remédio (*phármakon*) é a palavra, o discurso (*lógos*).<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> SILVEIRA, *Medicina da Alma: artes do viver e discursos terapêuticos*, p. 103.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 105.

Tendo isso em mente, é preciso observar também que, no tocante aos afetos ou a possibilidade de equilíbrio ou direção racional destes, parece interessar a Shaftesbury, como pressuposto, os princípios anímicos aos quais o homem está subordinado. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata do movimento do corpo segundo dois princípios distintos ou faculdades da alma humana, a saber, do apetite (*ôrexis*) e da inteligência (*nous*). Esta última seria responsável pela percepção temporal, tornando possível nossa prevenção quanto aos infortúnios futuros (e, igualmente, qualquer forma de terapia). O apetite, por sua vez, inclina às ações imediatas e irrefletidas, segundo objetos de seu *desejo* ou *vontade*. Silveira salienta a distinção entre as causas ou forças que atuam sobre o apetite (que ele traduz como *impulso*, *orexis*) com mais ou menos vigor, de acordo com a forma que assumem. Segundo o comentador, haveria três dessas formas, a saber: *ímpeto* (*thymós*), *desejo* (*epithymia*) e *vontade* (*boulêsis*). Afirmo, ainda, que de acordo com a metafísica aristotélica, o apetite ou o impulso (causa eficiente, *ôrexis*) possuem um *fim* ou causa final (*tò orekton*), de tal modo que o alvo será sempre definido de acordo com sua *forma*: “na forma de um desejo, o objeto do impulso é algo prazeroso; na forma de uma vontade, o objeto é algo eleito como um bem”<sup>118</sup>.

Embora possa parecer que tal impulso (causa eficiente) só atrapalhe o pensamento (*diannoia*) que motivaria a justa deliberação, sem o mesmo a inteligência não seria capaz de passar da contemplação para ação: não seríamos capazes de *deliberar*. Nesse sentido, a *proairesis*<sup>119</sup> expressaria, justamente, esse movimento da inteligência por meio de uma escolha “deliberada”, uma *resolução*. Ao pensar a questão

---

<sup>118</sup> SILVEIRA, *Medicina da Alma*, p. 70.

<sup>119</sup> Cf. JAFFRO, *Shaftesbury on the Cogito. An intermediary between Gassendism and the sense school*, p. 117. “O âmago da minha identidade consiste no que os estoicos costumavam chamar de *logos* ou *prohairesis*, que é a minha parte dominante, *to hegemonicon*, que é capaz de avaliação e juízo. A tarefa da *prohairesis* consiste no uso inteligente das representações ou, tal como Shaftesbury a toma, está na regulação das fantasias”.

da medida, da moderação e da possibilidade de disciplinar os apetites como tarefa da racionalidade que *inclui* as “sensações e os modos de afeto”<sup>120</sup>, Shaftesbury afirma que, dada a dificuldade da empreitada <sup>121</sup> e as diferenças próprias à diversidade dos *temperamentos*<sup>122</sup>, cabe à filosofia tal tarefa: o *homem sábio*, ou *filósofo* será aquele para o qual o *pathos* está devidamente subordinado à razão, ordenada mediante árduo esforço e disciplina ininterrupta, pelo método do solilóquio.

Não se trata, portanto, da supressão das paixões, em sentido vulgar e geral – como muitos críticos supõem propor o método estoico – mas de se garantir a ausência de *perturbações*, distinção relevante para que possamos compreender, posteriormente, a importância da palavra como forma de domínio superior da experiência afetiva, como aquilo que permite o governo de si, em Shaftesbury, distinguindo o caráter que se insere em uma “ordem superior das coisas” do que se conduz como “máquina”, pelo mero funcionamento animal ou “homem-animal”<sup>123</sup>. Isso porque nem toda paixão perturba a alma; há aquelas que são permeáveis ao discurso, o que permite, justamente, uma retórica terapêutica. Nesse mesmo sentido, Silveira<sup>124</sup> esclarece:

Uma vez que a paixão ainda não é uma doença, ela não perturba, necessariamente, a alma. Nem toda paixão é ruim, ou melhor, nem toda manifestação da paixão é ruim. Existe a boa paixão (*eupátheia*) que se permite acompanhar pela razão. (...) Inclinações que, partindo do *hegemonikón*, continuem monitoradas por ele: no caso do desejo, a paixão boa é a vontade

<sup>120</sup> A expressão é de Pedro P. Pimenta.

<sup>121</sup> “Considera agora o *orexis* [apetite], a *eklixis* [aversão]. Como é fácil! ‘O que depende de nós, o que não depende’; *proaíreta* [as coisas deliberadas], *aproaíreta* [as não deliberadas]. Como é fácil! E no entanto...”. SHAFTESBURY, Ask, *Filosofia*, p. 117. Trad. Pimenta.

<sup>122</sup> Sobre a noção de *temperamento* como *composição*, vale conferir SHAFTESBURY, Ask., pp. 173-174 (trad. Pimenta). Além desta, é significativa a passagem do *Solilóquio* na qual Shaftesbury, citando as *Sátiras* de Horácio cujos versos dizem que o homem “ou enlouquece, ou faz versos” (“*The man is either raving or composing*”) vincula *composição* e *delírio*, ao caracterizar o temperamento dos *filósofos* e *poetas*: “Compor e delirar, como se vê, trazem necessariamente uma semelhança”. SHAFTESBURY, Sol., § 162, p. 102

<sup>123</sup> SHAFTESBURY, Ask., p. 173. Trad. Pimenta.

<sup>124</sup> SILVEIRA, *Medicina da Alma*, p. 133.

racional (*boúlesis*, ou *eúlogos órexis*); no caso do prazer, a alegria (*khará*, ou *eúlogos éparsis*); no caso do medo, a prevenção, a atenção (*eulábeia*, ou *eúlogos ékkllisis*). Além de impor calma às paixões, a razão do sábio indica-lhe bons ideais que servem como antídoto aos maus pensamentos.

É por isso que, em Shaftesbury, é possível afirmar que a própria construção do que hoje chamaríamos de identidade, passa por um exercício de *retórica interior*, pela articulação de uma certa linguagem, em uma espécie de autoinspeção do *self*, explicada pelo filósofo a partir das imagens do teatro, do tribunal (palcos discursivos) e da medicina. Tal prática, comum aos antigos e tomada apenas em regime parcial<sup>125</sup>, no caso dos modernos, visa instaurar no interior do *self* uma verdadeira cisão, tornando o aspirante “*aprendiz e tutor*”, “*médico e paciente*”<sup>126</sup> de si mesmo, num exame rigoroso cujo intuito é instaurar uma *vontade única* e estável pela submissão dos apetites à justa razão – o que caracteriza, por sua vez, a própria formação de uma identidade ou caráter (do *self*).

Curiosamente, a identidade (*self*) em Shaftesbury é conquista da cisão do *eu* em duas partes, a distinção da parte *apetitiva* da *racional* que visa, através de uma “*figura poderosa da retórica interna*” que a mente possa *apostrofar* “*suas próprias fantasias, elevando-as às suas configurações e aos seus personagens adequados*”. Como já mencionado, às imagens da medicina – ou do solilóquio como uma prática cirúrgica –, Shaftesbury acrescenta dois lugares-comum: do teatro, para mostrar como é preciso dar voz,

---

<sup>125</sup> Haveria algo nas maneiras modernas que tornaria o solilóquio impossível como prática comum a todos, relacionado, em parte, à perda da simplicidade com a qual os antigos eram capazes de se manterem, constantemente, em *conversa*ção. Tal simplicidade não se confunde com *rusticidade* – ao contrário, é o efeito do cultivo das mais elevadas afecções naturais. Além disso, há certamente a ideia de que a virtude comporta *graus* de acordo com os mais variados *temperamentos*, e que a comunidade dos homens se organiza segundo certa hierarquia atenta a esses graus, que se espelha nas suas instituições e ofícios (sem perder de vista um sentido comum compartilhado).

<sup>126</sup> SHAFTESBURY, *Solilóquio*, §§ 157-158, pp. 99-100.

literalmente, às paixões<sup>127</sup>, sob o risco de não sabendo distingui-las adequadamente permitir que tomem as rédeas do jogo; e do *tribunal*<sup>128</sup>, que mostra a *resolução* como tarefa e conquista mediante o *esforço* de ordenar, numa linguagem compreensível, as confusas representações da imaginação. A esse respeito, observa Nascimento<sup>129</sup>:

É o jogo (*game*), o conflito e a oposição perante minhas paixões que me torna o que sou. No limite, o *eu* não é nada além de uma tomada de posição frente a si mesmo e, por isso, pressupõe uma discordância ou uma discussão interior. Esse mesmo *I* (*eu*) que acredita em sua existência (*I take my being upon trust*) confirma e valida essa sua crença ao desdobrar-se em dois e tomar o lugar de seu próprio inspetor.

Se outrora, em sentido geral, afetos e paixões se confundiam, o filósofo ao considerar o “*justo sentido e significado da palavra*”, de maneira distinta do vulgo, percebe que há entre elas uma real distinção: todas aquelas que nos fazem *inclin*ar ou *declinar* de maneira contrária aos desígnios da natureza (de maneira desordenada, perturbada) não podem ser chamadas de afetos naturais, pois promovem (e se movem de acordo com) o *pathos* (ou se comportam como *pathos*). Assim, certas paixões seriam uma *deformidade* ou *enfermidade* alheias ao sábio, pois este está corretamente *prevenido* pelo exercício de *autodissecação* do solilóquio e as sabe evitar, uma vez que a sabedoria se define, justamente, pelo estado *sadio* (leia-se ordenado) da mente, contrária ao estado patológico.

---

<sup>127</sup> De acordo com Nascimento, “O solilóquio é um exercício mental no qual o homem elabora o seu raciocínio e o seu caráter. Pensar não é distinto de personificar ou buscar uma imagem para aquilo que pensamos. Dar voz ao que se passa em nossa mente e controlar os elementos que em nós são obscuros e variáveis é encontrar uma figura para eles: torná-los personagens.” NASCIMENTO, *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*, p. 121.

<sup>128</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 186-187, p. 116.

<sup>129</sup> NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 120.

O que parece estar pressuposto seria a ideia herdada do estoicismo imperial segundo a qual o “*esforço, cuidado e disciplina*” são exigidos apenas às coisas que dependem inteiramente de nós: para estas há *terapia* ou *regime* possíveis; já para aquelas coisas *externas*, que independem ou não “*se encontram sob nosso poder e jurisdição*”<sup>130</sup>, para estas não há cura possível sem *amputação*:

Considerar a afecção natural é examinar e medir cada particular, conforme o consignado pela natureza. Qual é o objeto? É (por exemplo) um dedo ou uma mão? Preserva-o, cuida dele, como um membro: mas se o corpo como um todo está em risco, não hesita em arriscar esse membro, prontamente; abandona-o, sacrifica-o ao interesse do todo.<sup>131</sup>

Na passagem de uma distinção vulgar e geral das paixões, para o olhar específico do filósofo, Shaftesbury ressalta a ideia de que os afetos carregam um duplo aspecto: o *passivo*, de ser tomado ou comovido, e um *ativo*, no sentido do próprio movimento que aponta para *relações e fins*. Os afetos naturais, pois, implica, “*um afetar de acordo com a natureza, ou com o desígnio e a vontade da natureza*”, e esse desígnio ou vontade da natureza, no que concerne ao homem, é sempre a sociedade, como elabora em seus *Exercícios*. Compreende-se, portanto, que para o filósofo todo afeto *natural* seria, portanto, também *social e ativo*.

Além disso, conforme observa Nascimento, o termo afeto implica “*uma relação de interação e participação: o que me afeta, é aquilo que me envolve, com o qual estou intimamente ligado e do qual dependo para ser o que sou*”<sup>132</sup>. Ora, se o *pathos* se caracteriza por ser uma espécie de *inibição, enfermidade*, algo que atrofia os sentidos e compromete a *atividade* ou ação, embora estejamos sempre sujeitos às imagens que suscitam o

---

<sup>130</sup> Menção de Shaftesbury a Epiteto, nos *Exercícios*.

<sup>131</sup> SHAFTESBURY, Ask., p. 38. Trad. Pimenta.

<sup>132</sup> Cf. NASCIMENTO, *Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno*, p. 26.

abatimento do ânimo, é justamente a prática filosófica – a atividade racional humana, que impõe o *declinar* judiciosamente às *unnatural affections* ou *perturbationes*. Passa-se assim, conforme resume Pimenta,

(...) de um assentimento involuntário a fantasias que não se pode evitar – passividade da afecção – ao assentimento ponderado a fantasias que o exame mostra necessárias – afecção ativa. Esta última é natural, depende exclusivamente do que se encontra no homem; aquela é desnaturada, contraria o que é distintivamente humano. E se é inevitável ter afecções passivas, é possível (e imperativo) recusá-las, posteriormente. Esse hábito, uma vez incorporado (literalmente: implantado na estrutura corpórea, por força da razão), produz uma sensibilidade mais robusta, capaz de encontrar, por trás das aparências, o verdadeiro conteúdo e lugar de cada uma das representações. Tudo o que é da natureza tem uma verdade; toda representação é ‘objetiva e adequada’. O que nos escapa, a nós que não passamos pela ‘disciplina dos nossos desejos’, é o lugar que cabe a cada fantasia na ordem instituída pela razão.<sup>133</sup>

Podemos resumir, por fim, os dois aspectos que merecem especial atenção no esquema proposto por Shaftesbury: o primeiro deles se refere ao modo como o autor pensou o “natural”, cuja explicação mais direta encontramos em suas anotações privadas, implicando as noções de *ordem* e *bem*. O segundo diz respeito ao caráter do afeto, àquilo que lhe é próprio e a distingue, especificamente, do *pathos*: o *modo* de seu movimento, como *inclina* e *declina*, o *modo* de *afetar* do *afeto*. Quando a atividade ou movimento do ânimo se dá de maneira ordenada, comporta-se conforme um *afeto natural*, quando meramente passiva (abdicando da atividade racional) ou desordenada, ocorre como *perturbação*. Trata-se, certamente, da mobilização da fisiologia estoica, para a qual a paixão é compreendida como um “*movimento ou uma inclinação excessiva*”, e de situar o momento e o espaço possível a uma terapia (*therapéia*) das paixões. Sobre esta última, ensina Silveira:

---

<sup>133</sup> PIMENTA, *Shaftesbury e a busca pela filosofia (Apresentação)*. In: Exercícios, pp. 12-13.

Na *therapeia* estoica, o *kairós* volta a ter importância; **está em causa o instante**, aquele momento exato em que a caminhada pode desandar na corrida desabalada. É um pouco antes, naquele momento preciso **em que o acontecimento inopinado suscita uma inclinação, que ainda é possível evitar o assentimento às representações.**<sup>134</sup>

Por fim, torna-se possível perceber, em Shaftesbury, a existência de pressupostos metafísicos diretamente implicados na questão da formação, constituição e refinamento dos caracteres e da própria trama social, bem como do cultivo da virtude moral (como tarefa ou atividade-fim da própria filosofia). Contudo, a metafísica aqui aparece a serviço da ética: do cultivo da virtude moral e do fomento da boa sociabilidade enquanto elementos indispensáveis à saúde da sociedade civilizada, o que resultará, quando bem-sucedida, em boas e estáveis produções e instituições, naturalmente.

Trataremos dessa questão ainda pelas próximas sessões e veremos que a mesma distinção (tanto a geral, quanto a específica) das paixões e afetos reaparecerá no livro II do *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, bem como a referência às *Tusculanas* de Cícero, a despeito da crítica do escocês ao aparato metafísico mobilizado por Shaftesbury para dar conta da ética. Tal estudo será fundamental para pontuar as diferenças no tratamento de ambos, Shaftesbury e Hume, em relação, por exemplo, à ambígua paixão do entusiasmo e no entendimento de como este pode fomentar tanto as liberdades civis e a tolerância quanto o mais ferrenho fanatismo. Mas, sobretudo, importará para demonstrar que a relação entre a saúde do corpo civil e a estabilidade institucional se dá de maneira diversa, ainda que conservem princípios semelhantes (especialmente no tocante à comunicabilidade dos afetos).

---

<sup>134</sup> SILVEIRA, *Medicina da Alma*, pp. 128-129. Grifos nossos.

### 3. O SISTEMA DAS PAIXÕES EM HUME

É verdade que a afecção passional e social é somente uma parte da natureza humana. Há outra parte, o entendimento, a associação de ideias. Mas é por convenção que se fala assim, pois **o verdadeiro sentido do entendimento, nos diz Hume, é justamente tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse**. O entendimento reflete o interesse. Se podemos considerá-lo à parte, isto é, como parte separada, fazemo-lo à maneira do físico que decompõe um movimento, mas reconhecendo que ele é indivisível, não composto.

Deleuze, *Empirismo e Subjetividade*, p. 5

De acordo com Renato Lessa, em sua introdução à edição brasileira dos *Ensaíes Morais, Políticos e Literários* de Hume, “o lugar de ocorrência dos fenômenos que importa ao filósofo – e que dizem respeito à ação humana – é a história”<sup>135</sup>. Nesse sentido, prossegue o intérprete, o método experimental aplicado aos assuntos morais (subtítulo do *Tratado da Natureza Humana*) traduziria a proposta humiana de eleger a história tanto como o *objeto* quanto como o *lugar* apropriado ao exercício da filosofia. Esta, por sua vez, parte da recusa em considerar os homens como seres finitos que expressam uma racionalidade inscrita na ordem do todo (ao modo do grande racionalismo do séc. XVII), ou como sujeitos apartados de um estado de natureza originário (tal qual as teorias contratualistas), mas como criaturas fundamentalmente (e paradoxalmente) sociáveis, afetivas e parciais, em constante e ininterrupto processo de formação<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> LESSA, R. A condição hum(e)ana e os seus Ensaíes. In: Hume, D. **Ensaíes Morais, Políticos e Literários**. Trad. Trigo. Rio de Janeiro: Liberty Fund.; Topbooks, 2004, p. 19.

<sup>136</sup> É oportuno recapitular o esquema básico proposto por Hume (*THN* e *EHU*) em sua epistemologia, segundo a qual a mente humana (ou o *self*) nada mais seria, *grosso modo*, que um feixe de percepções

Considerando o vasto trabalho dedicado pelo filósofo à composição da *História da Inglaterra*, bem como a lide que perdurou durante toda a sua vida em torno de seus ensaios (que eram constantemente revisados por Hume), o diagnóstico de Lessa parece pertinente e preciso. Para ele, os ensaios humianos seriam uma espécie de “exercício de filosofia pública”, que trata basicamente dos *common affairs of life*, relacionados – como o restante de sua obra – a um “ânimo de combate à superstição, ao excesso, ao fanatismo”.<sup>137</sup>

Se, até aqui, o programa humiano se assemelharia totalmente ao espírito da filosofia de Shaftesbury, é interessante destacar que, de acordo com Lessa, Hume também promove certa crítica ao humanismo cívico para o qual o cultivo das virtudes individuais operaria como condição à virtude cívica. Contudo, ainda Hume tenha sustentado a “*primazia das instituições, no que se refere ao ordenamento de repúblicas, isto é, sistemas políticos não-tirânicos*”<sup>138</sup>, há igualmente explícito em sua obra o comprometimento do filósofo com a tarefa de aprimoramento do gosto, da

---

atualizado na experiência. Essas percepções se distinguem pela força e intensidade com a qual afetam a mente: quando presentes – seja na forma de impressões simples (sensações do corpo como calor, frio, sede etc.), seja na forma de impressões complexas (sentimentos refletidos, emoções, desejos etc.) –, são sempre mais vívidas que as suas representações (as ideias, forjadas sempre com o concurso da reflexão). As ideias, por sua vez, podem ser simples (memória de uma impressão outrora presente) ou complexas (fruto da associação de ideias pela imaginação). Assim, o *self* deve ser entendido a partir de uma dinâmica contínua de atualização, e não como um sujeito estático e passivo ao qual se apresentam os fenômenos. Todavia, a conclusão está longe de ser óbvia, como assinala Pimenta: “É preciso ainda ter fôlego, para acompanhar a tortuosa refutação que o filósofo empreende da noção de *self*, ou *eu*, de um ponto de vista exclusivamente metafísico (isto é, sem qualquer referência à moral). Uma vez superadas essas dificuldades, ficará claro que, no empirismo de Hume, a ideia de identidade é problemática, por estar vinculada às noções de simplicidade e permanência, que se aplicam mal às percepções; e, utilizada para indivíduos, é falsa, pois atribui a meros agregados de percepções um caráter sistemático (ou orgânico) que existe apenas na imaginação. Como produto desta, a ideia de identidade pessoal é uma ficção, quiçá necessária, por ser útil na vida comum, e também inevitável, por ser engendrada pelos princípios de associação de ideias que pautam o uso da imaginação”. PIMENTA, P. *A Anatomia das Paixões – 4. Identidade Pessoal*. In: HUME, *Dissertação sobre as Paixões*, pp. 13-14. Grifos do autor.

<sup>137</sup> LESSA, *A condição hum(e)ana e os seus Ensaios*, p. 31.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 36.

sociabilidade e de virtudes que encontram como fundamento natural um sentimento de moralidade genuíno (*moral sense*), sem o qual as próprias convenções padeceriam ou, no mínimo, teriam poucas garantias de estabilização e sucesso.

Diante disso, há dois ensaios que ajudam a compreender a proposta de refinamento dos caracteres, dentro de um sistema de paixões, tal qual pensado pelo filósofo desde o *Tratado da Natureza Humana*, e que evidenciam a influência e a relevância dos escritos de Shaftesbury para Hume, em especial: *Da delicadeza do gosto e da paixão* e *Do padrão do gosto*.

No primeiro ensaio, Hume elenca dois tipos de temperamentos ou predisposições humanas, que se distinguem justamente pelo modo como o sujeito é afetado ou sensibilizado pelos fenômenos que se lhe apresentam, paixões que lhe acometem, ações ou caracteres externos que contempla. Uma dessas predisposições, segundo Hume, merece ser cultivada (a delicadeza do *gosto*), enquanto a outra combatida, tanto quanto for possível (a delicadeza da *paixão*).

Essa última, de acordo com o filósofo, torna a pessoa perigosamente suscetível às paixões violentas e demasiadamente sensível e reativa ante os acontecimentos da vida, de qualquer natureza. O problema, para Hume, é que “*homens de paixões tão vivas são propensos a transportes que excedem qualquer limite de prudência e discrição, e a dar maus passos, frequentemente irreversíveis, na conduta de suas vidas*”.<sup>139</sup> Um exemplar do caráter dado a desmedidas e particularmente suscetível aos excessos do entusiasmo, bem como de suas consequências, seria justamente um dos fundadores do partido *Whig*, Lorde Ashley, 1º Conde de Shaftesbury (avô do 3º Conde, o filósofo das *Características*). Na *História da Inglaterra* é dito que “seu temperamento furioso, não obstante sua capacidade, causou grande

---

<sup>139</sup> HUME, *Da delicadeza do gosto e da paixão*, p. 13. Trad. Suzuki; Pimenta.

dano à causa na qual estava envolvido”<sup>140</sup>. Ainda de acordo com Hume, o 1º Conde de Shaftesbury possuía um caráter obstinado e ambicionava se destacar por seu engajamento em defesa da liberdade.<sup>141</sup>

A questão sobre como o entusiasmo (que geralmente acompanha esses espíritos vivazes) degenera em fanatismo (ou como “a corrupção do que há de melhor produz o que há de pior”) é foco do ensaio humiano “*Da Superstição e do Entusiasmo*”. Nele, Hume afirma que determinadas paixões violentas (que correspondem, por sua vez, às paixões indiretas trabalhadas no *Tratado*)<sup>142</sup>, somadas à *ignorância* seriam a verdadeira causa do entusiasmo (e que este, ao lado da superstição, seria uma espécie de corrupção da verdadeira forma da religião). Se a superstição deriva de determinadas “paixões tristes” – para utilizar o vocabulário de Spinoza, aparentemente adequado a esse esquema – como a fraqueza, o medo e a melancolia, Hume afirma, por outro lado, que:

(...) a mente do homem também está, todavia, sujeita a uma elevação e presunção incompreensíveis, que surgem de prosperidade, saúde abundante, espíritos fortes, de uma disposição robusta e confiante. Nesse estado da mente, a imaginação é inflada por concepções grandiosas, mas confusas, às quais não pode corresponder beleza ou contentamento sublunar nenhum.<sup>143</sup>

O temperamento de Lorde Ashley (1º Conde de Shaftesbury) se assemelha, para Hume, ao descrito nesse segundo cenário. É interessante notar, ademais, que Hume também afirmará, em seguida, que enquanto a superstição é inimiga das liberdades civis, o entusiasmo, enquanto “*enfermidade* dos temperamentos arrojados e ambiciosos” seria seu aliado, pois “*naturalmente acompanhado de um espírito de*

---

<sup>140</sup> Cf. HUME, *History of England*, vol. 6, p. 426.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>142</sup> HUME, *TNH*, II, I, II, § 4.

<sup>143</sup> HUME, *Of superstition and enthusiasm*, ES. X, pp. 73-74. Trad. Suzuki; Pimenta.

*liberdade*”, enquanto a superstição domestica os homens, tornando-os submissos e prontos para a escravização.<sup>144</sup>

Já a delicadeza do gosto – disposição que merece ser cultivada, segundo Hume – predispõe o sujeito à percepção das sutilezas e a distinguir beleza e deformidade nas ações, caracteres, obras de arte, companhia etc. Trata-se, portanto, de um tipo de caráter conduzido por *paixões calmas*, equilibradas, resultando em um *juízo sadio* e na capacidade de formar *noções mais justas da vida*<sup>145</sup>. Nesse ponto, tal qual no sistema dos afetos de Shaftesbury, é possível encontrar ecos ou uma releitura do estoicismo<sup>146</sup>, sobretudo a partir da letra ciceroniana, sobretudo quando Hume afirma que:

Os bons ou maus incidentes da vida escapam ao nosso controle, mas está em nosso poder decidir que livros leremos, em que diversões tomaremos parte e quais serão nossas companhias. Filósofos tentaram tornar a felicidade inteiramente dependente de tudo que é externo. Esse grau de perfeição é impossível de *ser alcançado*, mas todo homem sábio buscará sua felicidade principalmente naqueles objetos que dependem dele mesmo, e não há melhor meio de *alcançá-lo* que pela delicadeza de sentimento.<sup>147</sup>

Hume observa que o cultivo do gosto, particularmente de um paladar formado nas artes liberais, é o remédio mais apropriado e eficaz para curar os temperamentos suscetíveis à delicadeza da paixão, sem que isso implique na *extinção* das paixões inadequadas – tema que, como vimos, passa pelo crivo de Shaftesbury em sua proposta de uma terapia na forma do solilóquio. Trata-se, antes, da ideia segundo a qual o cultivo do gosto aprimora, *refina a própria sensibilidade*,

---

<sup>144</sup> HUME, *Of superstition and enthusiasm*, ES. X, p. 78.

<sup>145</sup> Cf. HUME, *Delicacy of Taste*, ES. I, pp. 5-6.

<sup>146</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Ask*, Trad. Pimenta, pp. 35-36.

<sup>147</sup> HUME, *Delicacy of Taste*, ES. I, p. 5. Trad. Suzuki; Pimenta.

sensibilidade essa que se torna, então, mais apta a discernir *todas as paixões*, e incapaz de se deixar guiar por emoções violentas e rudes, elegendo em seu lugar as que se mostram “ternas e agradáveis”. Isso requer, naturalmente, prática. E por isso é natural, para Hume, que um jovem de vinte anos, de cálidas paixões, tenha como seu autor predileto Ovídio, enquanto Horácio e Tácito agradam mais àqueles para os quais os prazeres mentais e a reflexão roubaram a cena, em idade avançada<sup>148</sup>.

O segundo ensaio, *Do padrão do gosto*, discute, justamente, as nuances desse temperamento ou qualidade da mente a ser cultivada, propiciando o estabelecimento de determinados padrões a partir dos quais seria possível discernir a beleza e a deformidade nas obras de arte, mas também nas companhias, nas ações e caracteres. Hume observa, como primeiro desafio, a incontável variabilidade de opiniões e gostos existentes no mundo, bem como a tendência humana em tomar como *bárbaro* tudo aquilo que se afaste de suas predileções particulares. Afirma, ainda, que referidas divergências, quando relativas ao *gosto*, são mais notadas do ponto de vista *particular* do que no plano geral, enquanto aquelas relativas às *opiniões* e às *ciências* destoam mais de uma perspectiva geral, o que favorece o alcance de pontos de convergência. A passagem do geral para o particular, para Hume, seria mais simples do que estabelecer um padrão em sentido inverso.

Além disso, a variabilidade dos juízos e a dificuldade em se estabelecer padrões ou regras capazes de reconciliar “os vários sentimentos dos homens, ou ao menos garantir uma decisão confirmando um sentimento e condenando outro”<sup>149</sup> estaria, para Hume, diretamente relacionada àquelas predisposições da mente em se deixar

---

<sup>148</sup> HUME, *Of the standard of taste*, ES. XXIII, p. 244 (cf. também nota 207 da trad. de Suzuki; Pimenta, p. 189). De acordo com os tradutores, a mesma ideia aparece no § 79 da *Antropologia* de Kant. Igualmente, em HUME, *EPM*, V, II, § 180.

<sup>149</sup> HUME, *Of the standard of taste*, ES. XXIII, p. 229.

afetar por paixões calmas ou violentas. Tais predisposições dependem, por seu turno, de uma combinação entre causas físico-orgânicas e circunstanciais (como determinados defeitos nos órgãos internos, por exemplo) e, também, culturais, dependentes da educação<sup>150</sup> daquele que contempla, do contexto social em que se insere, das companhias que frequenta etc.; combinação essa que se dá de diferentes formas, e em diferentes graus de intensidade.

Muito embora Hume tenha afirmado, no mesmo ensaio, que certas qualidades observáveis dizem mais respeito àquele que contempla do que àquilo que é percebido<sup>151</sup>, isso não constitui óbice ao estabelecimento de um padrão para o gosto. Ou seja, a despeito da variabilidade dos gostos e opiniões, bem como sua relação mais direta com a mente que contempla do que com os objetos propriamente concernidos, ainda assim *existem certos princípios gerais de aprovação e de censura que se relacionam com as qualidades dos objetos*<sup>152</sup>. Nesse sentido, Hume afirma que mesmo aqueles dotados de uma sensibilidade mais apurada para o reconhecimento da beleza e deformidade (delicadeza do gosto), precisam exercitar, aperfeiçoar pela prática sua capacidade de discernimento, frequentando diversas obras e companhias, comparando-as livremente, analisando o contexto em que se inserem e de sua realização, examinando cuidadosamente cada aspecto relevante para a emissão de um veredito. Para o filósofo, o nascimento da *crítica* consiste justamente nessa formação reflexiva e requer o esforço em tornar a mente livre de todo e qualquer preconceito, de modo que aquele que julga consiga se colocar da

---

<sup>150</sup> HUME, *Of the standard of taste*, ES. XXIII, p. 233.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 235. O filósofo afirma: “Embora seja certo que a beleza e a deformidade, mais do que a doçura e o amargor, não são qualidades nos objetos, mas pertencem inteiramente ao sentimento, interno ou externo, **deve-se admitir que existem certas qualidades nos objetos que são naturalmente destinadas a evocar esses sentimentos específicos**”. Grifo e tradução nossa.

perspectiva adequada e requerida pela obra em análise, para sua avaliação. Isso, porque o preconceito – ao qual todos os temperamentos são, naturalmente, suscetíveis – é tão nocivo para a sensibilidade, como o é para o entendimento:

É bem sabido que, em todas as questões submetidas ao entendimento, **o preconceito é destrutivo para o juízo sadio e perverte todas as operações das faculdades intelectuais: ele não é menos contrário ao bom gosto**, nem sua influência é menor na corrupção de nosso sentimento de beleza. Em ambos os casos, **cabe ao bom senso restringir sua influência**; e, a esse respeito, assim como a muitos outros, **a razão, se não é parte essencial do gosto, é ao menos requisitada para as operações desta última faculdade.**<sup>153</sup>

Se Hume constata que o gosto provém do sentimento (como uma espécie de *paixão calma*), esclarece que o *gosto cultivado* e, sobretudo, a boa crítica requer o concurso da reflexão (ou da razão), sobretudo naquilo que importa à prevenção dos preconceitos e à capacidade de vislumbrar o *finalidade e propósito* naquilo que está sob análise. De acordo com o filósofo, “*onde*” e “*como*” encontrar indivíduos aptos ao exercício da crítica perfaz uma *questão de fato* e não de sentimento, de modo que importa observar determinados critérios, elencados pelo filósofo<sup>154</sup>, a partir dos

<sup>153</sup> HUME, *Of the standard of taste*, p. 240. Trad. Suzuki; Pimenta.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 241 (grifos nossos): “Assim, ainda que **os princípios do gosto sejam universais** e, se não inteiramente, ao menos quase os mesmos em todos os homens, são poucos os qualificados para julgar qualquer obra de arte ou estabelecer o próprio sentimento como padrão de beleza. Os órgãos da sensação interna raramente são tão perfeitos para permitir o pleno desempenho dos princípios gerais e para produzir um sentimento correspondente a esses princípios. Ou carregam o fardo de algum defeito, ou estão viciados por algum desarranjo e, desta maneira, despertam um sentimento que pode ser declarado errôneo. **Quando o crítico não tem delicadeza**, julga sem nenhuma distinção e só é afetado pelas qualidades mais grosseiras e palpáveis do objeto: os toques mais finos não são notados e levados em conta. **Quando não é auxiliado pela prática**, seu veredicto é acompanhado de confusão e hesitação. **Quando nenhuma comparação foi empregada**, as belezas mais frívolas, que antes mereceriam o nome de defeitos, são objeto de sua admiração. **Quando se encontra sob a influência do preconceito**, todos os seus sentimentos naturais são pervertidos. **Quando lhe falta bom senso**, não é qualificado para discernir as belezas do propósito e raciocínio, as mais elevadas e excelentes. A generalidade dos homens trabalha sob umas ou outras dessas imperfeições, e é por isso que o verdadeiro juiz nas artes finais é um

quais seria possível distinguir boa e má crítica. Referidos critérios são estabelecidos *a posteriori* – ou seja, há uma história pregressa que revela valores que se consagram no tempo, comuns a diversas obras. Por conseguinte, a boa crítica – capaz de estabelecer padrões e regras gerais para julgar o belo nas obras e ações – será aquela que reúne ao mesmo tempo certa delicadeza do gosto, combinada à prática que aperfeiçoa o próprio julgar, um olhar que estabelece comparações e contrastes entre diversas obras, de diversas épocas e qualidades, bem como uma disposição livre, sensata e prevenida de preconceitos.

### 3.1 SIMPATIA, VIRTUDE E LINGUAGEM MORAL

Hume havia afirmado, como dito, que beleza e deformidade estariam mais relacionadas à mente que contempla do que com os objetos concernidos (resguardado o fato de que determinadas qualidades dos objetos visam ou potencialmente despertam certos sentimentos). O mesmo ocorre com as questões morais: para o autor, é inútil procurar a origem do *vício* e da *virtude* nos objetos exteriores<sup>155</sup>, muito embora estes guardem certas propriedades capazes de despertar sentimentos agradáveis ou desagradáveis no espectador.

---

caráter raro de ser observado, mesmo durante as épocas mais polidas; só um senso forte, unido a um sentimento delicado, aprimorado pela prática, aperfeiçoado pela comparação e despido de todo preconceito, pode dar aos críticos um direito a esse caráter valoroso; e a confluência de tudo isso no veredicto, onde quer que ela se encontre, é o verdadeiro padrão do gosto e da beleza”. Trad. Suzuki; Pimenta.

<sup>155</sup> Cf. HUME, *THN*, III, I, II, § 26. Trad. Danowski (grifos nossos): “**O vício e a virtude**, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, **não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente**. E essa descoberta da moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. **Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos de prazer e desprazer; e se estes forem favoráveis à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento**”.

Tanto numa (na apreciação estética) quanto noutra (na apreciação moral), a felicidade e a miséria humanas produzem naturalmente “*um movimento simpático de prazer ou desconforto*”<sup>156</sup>. Ao lado da comparação<sup>157</sup>, a *simpatia* aparece na letra do *Tratado* como um princípio manifesto na natureza humana que revela uma íntima correspondência entre as almas dos homens, de modo que os sentimentos alheios (e a sua representação) não apenas nos afetam, como em alguma medida se tornam nossos, interferindo no curso ordinário das nossas próprias paixões, exercendo influência sobre nosso caráter, juízo e disposição<sup>158</sup>. Um bom exemplo, por representação, é o teatro, que mobiliza e comunica afetos de acordo com uma certa finalidade, geralmente moral, a depender do gênero retratado. Portanto, uma boa peça irá se distinguir conforme a observância de determinados preceitos relacionados ao propósito da encenação (comparação – entendimento), e à sua capacidade de comunicação afetiva *coletiva* (*simpatia* – imaginação). Como dito, a despeito da variabilidade do gosto (e seu caráter subjetivo), há certos princípios universais observáveis e que permitem o justo discernimento, pelo juízo refinado. Hume afirma:

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 com os demais espectadores. Ele observa que os atores se sentem estimulados pela visão de uma grande audiência e elevam-se a um grau de entusiasmo que não conseguem atingir em uma ocasião solitária e tranqüila. Todas as emoções da peça – se o autor é habilidoso – comunicam-se como que por mágica aos espectadores, que choram,

---

<sup>156</sup> Cf. HUME, *EPM*, V, II, § 180.

<sup>157</sup> A qual Hume entende como “*a variação dos nossos juízos acerca dos objetos segundo a proporção entre estes e aqueles com os quais comparamos*”. Cf. HUME, *THN*, III, III, II, § 4. Trad. Danowski.

<sup>158</sup> Sobre a combinação de dois princípios contrários – a comparação e a simpatia – para a formação de regras gerais, cf. HUME, *THN*, III, III, II, § 5 e ss., p. 594.

estremecem, ofendem-se, regozijam-se e inflamam-se com toda a variedade de paixões que movem os diversos personagens do drama. Quando algum acontecimento contraria nossos desejos e interrompe a felicidade de nossos personagens favoritos, sentimos uma palpável ansiedade e preocupação. Mas, quando seus sofrimentos provêm da traição, crueldade ou prepotência de um inimigo, nossos corações são afetados pelo mais vívido ressentimento contra o autor dessas calamidades.<sup>159</sup>

A sensibilidade da simpatia – entendida como um princípio de comunicação dos afetos<sup>160</sup> que está na base de todos os juízos valorativos –, verificada na apreciação estética (particular ou coletiva) e que por uma operação da imaginação permite ao espectador experimentar alegria e contentamento por intermédio dos personagens que observa, sugere que os juízos estético e moral levam em conta a vivência ou os sentimentos da personagem e/ou pessoa concernida, de modo que referidos sentimentos (imaginados) se traduzem imediatamente em sensações de *prazer e desprazer*. Isso, porque para Hume, “a imaginação e os afetos mantêm entre si uma união estreita, e nada que afeta aquela poderá ser inteiramente indiferente a estes”<sup>161</sup>. Além disso, o filósofo observa que quanto mais familiarizados estivermos com os sentimentos vislumbrados, mais intensamente seremos afetados, de modo que “*sempre que nossas idéias de bem ou de mal adquirem uma nova vividez, as paixões se tornam mais violentas, e acompanham o passo da imaginação em todas as suas variações*”.<sup>162</sup> Nesse sentido, a simpatia será para Hume, igualmente, a “*conversão de uma ideia em uma impressão pela força da imaginação*”<sup>163</sup>. Reter isso importa pois, de acordo com Hume, nada nos interessa mais ou possui mais realidade do que nossos sentimentos de prazer

---

<sup>159</sup> HUME, *EPM*, V, II, § 180. Trad. Marques.

<sup>160</sup> HUME, *THN*, III, III, II, § 2.

<sup>161</sup> HUME, *THN*, II, III, VI, § 1. Trad. Danowski.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*, § 8.

e desprazer, de modo que bastaria para a regulação de nossas condutas e comportamentos que estes sejam favoráveis à virtude e contrários ao vício<sup>164</sup>.

Nesse cenário, analisando a abertura de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, resta clara a premissa que atravessará toda a elaboração humiana, no tocante à proposta de uma ciência do homem: as distinções morais são um fato incontornável, o que se depreende da franca observação das experiências humanas. Há uma diferença real entre aquilo (seja objeto, ação ou caráter) que denomino por justo ou injusto, certo ou errado, belo ou feio, ainda que possa haver equívoco no ato de denominação de tais eventos ou fenômenos (motivado pelos preconceitos, por uma má educação etc.). Contudo, quando digo “diferença real”, não me refiro à natureza intrínseca do objeto de valoração, mas das impressões que tais objetos (ações ou caracteres) provocam na mente particular, motivando suas apreciações (ou seja, de seus efeitos sobre a mente). Trata-se de afirmar que seria um engodo tomar vício por virtude por meio de uma ginástica retórica qualquer, pois a diferença entre ambos seria patente e apreensível por todos aqueles que compartilham de uma linguagem moral comum, ou de certo *senso moral* como Hume afirmará, adiante<sup>165</sup>.

Não interessa ao filósofo, portanto, debater com aqueles “contentores insinceros” que negam essa realidade por mera afetação, sendo “*inútil esperar que qualquer lógica – que não se dirige aos afetos – seja jamais capaz de levá-los a abraçar princípios mais sadios*”<sup>166</sup>. Diante da notória variabilidade dos caracteres (que se torna

---

<sup>164</sup> HUME, *THN*, III, I, II, § 26.

<sup>165</sup> Trata-se do espírito da máxima formulada no *Tratado*, segundo a qual Hume explica o expediente das valorações morais partindo *dos efeitos* que os objetos, ações ou caracteres provocam na mente (e não de um valor moral intrínseco aos objetos concernidos, ou de um sentido moral prévio à atividade judicante): “*Em resumo, podemos estabelecer como uma máxima indubitável que nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a menos que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do sentido de sua moralidade*”. HUME, *THN*, 3, 2, 1, § 7. Trad. Danowski.

<sup>166</sup> HUME, *EPM*, I, § 133. Trad. Marques.

exponencial conforme a educação, o exemplo e o hábito), seria insensato supor que inexistia uma real diferença entre um ser humano e outro, bem como que todos não seriam tocados de alguma maneira pelas “imagens do certo e do errado”, compartilhando impressões semelhantes, a despeito de seus próprios preconceitos e da multiplicidade de temperamentos. Nota-se, portanto, que uma radical relativização da moralidade é rechaçada, de saída, por Hume, através do apelo a certa honestidade intelectual, bem como ao próprio senso comum.

A disputa que valerá, por outro lado, o engajamento do autor diz respeito aos fundamentos das distinções morais. Como se sabe, embora Hume simpatize e compartilhe em certa medida das críticas dirigidas às morais do egoísmo pela tradição sentimentalista britânica (especialmente partindo das contribuições de Hutcheson, Shaftesbury e Adam Smith), há diferenças significativas quanto aos pressupostos das referidas críticas, especialmente no que concerne à existência de uma inclinação natural à virtude, defendida, supostamente, por parte desses autores. Importa menos para Hume alicerçar na natureza um sentimento que opere como uma medida moral dada, previamente, aos juízos, que demonstrar tratar-se de um afeto compartilhado, ou de uma linguagem comum que possibilita o próprio discernimento entre vício e virtude. O escocês afirma, ainda na *Investigação*:

Quando um homem chama outro de seu *inimigo*, seu *rival*, seu *antagonista*, seu *adversário*, entende-se que ele está falando a linguagem do amor de si mesmo e expressando sentimentos que lhe são próprios e que decorrem das situações e circunstâncias particulares em que está envolvido. Mas, quando atribui a alguém os epítetos de *corrupto*, *odioso* ou *depravado*, já está falando outra linguagem e expressando sentimentos que ele espera que serão compartilhados por toda sua audiência. **Ele deve, portanto, distanciar-se de sua situação privada e particular e adotar um ponto de vista comum a si e aos outros; ele precisa mobilizar algum princípio universal da constituição humana e ferir uma tecla com a qual toda a humanidade possa ressoar em acordo e harmonia.** Assim, se pretende expressar que um certo homem possui atributos cuja tendência é nociva à sociedade, terá escolhido esse ponto de

vista comum e tocado um princípio de humanidade com o qual toda pessoa, em certa medida, concorda. Enquanto o coração humano for composto dos mesmos elementos que hoje contém, jamais será totalmente insensível ao bem público nem inteiramente indiferente às tendências dos caracteres e condutas. **E ainda que essa afecção humanitária não seja em geral considerada tão forte como a vaidade ou a ambição, somente ela, por ser comum a todos os homens, pode prover uma fundação para a moral** ou para qualquer sistema geral de censura ou louvor.<sup>167</sup>

Haveria portanto, segundo Hume, duas perspectivas discerníveis: quando tomo alguém como meu antípoda, estou na verdade atribuindo um determinado valor a sua conduta ou caráter a partir de um sistema de afetos particular, condizente às circunstâncias que me afetam diretamente, a despeito da aprovação de terceiros; por outro lado, quando atribuo valor a uma conduta em *geral*, que não me afeta diretamente, presumo que os demais espectadores sejam capazes de discernir, tal como eu, esse mesmo valor. Há, portanto, a expectativa da aprovação social deste juízo valorativo – ou, mais que isso, há a *expectativa de que os demais compartilhem deste meu sentimento* de indignação, admiração, qual seja em questão. Esse “sentir com” – que Shaftesbury chamaria de sentimento comunitário ou consórcio com o gênero humano –, está na base de um possível sistema ou linguagem moral próprios a determinada sociedade.

Um dos motivos pelos quais Hume descarta as ditas morais do egoísmo (segundo as quais os valores morais, quando submetidos ao devido escrutínio, encontrariam como princípio o interesse privado ou voltado ao indivíduo), deve-se ao fato de que a adoção dessa perspectiva geral só seria possível mediante a existência de um princípio comum, partilhado por todos os agentes/espectadores: ou seja, o discernimento a respeito daquilo que é nocivo ou útil para além do meu próprio interesse requer que os demais espectadores (e agentes) possam compartilhar afetos comuns que ultrapassem a sua instância particular, ou os seus interesses

---

<sup>167</sup> HUME, *EPM*, IX, I, § 222. Trad. Marques. Grifos nossos.

particulares<sup>168</sup>. É assim, segundo Hume, que se forma uma linguagem moral fundada em um “sentimento humanitário” e que permite a reverberação social dos afetos, diante das condutas e caracteres, entre pessoas das mais variadas têmperas. Noutras palavras, são os sentimentos comuns suscitados pela contemplação das ações e caracteres que fornecem o molde para a construção de uma linguagem moral partilhada pelos homens. Oportuno resgatar, neste ponto, o *Tratado*:

A aprovação das qualidades morais com toda certeza não é derivada da razão ou de uma comparação de idéias; **procede inteiramente de um gosto moral e de certos sentimentos de prazer ou desgosto** que surgem da contemplação e da visão de qualidades ou caracteres particulares. Ora, é evidente que esses sentimentos, seja qual for sua origem, devem variar de acordo com a distância ou proximidade dos objetos; não posso sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data. Todavia, não digo que sinto mais apreço por um que por outro; e portanto, se for uma objeção o fato de que o sentimento varia sem que haja uma variação do apreço, essa objeção deve ter a mesma força contra qualquer outro sistema além deste da simpatia. Mas, se considerarmos corretamente a questão, veremos que essa objeção não tem força alguma; aliás, é a questão mais fácil do mundo de se explicar. Nossa situação, tanto no que se refere a pessoas como a coisas, sofre uma flutuação contínua; um homem distante de nós pode, dentro de pouco tempo, tornar-se um conhecido íntimo. Além disso, cada homem particular ocupa uma posição peculiar em relação aos outros; e seria impossível conseguir conversar com alguém em termos razoáveis, se cada um de nós considerasse os caracteres e as pessoas somente tais como nos aparecem de nosso ponto de vista particular. Portanto, **para impedir essas contínuas contradições e chegarmos a um julgamento mais estável das coisas, fixamo-nos em algum ponto de vista firme e geral; e, em nossos pensamentos, sempre nos situamos nesse ponto de vista, qualquer que seja nossa situação presente.** Da mesma forma, a beleza externa é determinada meramente pelo prazer; e é evidente que um belo semblante não pode proporcionar o mesmo prazer quando contemplado a uma distância de vinte passos do que se a pessoa se aproxima de nós. Não dizemos, entretanto, que ela nos parece menos bela, pois sabemos que efeito terá nessa posição e, **por meio dessa reflexão, corrigimos sua aparência momentânea.**<sup>169</sup>

<sup>168</sup> A razão instrumental, que opera por comparações e consiste apenas na descoberta de relações (cf. HUME, *THN*, III, I, I, § 24), não é capaz disto.

<sup>169</sup> HUME, *THN*, III, III, I, § 15. Trad. Danowski.

Os sentimentos egoístas, para Hume, seriam portanto incapazes de explicar a origem da moral (tal qual a razão, por si só), na medida em que não contemplam dois de seus requisitos essenciais, quais sejam: 1) a existência de um sentimento comum entre os homens, que os inclina à aprovação ou desaprovação de ações e/ou caracteres de maneira assemelhada, na grande maioria dos casos (generalidade), e 2) um sentimento capaz de se estender a todos os homens (universalidade) de modo que as ações e condutas mais distantes possam ser julgadas de acordo com as regras ou linguagem moral acordadas socialmente <sup>170</sup>. Mas, como o geral devém na universalidade? Seria esse duplo aspecto, justamente, o que caracteriza a noção humiana de simpatia?

Referida questão impõe um olhar também sobre o conceito de *moral sense*. Hume, como se sabe, ao lado de seu amigo e correspondente Adam Smith, foi um dos expoentes fundamentais daquela que se convencionou denominar “escola do “sentimentalismo moral britânico”, ao lado de autores como Hutcheson e Shaftesbury. É bastante comum a afirmação, dentre seus estudiosos, de que o *sensu moral* teria sido desenvolvido a partir do trabalho desses dois autores, em especial.<sup>171</sup>

De acordo com Laurent Jaffro<sup>172</sup>, Shaftesbury teria introduzido a noção de senso moral na segunda edição da *Investigação* (1711) como forma de sintetizar uma expressão que utilizava na edição anterior, qual seja, a de um “natural sentido de certo e errado”. Entende, por seu turno, que Shaftesbury estaria com isso opondo *natureza* e *convenção*, na medida em que afirmaria a existência de uma instância ou faculdade que permite

---

<sup>170</sup> HUME, *EPM*, IX, I, § 221. Trad. Marques.

<sup>171</sup> Laurent Jaffro estabelece certa relação entre senso comum e senso moral e enfrenta a dificuldade polissêmica deste último, em artigo que dialoga com a presente proposta, a saber: JAFFRO, L. Ambiguïtés et difficultés du sens moral. C. Gautier et S. Laugier. **Normativités du sens commun**, Presses universitaires de France, pp. 303-318, 2009.

<sup>172</sup> Ibidem.

discernir, naturalmente, certas *propriedades* das ações e caracteres. Segundo Jaffro, essas propriedades não se referem apenas a uma conformidade em relação às convenções – segundo a proposta de autores como Hobbes e Locke –, mas estariam fundadas na própria natureza (o que permitiria o discernimento espontâneo, por assim dizer, entre certo e errado). Penso que esse é modo pelo qual Shaftesbury tem sido tradicionalmente interpretado, mas mantenho a ressalva quanto a conclusão mais imediata de que o senso moral diria algo, de saída e como palavra final, sobre o *conteúdo* dos objetos externos (objetos, ações ou caracteres), considerando a noção que subjaz o desenvolvimento argumentativo shaftesburiano a respeito das *prolepses* (e que é trabalhada, igualmente, por Jaffro).

É curioso notar, não obstante, a escassa incidência do termo *moral sense* no conjunto das *Características*, quando comparada à sua aparição e ênfase nos textos de Hume, tornando plausível a suposição de que não existiria, de fato, uma equivalência entre os termos nos referidos autores<sup>173</sup>. No entanto, o sentido mobilizado por Hume remete, em grande medida, àquilo que Shaftesbury desenvolveu como certo aspecto da acepção latina de *sensus communis*: a ideia de um sentimento de civilidade, refinado por uma educação liberal (e que requer um exercício de autodomínio e regulação das paixões), mas que não dispensa o fomento de instituições bem ajustadas, cuja tarefa consiste em organizar e promover a saúde da sociedade civil. Trata-se, em certo ponto, de uma ressalva à tradição republicana que pensava a saúde das instituições a partir da ideia da racionalização infalível de suas esferas. Isso porque, como demonstra a tradição sentimentalista britânica, o âmbito passional (ou as trocas afetivas na vida

---

<sup>173</sup> Já havia mencionado em minha dissertação de mestrado que “Isabel Rivers, Laurent Jaffro e Luís Nascimento comentam a respeito. Rivers (2000, p. 124) chega a contabilizar apenas seis passagens em toda a obra de Shaftesbury nas quais o termo aparece, informando que na primeira edição das *Características* ela sequer se fazia presente. Jaffro afirma tratar-se apenas de mais uma variação daquilo que Shaftesbury designa por *senso de certo e errado*.” Cf. OLIVEIRA. *Natureza, Sociedade e Crítica*, p. 56.

comum) participa daquilo que fundamenta as próprias estruturas institucionais (e nem sempre essas trocas se dão em prol do bem comum). A racionalidade dos institutos reguladores, portanto, é insuficiente *per se* tanto para explicar essa dinâmica, quanto para resolver os seus problemas.

Ademais, ainda que Hume desvincule do estabelecimento (e da saúde) do corpo social a necessidade de qualquer finalidade moral prévia, como parece sugerir Shaftesbury (quando propõe uma ordem ou desígnio universal operando como uma espécie de garantidor do bem comum), o vínculo entre a moralidade e a sociabilidade tão fortemente presente no pensamento do último ainda ecoa na obra humiana. No *Tratado* e na *Segunda Investigação (EPM)*, em especial, a gênese social da moralidade deve ser entendida como um processo gradativo de constituição e regulação dos juízos valorativos, necessário para a consideração dos interesses comuns e para o estabelecimento de regras gerais benéficas ao sistema social, como um todo. Isso porque é somente no exercício da correção dos juízos particulares, que podem ser distorcidos por força de certas paixões, em referência a um ponto de vista estável e geral, que podemos atribuir à moralidade certa generalidade (e utilidade).

Entretanto, Hume também sugere que a investigação sobre a virtude e o vício (ou sobre as distinções morais) envolve, inevitavelmente, considerar o artifício a partir do qual a sociedade civil se organiza, qual seja, a ideia (ou a virtude) da justiça. Para o escocês, as regras gerais fundantes da organização dos homens em sociedade (ou aquilo que é capaz de preservar a própria associação, a despeito dos interesses particulares) dizem respeito à delimitação da propriedade, que seriam as *regras gerais de justiça*.

O percurso argumentativo humiano em torno do assunto tem início na segunda parte do terceiro livro do *Tratado*, onde o filósofo defende que a *estabilidade*, a *transferência consensual da posse* e o *cumprimento de promessas* – três leis fundamentais

do Direito Natural –, seriam artifícios fundamentais para o estabelecimento e sustentação da sociedade humana. Disso decorreria, conforme argumenta na seção 6, a artificialidade da própria ideia de justiça. Ainda que não seja nosso foco, importa reter, contudo, que esses artifícios que regulam os interesses particulares e os conjugam ao interesse público irão produzir, *naturalmente*, um sentido moral. Assim, torna-se possível afirmar que o fundamento das instituições político-normativas, em Hume, seria semelhante a um sentido de civilidade – entendido, justamente, como esse sentido moral que brota da observância das vantagens do respeito coletivo aos acordos e convenções humanas, refinados por uma educação liberal e pelo próprio comércio social, pela sociabilidade<sup>174</sup>.

Nada obstante, Hume considera a formação do corpo social como atravessada pelo embate de várias paixões adversas, irregulares e, de saída, sem qualquer medida comum, cenário agravado pela parcialidade dos agentes e espectadores (das ações e caracteres). Parte da dificuldade, portanto, será demonstrar como seria possível vincular a ideia de um organismo social que se constitui *desde o* conflito (e não de um acordo geral) – notadamente em torno da posse e da propriedade<sup>175</sup> –, à ideia de que os homens disponham, naturalmente, de uma tendência ainda assim sociável e de uma capacidade de apreciação da virtude, do belo e do honesto, manifestadas fortemente em suas convenções, pela natural simpatia para com o interesse público (e na contemplação estética). Outra dificuldade será a de apontar como pode aquele espectador (das ações e caracteres) vir a se tornar um “juiz imparcial”, a despeito de interesses mais imediatos, ao adotar a perspectiva de uma generalidade que não deixa de ser, em alguma medida, abstrata.

---

<sup>174</sup> Cf. HUME, *THN*, III, II, VI, § 11.

<sup>175</sup> Para Adam Smith, em contraponto a Hume, haveria igualmente certo desejo de dominação pelo mero prazer, cf. HAAKONSSSEN, *The Science Of A Legislator*, pp. 13-14.

Além disso, ao considerar certas peculiaridades de sociedades muito numerosas, Hume afirma que o interesse pela sua preservação (enquanto objeto motivador das ações particulares) acaba por se tornar uma noção cada vez mais vaga e complexa. Mover-se de acordo com um *bem comum* ou *interesse geral* não é algo tão simples em tais casos, embora seja indispensável à manutenção do tecido social, a longo prazo<sup>176</sup>. Contudo, a exemplo da intuição dos efeitos das transgressões em cada ato isolado (cujos efeitos nos inclinam à sua desaprovação), os homens também se sentem lesados pelas violações às regras convencionadas nos casos mais remotos<sup>177</sup>, corrigindo a parcialidade de seus juízos pelo concurso da reflexão. Ou seja, ainda que um ato de injustiça seja remoto, não influenciando diretamente em nos interesses de determinado espectador, ainda será por ele tomado como *desagradável*. Para Hume, trata-se de *tornar a simpatia regra geral*, fomentando sentimentos morais genuínos, o que explica o vínculo estabelecido pelos homens entre as ideias de virtude e justiça, vício e injustiça. Ele afirma:

Participamos, por simpatia, do desprazer dessas pessoas; e como tudo que produz um desprazer nas ações humanas, examinado de maneira geral, é denominado *vício*; e tudo que produz satisfação da mesma maneira é dito *virtude*, **essa é a razão por que o senso do bem e do mal morais resulta da justiça e da injustiça.**<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> O interesse público seria “um motivo demasiadamente remoto e sublime para afetar a generalidade dos homens e para influir com alguma força em ações tão contrárias ao interesse privado como são frequentemente os atos de justiça e as ações comuns de honestidade”. HUME, *THN*, III, II, I, § 11. Trad. Danowski.

<sup>177</sup> Nesse sentido: “Todos os objetos parecem diminuir com a distância; mas, embora a aparência sensível dos objetos seja o critério original pelo qual os julgamos, não dizemos que eles realmente diminuem ao se distanciarem; **corrigimos sua aparência pela reflexão**, e assim chegamos a um juízo mais constante e estável a seu respeito. Da mesma maneira, embora a simpatia seja muito mais fraca que nossa preocupação por nós mesmos, e uma simpatia para com pessoas afastadas de nós seja muito mais fraca que para com pessoas contíguas ou vizinhas, **desprezamos todas essas diferenças quando formamos juízos serenos a respeito do caráter dos homens**”. Hume, *THN*, III, III, III, § 2.

<sup>178</sup> *Ibidem*. Grifos nossos.

Considerando a relação estabelecida por Hume entre sentimento moral e a virtude artificial da justiça, cabe pontuar, ainda que brevemente, suas implicações. Nesse sentido, sobrevém que o sentimento ou impressão que origina o senso de justiça é proveniente das convenções humanas e que as regras gerais de justiça, por sua vez, são tomadas como igualmente artificiais (no sentido de que não estão dadas na natureza, tampouco garantidas por alguma espécie de desígnio superior), mas sim estabelecidas visando a uma certa articulação de interesses.

Contudo, Hume também observa uma singular conexão entre as regras gerais convencionadas por uma sociedade (em especial, as regras gerais de justiça) e os interesses particulares (tomados como egoístas) e comuns (ou benevolentes), diretamente relacionada ao modo como determinadas paixões são comunicadas<sup>179</sup>. O cerne do argumento desdobra-se em dois pressupostos, segundo os quais é possível afirmar que: i) os artifícios que organizam a sociedade (como as regras de justiça) possuem a vantagem de conferir certa objetividade aos juízos deliberativos (pela adoção de um ponto de vista estável, geral e alheio a paixões violentas); e ii) a artificialidade das convenções não obsta o natural surgimento de um sentimento moral genuíno, quando as vantagens de sua observância se fazem sentir pelos agentes sociais. A conclusão natural seria a possibilidade de pensar o artifício como algo capaz de engendrar um natural sentido de civilidade ou um senso moral refinado. Hume sugere:

(...) se os homens fossem dotados de uma consideração assim tão forte pelo bem público, jamais teriam-se obrigado por meio dessas regras; desse modo, as leis da justiça surgem de princípios naturais de um modo ainda mais

---

<sup>179</sup> “(...) 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 por uma tentação contrária.” HUME, *THN*, III, II, II, § 24. Trad. Danowski.

oblíquo e artificial. Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento. Esse sistema, portanto, que compreende o interesse de cada indivíduo, é certamente vantajoso para o público, ainda que não tenha sido esse o propósito de seus inventores.<sup>180</sup>

Cabe observar que Hume não afirma haver uma oposição genérica entre amor-próprio e benevolência (ou entre interesse privado e interesse geral, ou a apreciação, de uma perspectiva particular, do bem alheio), mas entre o amor-próprio que *cada qual* tem por si e o amor-próprio do *outro* (ou seja, um choque entre perspectivas particulares, entre interesses privados). Hume pondera que os atos de justiça (que são atos pautados em um interesse geral), como se observa em inúmeros casos, podem de fato contrariar os interesses particulares, quando tomados da perspectiva do amor-próprio (em casos circunstanciados). Todavia, verifica-se que, ainda assim, a observância às regras gerais que sustentam referidos atos é absolutamente necessária para a manutenção da *ordem geral* da sociedade, *bem como para a satisfação individual de seus membros*<sup>181</sup>. Ou seja, para fazer convergir amor-próprio e benevolência, em termos amplos, é preciso a instituição de regras gerais. O reconhecimento desse mecanismo que relativiza a contrariedade específica em prol de um benefício comum por parte dos homens seria suficiente para explicar a formação da sociedade, bem como a conformação dos interesses comuns; porém, é incapaz de dar conta dos mecanismos de uma sociedade mais abrangente e numerosa, cujas relações são notadamente mais complexas, e na qual os interesses comuns perdem-se de vista com muita facilidade.

---

<sup>180</sup> HUME, *THN*, III, II, VI, § 6. Trad. Danowski.

<sup>181</sup> Se aquela concordância entre interesses individuais e interesses comuns, enquanto afetos sociais, presente em Shaftesbury é de certo modo garantida quando se parte da perspectiva do todo (de uma ordem com unidade de desígnio), em Hume ela requer a mediação das regras gerais convencionadas pelos homens, sobretudo aquelas que dizem respeito aos limites da propriedade.

O ponto crucial da argumentação humiana é, portanto, a passagem da *simpatia* restrita (aquela que me faz preferir o bem dos meus próximos em detrimento de um “bem universal”) para a *simpatia como regra geral*; uma regra que se ultrapassa, estendendo-se para além das circunstâncias que lhe deram origem. Isso porque é a *simpatia para com o interesse público* – que precisa ser fomentada pelas próprias instituições e pela educação –, segundo Hume, “a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude”, ou seja, ela *produz* esse sentimento de moralidade – o que explica, de certa forma, por que depois de estabelecidas as regras de justiça, estas aparecem sempre (e naturalmente) acompanhadas pelo *moral sense*.

Assim, será possível compreender o modo peculiar de “sentir” a virtude ou o vício em determinadas ações, bem como é possível, nas deliberações gerais, considerar as ações ou caracteres em geral, a despeito dos interesses particulares (ou seja, como é possível a construção da figura do “juiz imparcial”), apesar da natural parcialidade humana. Esse processo de correção dos juízos particulares e parciais, com referência a uma medida moral comum, construída no interior da vida social e de suas convenções, ilustra a ideia de uma gênese social da moralidade presente na filosofia humiana, que dialoga em pontos muito relevantes com o modo como Shaftesbury pensou a formação social dos juízos morais. Tudo isso, ao fim, importa para delimitar o modo como os autores pensaram a articulação entre as instituições humanas e a sociedade civil, ou entre a linguagem dos valores (forjada no seio da sociedade) e a linguagem dos deveres (instituída por mecanismos de regulação artificiais).

Um último parêntese, retornando ao passo da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, sobre o argumento de Hume em prol de uma colaboração entre sentimento (provocado pelo impacto das impressões sobre a imaginação) e razão (enquanto elemento que associa ideias de acordo com certas regras forjadas pelo hábito) para a

formação de quase todas<sup>182</sup> as deliberações ou juízos morais: as ideias ou valores morais são produzidos na imaginação conforme, sobretudo, ao modo/intensidade com que os objetos externos, ações e comportamentos afetam cada mente particular, com o concurso das mais diversas associações entre ideias realizada pelo entendimento. Para chegar a essa conclusão, Hume havia elencado duas virtudes que devem ser comparadas de modo que se possa extrair, de tal expediente, máximas gerais aplicáveis às demais virtudes. É interessante notar que de todas as virtudes que poderiam ser eleitas como amostras para seu experimento, Hume tenha escolhido justamente as virtudes sociais da *benevolência* e da *justiça* como par comparativo. Será, portanto, a partir das conclusões desse estudo de caso que o filósofo extrairá os princípios gerais de seu sistema moral.

Chama a atenção, nesse ponto, dois aspectos da narrativa humiana: primeiro, a relutância do escocês em partir de uma regra universal que valha para *todas as decisões morais* ao procurar firmar seu argumento a respeito da colaboração entre razão e sentimento; segundo, o recurso à probabilidade para a comparação entre duas teses distintas, a saber, daqueles que derivam a moral do gosto e sentimento e dos que fundam as distinções morais na própria razão. O expediente metodológico importa: O que Hume faz é elencar e ponderar os argumentos plausíveis mobilizados por essas duas vertentes interpretativas, de modo que supor uma colaboração entre razão e sentimento como princípios operantes em grande parte das distinções morais não apenas seria possível, como também muito provável.

Penso que o pano de fundo dessa aposta, em parte, seja a compreensão humiana de que razão e sentimento são discerníveis apenas como um recurso expositivo, como uma ficção, mas não em realidade – o que, por oportuno, não seria muito distinto do

---

<sup>182</sup> HUME, *EPM.*, I, § 137.

modo como Shaftesbury compreendia as mesmas noções. No lugar de uma instância a partir da qual se extrai, a despeito da experiência, regras universais de julgamento (possibilitada pelo espelhamento de uma razão universal no particular), a aposta humiana é no sentido de reconduzir a razão ao plano do sensível, libertando-a dos grilhões da antiga metafísica<sup>183</sup>. No que concorda o diagnóstico de Deleuze:

A razão é uma espécie de sentimento. Desse modo, assim como o método da filosofia vai da ausência de uma ideia à presença de uma impressão, a teoria da razão vai de um ceticismo a um positivismo, de um ceticismo da razão a um positivismo do sentimento, o qual, finalmente, **inclui a razão como uma reflexão do sentimento no espírito qualificado**.<sup>184</sup>

Mas o que realmente importa, dessa constatação, é a vantagem do par benevolência/justiça estar relacionada à separação meramente formal entre os domínios da razão e da sensibilidade, bem como ao fato de que Hume toma a benevolência como um exemplar da “virtude natural”, enquanto a justiça seria uma espécie de “virtude artificial”. O autor adverte no *Tratado* não pensar o artifício a partir de uma oposição ao “natural”, mas antes como um modo próprio à inventividade humana<sup>185</sup>. Como explica Árdal, a distinção operada por Hume entre as virtudes artificiais e naturais é meramente descritiva e não implica em qualquer afirmação de

---

<sup>183</sup> Penso que na passagem do *Tratado* para a *Investigação* Hume abandona, intencionalmente, um método próprio às ciências lógico-matemáticas em prol de uma abordagem retórica afeita ao gênero judiciário, o que, a meu ver, pareceria muito mais condizente com sua defesa do método experimental e do caráter afetivo da racionalidade. Assim, o expediente adequado no curso da investigação não seria mais a *demonstratio*, o que reaparecerá em alguma medida em Kant, conforme a pesquisa de TREVISAN, *O Tribunal da Razão: um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas jurídicas na Crítica da Razão Pura*, 2015 (cf. p. 96-98). Seria interessante, no futuro, aprofundar o estudo sobre o tópico em Hume.

<sup>184</sup> DELEUZE, *Empirismo e Subjetividade*, p. 14. Grifos nossos.

<sup>185</sup> Nesse sentido, cf. SALLES, *Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville*, 2020, p. 72. Minha sugestão é que, em certo ponto, esse caráter inventivo é antecipado por Shaftesbury. Para a mobilização de Grotius por Hume no tocante à inventividade e sua repercussão para a elaboração sobre a virtude da justiça, cf. BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

superioridade de uma sobre outra<sup>186</sup>, o que se depreende da extensa nota do *Tratado* em que propõe a natureza inventiva humana como elemento que aproxima os domínios da natureza e do artifício. Vejamos:

Para que ninguém se sinta ofendido, devo aqui observar que, quando nego que a justiça seja uma virtude natural, estou empregando a palavra natural como significando exclusivamente o oposto de artificial. Em outra acepção da palavra, assim como nenhum princípio da mente humana é mais natural que um sentido da virtude, assim também nenhuma virtude é mais natural que a justiça. O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. **Embora as regras da justiça sejam artificiais, não são arbitrarias.** Tampouco é impróprio utilizar a expressão Leis Naturais para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie.<sup>187</sup>

É nessa chave, portanto, que o par benevolência (virtude natural) e justiça (virtude artificial) deve ser analisado. Limongi, mobilizando a mesma passagem, conclui que todo o sistema da moralidade seria produto da inventividade humana e que Hume seria, querendo ou não, devedor de Hobbes no que concerne à ideia de um sistema de justiça pensado enquanto artifício, fruto das convenções humanas<sup>188</sup>. Entendo, não obstante, que a distinção entre virtude e vício (fundante do sistema da moralidade) não poderia se dar nos termos de uma oposição entre natural e não-natural, na medida em que não haveria nada “para fora” da natureza, o que a meu ver perfaz uma interessante nuance ao modo como Shaftesbury pensou a questão da possibilidade de corrupção das *natural affections*, mencionadas no segundo capítulo.

---

<sup>186</sup> Cf. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 162-163.

<sup>187</sup> HUME, *THN*, III, II, II, § 19. Trad. Danowski. Grifos meus.

<sup>188</sup> LIMONGI, *Estado e Sociedade: Hume leitor de Hobbes*. In **Hume, a justiça e o pensamento político moderno**, pp. 180-182.

Ademais, a vantagem também está relacionada ao duplo aspecto da simpatia – considerando seu caráter inicialmente limitado e, ao mesmo tempo, seu potencial expansivo – de tal modo que, ainda que os sentimentos humanitários ou benevolentes não nos afetem tão intensamente quanto os interesses voltados ao nosso prazer e satisfação mais imediatos, ainda assim, “somente ela [*affection of humanity*], por ser comum a todos os homens, pode prover uma fundação para a moral ou para qualquer sistema geral de censura ou louvor”<sup>189</sup>. Importa menos, então, a própria benevolência (enquanto uma virtude encerrada em si) do que a capacidade de comunicação de afetos comuns possibilitada pela simpatia, capaz de promover uma espécie de prolongamento, reverberação e melhoria dos sentimentos envolvidos, nos mais diversos cenários. É isso que possibilita a formação de uma linguagem moral e a constituição de valores úteis não apenas ao indivíduo, como à sociedade.

Nada disso implica, no entanto, a hipótese de que a simpatia (enquanto fundamento dos juízos morais) venha a garantir a boa medida do juízo, pois isso depende exclusivamente dos afetos comunicados em cada caso circunstanciado (os quais, por sua vez, sofrem os efeitos da cultura, da educação etc.), bem como de uma reflexão concomitante – e é nisto que consiste a colaboração entre razão e sentimento para a correção dos juízos e do próprio senso moral. Trata-se, conforme assinala Árdal, da negação de uma *virtus dormitiva*: não aprovamos ou desaprovamos algo apenas porque somos “imbuídos” de um senso moral – é preciso procurar um princípio diferente do sentido de moralidade (ou de uma “faculdade”) para explicar as distinções morais. Não é, por assim dizer, algo muito distante do que já havia afirmado Shaftesbury em sua *Investigação*, ao sugerir que a mera capacidade de distinção não se

---

<sup>189</sup> HUME, *EPM*, IX, I, § 222. Trad. Marques.

confunde com o juízo moral – que pressupõe certo refinamento. Sobre Hume, Limongi argumenta:

Se [...] é possível dizer que o sentimento formado por simpatia é a causa dos juízos morais, é porque somos capazes de corrigir as irregularidades 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.<sup>190</sup>

O juízo moral, portanto, é sempre um juízo que volta sobre si mesmo, que reflete sobre suas causas (sobre aquele sentimento passível de irregularidades): ou, na formulação de Deleuze, como o próprio interesse refletido pelo entendimento, na medida em que o sentido do entendimento seria torná-lo (o interesse ou a paixão, propriamente) social<sup>191</sup>. Ora, o que é próprio ao sentimento humanitário é uma certa regularidade (na medida em que pressupõe, justamente, o olhar para além da circunstância particular e uma reflexão), ao passo que as paixões comumente tomadas por “egoístas” são díspares, pois relacionadas a interesses individuais. Contudo, essa regularidade dos sentimentos humanitários não significa, necessariamente, que a opinião ou juízo que se forma a partir deles seja exatamente a mesma em todos os casos assemelhados, mas apenas que as pessoas compartilham o mesmo afeto originário, sentem os efeitos de determinadas ações ou do vislumbre de certos fenômenos de maneira assemelhada. É também, por essa razão, que a reflexão se faz necessária no momento de constituição de regras gerais.

Em suma, não importa (para a construção de regras gerais e estáveis) a formação de opiniões análogas sobre o que se apresenta à mente, mas da capacidade de ser

---

<sup>190</sup> LIMONGI, *O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume*. **Discurso** 41, pp. 119-120.

<sup>191</sup> DELEUZE, *Empirismo e Subjetividade*, p. 34.

afetado por algo para além dos interesses individuais mais imediatos – a capacidade de considerar o bem do *outro*, de uma perspectiva particular. O que permite isso é justamente a simpatia: ainda que restrita (porque tendemos a ser afetados mais vividamente pelo que é próximo), é, sem contradição, o princípio (sensível) originário da natureza humana que permite sermos tocados por aquilo que sequer nos diz respeito ou por aqueles que sequer conhecemos. Esse princípio – de *comunicação*, porque cria vínculos e relações – é fundamental para a formação da sociedade, pois permite a resolução do aparente conflito entre as vantagens da associação e o auto interesse. E, aqui, toda a elaboração de Shaftesbury sobre os afetos mostra mais uma vez sua relevância: não se trata de pensar em termos de um órgão interno ou de uma faculdade capaz de apreender *a priori* a medida do justo, mas de um princípio de *comunicabilidade de afetos* como condição de possibilidade do comum e da própria linguagem moral.

Assim, na corrente contrária a de certo ceticismo, caracterizado por autores como Mandeville, La Rochefoucauld, Hobbes ou aqueles para os quais a moralidade não encontra fundamento na natureza, estando alicerçada apenas na educação, vaidade ou num desdobramento dos princípios auto interessados, Hume afirma – tal qual outrora afirmava Shaftesbury – a realidade do *fato moral*, o que significa dizer: ambos (Shaftesbury e Hume) partem do pressuposto comum de que, efetivamente, realizamos distinções entre o que nos aparece, num primeiro momento, como certo e errado, virtude e vício, mediante algum princípio ou condição própria à constituição da mente humana ou de sua natureza (que permite a consideração sobre o bem alheio). É na ocasião da própria percepção que as distinções se operam, de imediato, segundo o modo como a mente é *afetada*, causando prazer ou desprazer, alegria ou aversão: assim, a mente toma como bom aquilo que a agrada, e mau aquilo que desagrada ou causa desprazer (valendo, nessa “conta”, o olhar sobre o *outro*).

Isso não significa, contudo, que a mente é afetada *passivamente* – resultando em alguma espécie de sentimentalismo ingênuo: ao contrário, discernir envolve *crítica*; ou, de certo modo, a própria reflexão racional. Justamente por isso a distinção entre razão e sentimento é puramente artificial, autorizando a proposta de uma razão sensível, ou da racionalidade como uma espécie de afeto reflexivo, tal qual encontramos em Shaftesbury e Hume. Discernir é, portanto, um dos aspectos distintivos da natureza humana, enquanto natureza *formante* – para usar os termos de Pedro Pimenta. Nesse mesmo sentido, Larthomas<sup>192</sup> pontua, em sua tese doutoral:

A mente não é um espelho passivo; ela é a capacidade de formar “noções gerais”. A reflexão recebe assim sua forma especificamente humana, que não é o registro passivo de um dado, nem a simples reação animal a um estímulo, mas sim a capacidade de distanciamento, possibilidade de escolha e apreciação pelo julgamento. Esse “senso refletido” (*reflected sense*) pode ser chamado de capacidade humana de julgar, ou melhor ainda, de capacidade de assentimento e apreciação. O homem se define por essa capacidade que articula a espontaneidade da mente à aptidão para noções gerais, como fundamento de toda reflexão.

No entanto, evitando passar desta constatação para a afirmação de uma ética normativa/coercitiva<sup>193</sup> (ou evitando passar do fato de que realizamos certas distinções

---

<sup>192</sup> LARTHOMAS, *De Shaftesbury a Kant*, pp. 384-385.

<sup>193</sup> É, também, a leitura de Limongi (grifos meus): “A regra do julgar que preside a correção da parcialidade original da simpatia não se impõe desse modo como um dever-ser. Hume emprega, é verdade, uma linguagem finalista quando diz ser preciso corrigir a simpatia para que se chegue a juízos morais estáveis. Mas esse fim não é dado de antemão. Ele só pode ser reconhecido como um fim, a moralidade só pode constituir em si mesma um valor, ali onde a natureza opera em nós determinando-nos dessa maneira: determinando-nos (1) a produzir valores, (2) a refletir sobre o seu modo de produção e (3) a privilegiar o que há de regular nessa produção. Eis as etapas que é preciso vencer para que se mostre – conforme a intenção polêmica do pensamento moral humiano, tendo em vista o pano de fundo oferecido pela Fábula das Abelhas – *que do fato à norma, da natureza ao valor a passagem é boa*. Que a natureza nos determine a produzir valores é algo dado no simples fato de a simpatia operar em nós. Por sua vez, a reflexão sobre as operações da natureza, sobre a causalidade natural dos juízos e, em especial, dos juízos de valor, *prepara a passagem do fato à regra, da natureza à norma. Esse processo, na moral, é um*

para a afirmação de uma regra positiva que determine como julgar universalmente), tanto Hume quanto Shaftesbury esvaziam a regra do juízo (ou a forma/estrutura dessa regra) de conteúdos pré-determinados. Ambos entendem, portanto, que o princípio sensível que habilita os homens à moralidade – ou a realizar aquelas distinções – é ele mesmo refinado ao longo da história humana, de suas maneiras e costumes, criando, nesse processo histórico-social, uma linguagem comum capaz de expressar esses valores.

Para Shaftesbury, tais valores espelham uma finalidade da própria natureza no homem (ou da *mente infinita* na *finita*, finalidade essa que é entendida por ele como a própria sociabilidade); Hume, por sua vez, dispensa o recurso à ideia de uma ordem natural totalizante cujos princípios e finalidade perpassem e se expressem em cada parte desse suposto todo, ou seja, dispensa o argumento teleológico mobilizado por seu interlocutor para pensar a moral, mantendo, por outro lado, a ideia de uma natureza em constante processo de composição – tal qual sugeria Shaftesbury – uma espécie de natureza plástica cuja beleza é reconhecível pelo juízo refinado. E não poderia ser diferente: se, para Shaftesbury, o grande esforço do *self* é permanecer *um e o mesmo* no transcorrer mundano, o *self* humano, por sua vez, é constituído e atualizado junto à experiência, como um feixe de impressões e ideias associadas, por hábito, na imaginação<sup>194</sup>, a depender do grau de avivamento das paixões. É interessante

---

*prolongamento natural da experiência da simpatia*, abrindo a porta para os valores partilhados e mostrando o caminho para refiná-los. Nesse sentido, ela é, ao mesmo tempo, o *fato* e a *regra* dos juízos morais. *Fato* porque opera como causa efetiva dos juízos de valor, mesmo se parciais e pouco abrangentes. E *regra*, porque mostra a quem reflita sobre suas operações a circunstância comum que acompanha tais juízos: a adoção de um ponto de vista mais amplo que o nosso.” LIMONGI, *Sociedade e Moralidade em Hume* In: **Hume, a justiça e o pensamento político moderno**, pp. 234-235.

<sup>194</sup> É oportuno recapitular o esquema básico proposto por Hume (*THN* e *EHU*) em sua epistemologia, segundo o qual a mente nada mais é que um feixe de percepções que se atualiza na experiência. Essas percepções se distinguem pela força e intensidade com a qual afetam a mente: quando presentes – seja

notar que embora tratem de dois modos particularmente distintos de formação do que chamaríamos, hoje, de subjetividade, não são totalmente avessos.<sup>195</sup>

Argumentando de maneira muito semelhante a Shaftesbury em sua *Investigação sobre a Virtude e o Mérito*, Hume afirma, nada obstante, ser absurdo tomar vícios por virtudes como se a diferença entre ambos fosse apenas nominal (ou inculcada por certa linguagem e pela educação), e não de natureza. É preciso, pois, atentar para um pressuposto central dessa argumentação: o que Hume toma por *distinção* (ao tratar dos juízos morais) deve ser considerado em sentido forte, como uma delimitação pautada em uma diferença real e irreduzível entre dois termos (ou, no caso,  *fatos*). Distinção aqui, portanto, não se refere a uma mera variação de *modo*: a investigação – gênero cujas regras são dominadas pelo autor – parte, justamente, do questionamento sobre o fenômeno para, através do método experimental, deduzindo as “*máximas gerais a partir da comparação de casos particulares*”<sup>196</sup> poder afirmar a existência factual 1) das distinções morais, 2) dos termos em questão como, por princípio, *realidades totalmente discerníveis*.

Para além do diálogo com o ceticismo moral, outro importante interlocutor foi mobilizado por Hume: o “racionalista”, ou aquele que buscará derivar as distinções morais dos princípios e operações do entendimento. Essa interlocução remonta à querela clássica entre antigos e modernos ou entre aqueles que, de um lado, fundavam a moralidade (ou seus princípios) no *gosto* e no *sentimento* (embora também afirmassem,

---

na forma de impressões simples (sensações do corpo como calor, frio, sede etc.), seja na forma impressões complexas (sentimentos refletidos, emoções, desejos etc.) –, são sempre mais vívidas que as suas representações (as ideias, forjadas sempre com o concurso da reflexão). As ideias, por sua vez, podem ser simples (memória de uma impressão outrora presente) ou complexas (fruto da associação de ideias pela imaginação).

<sup>195</sup> O assunto, evidentemente, demanda aprofundamento posterior.

<sup>196</sup> Cf. HUME, *EPM*, I, § 138 sobre a inadequação do método apriorístico para a investigação sobre as questões de fato e as vantagens do método experimental.

como observa Hume, que a conformidade com a razão caracteriza a virtude – suponho que um exemplo disso, para Hume, poderia ser a filosofia estoica) e, de outro lado, os modernos autores que afastam da sensibilidade a virtude, buscando explicar as distinções morais por uma série de encadeamentos cujos princípios (metafísicos) poderiam ser alcançados exclusivamente pelo raciocínio (ou por uma certa razão demonstrativa, que espelha uma *ratio* universal cujas regras podem ser apreendidas, *a priori*, pelo espírito). Essa interlocução é importante para que Hume se posicione, justamente, no espaço de sua possível mediação: segundo o escocês, os fundamentos gerais da moral devem ser pensados a partir da ideia de uma colaboração, em algum nível, entre *razão* e *sentimento*, como já mencionado.

No entanto, embora esses dois princípios atuem em *quase* todas as nossas assertivas morais, convém considerar também os casos nos quais a mente inclina ou declina apenas pela força das paixões, e o exemplo dado por Hume é o das belezas naturais que “*impõem-se a nosso afeto e aprovação desde a primeira vista, e se não produzem esse efeito é impossível que qualquer raciocínio consiga corrigir essa influência ou adaptá-la ao nosso gosto e sentimento*”<sup>197</sup>. O que importa aqui é a distinção entre um juízo rústico, formado na imediatez das sensações de prazer e desprazer provocadas pelas ditas “belezas naturais”, de um juízo cultivado, ativo, como o juízo estético, das belas artes (belezas artificiais), para as quais o concurso da reflexão – como aquilo que refina um sentimento rudimentar – é essencial. Segundo o autor,

(...) em muitas espécies de beleza, particularmente no caso das belas-artes, é preciso empregar muito raciocínio para experimentar o sentimento adequado, e um falso deleite pode muitas vezes ser corrigido por argumentos e reflexão.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> HUME, *EPM*, I, § 137. Trad. Marques. Grifos nossos.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

Não haveria, portanto, para Hume – a exemplo do que já ocorria em Shaftesbury<sup>199</sup> – uma correta apreciação estética sem o trabalho da crítica e, talvez o ponto mais relevante para a minha abordagem, Hume admite que a *beleza moral* compartilha com essa segunda categoria de beleza (artificial – estética) a exigência do consórcio entre *razão* e *sentimento* (tomado aqui como sinônimo de *gosto*). Nos ensaios “*Da delicadeza do gosto e da paixão*” e “*Sobre o padrão do gosto*” o filósofo retorna a essa questão, diferenciando o gosto (que ele entende como um certo senso de beleza nos caracteres e ações, como conquista do refinamento), de uma predisposição rudimentar da mente em se afetar, ser tomada, pelas paixões violentas, que caracteriza a “delicadeza da paixão”. Segundo Hume, como já vimos, esta deve ser evitada a todo custo, e a primeira cultivada (há aqui uma dinâmica importante sobre como equilibrar os afetos mediante outros afetos, uma vez que o entendimento, por si só, seria incapaz de *mover* o espírito e se impor, totalmente, ao curso livre das paixões). O que importa reter, no momento, é essa ideia do *gosto* ou sentimento (*feeling*) como um *sentido natural* que, ao ser cultivado, permite uma adequada apreciação da beleza nas ações e caracteres/comportamentos. Nesse contexto, destaco a leitura de Suzuki:

---

<sup>199</sup> Vejamos, para pontuar a posição de Shaftesbury, o que o mesmo diz em *Solilóquio, ou conselho a um autor* (livro I, seção 3, pp. 88-9 – trad. Caselato): “Quem quer que tenha sido um observador da *ação* e da *graça* nos corpos humanos deve ter necessariamente descoberto, a esse respeito, a grande diferença que há entre as pessoas que foram conduzidas somente pela natureza e as que pela reflexão e com a assistência da arte aprenderam a formar os movimentos considerados, com base na experiência, os mais fáceis e naturais. Do primeiro gênero são tanto bons os *rústicos*, criados longe das sociedades, quanto os simples *artesãos* e pessoas de baixa condição, que, mesmo vivendo em cidades e lugares povoados, precisaram se dedicar a ocupações medíocres, ficando privados da oportunidade e dos meios de formar a si mesmos segundo os melhores modelos. Existem, na verdade, algumas pessoas tão favorecidas pela própria natureza que, a despeito da maior simplicidade ou rudeza na educação, possuem ainda alguma coisa da *graça natural* e da *conveniência* em sua ação. E existem outras, de melhor educação, que por um propósito equivocado e uma injudiciosa afetação da *graça* são de todas as pessoas as mais afastadas disso. É inegável, contudo, que a perfeição da *graça* e da *conveniência* na ação e no comportamento só pode ser encontrada entre pessoas de uma educação liberal.”

Mas a articulação da lei da natureza com o senso de adequação e decoro (*fit and decente*, diz Shaftesbury), com o senso estético e moral (Hutcheson), com o senso de propriedade (Smith) não é nada moderna, e sim “clássica”. Aqui, Cícero é o mestre que proporciona a toda a filosofia britânica a noção de que a medida deve ser uma adequação, um ajuste, inexplicável e atraente, entre a ação e o agente, entre o gesto, a emoção e o caráter. Mais ainda: responsável por acolher o ensinamento da ordem natural, o senso de decoro é o próprio guia do homem em todas as suas condutas de vida, o que faz dele a faculdade hegemônica num sentido mais amplo.<sup>200</sup>

Recuperar essa elaboração importa para iluminar, também, o papel do entendimento na formação do juízo moral. Além dos sentimentos de prazer e desprazer que aparecem na origem dos juízos sobre certas ações e comportamentos concernidos numa dada circunstância, a reflexão opera considerando a *utilidade* do nosso assentimento (ou seu contrário) ao que parece ser correto, virtuoso, para os interesses *além dos particulares*. Já a consideração sobre essa utilidade alarga ou expande o princípio sensível que está na base de toda e qualquer distinção (a simpatia, de início mais restrita ao que nos é mais familiar, contíguo), para uma apreciação do bem geral (ou a virtude agora tomada como *benevolência*). Hume sublinha:

É **provável** que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis e odiosos, louváveis ou repreensíveis; aquilo que lhes impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade **um princípio ativo** (ou seja, capaz de nos guiar na vida prática de acordo com um sentido de dever) e faz da virtude nossa felicidade e do vício nossa miséria (e essa é a real questão: porque a virtude me cabe, me é preferível e não o vício?) – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apoie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> SUZUKI, *A Forma e o Sentimento do Mundo*, p. 339.

<sup>201</sup> HUME, *EPM*, I, § 137. Grifos nossos.

Quero pontuar um último desdobramento da tese humiana: a afirmação de que a moralidade é *tornada um princípio ativo* (ou seja, um instrumento social forjado do qual me sirvo para julgar, determinar positivamente certos conteúdos) mediante um certo senso ou sentido interno tornado universal pela própria natureza (herança clara, aqui, do sentimentalismo britânico e da elaboração shaftesburiana sobre o *sensus communis*), ou seja, um (natural) princípio sensível compartilhado por toda espécie humana, com o caráter de um *afeto social reflexivo*. Em relação a tal desdobramento, é necessário ressaltar que o entendimento possui, para Hume, um caráter inativo (no sentido de que suas inferências e conclusões, por si só, não movem ou modificam os afetos). Dada tal característica, o *sentido comum* que torna a moralidade um *dever*, embora compartilhado naturalmente por todos da espécie humana, tem a característica de um *afeto social*: ou seja, é um senso refinado e constituído *na* história. A estrutura do juízo e o conteúdo moral são distintos e a relevância da especulação moral ultrapassa a explicação do funcionamento de seus princípios elevando-se à tarefa da *educação*, ou, nas palavras do autor, de “*um estudo prático com tendência a regular nossas vidas e ações*”. A epistemologia humiana, que precede a *Investigação*, estaria apenas a serviço desta última para que, justamente, não confundamos mais o delineamento das formas gerais de funcionamento do nosso juízo com os valores propriamente ditos, mobilizados, constituídos, produzidos na vida social e cultural.

Ademais, se Hume solapa o ceticismo moral do processo de formação dos valores – já que admite, em primeira instância, a existência de um princípio constitutivo da natureza humana que permite o discernimento entre vício e virtude, bem como o reconhecimento das belezas naturais –, mantém uma prudente desconfiança em relação ao alcance da racionalidade como elemento que colabora para a educação dos afetos, tal qual pensada pelo aspecto mais clássico da filosofia

shaftesburiana (a recusa aqui é à ideia de uma racionalidade que se *sobreponha* aos afetos). Se Hume pode conceder que o princípio racional possibilita o discernimento entre os diversos elementos que se apresentam à mente (seja por comparação, pelo exame de fatos gerais e/ou relações complexas), por outro lado precisa admitir a incapacidade do entendimento, *por si só*, em alterar a disposição afetiva da mente para determinada direção: tal tarefa passa, inexoravelmente, pela ampliação da comunicabilidade dos afetos entre espectadores e agentes, e pelo alargamento da simpatia. Se resta algum ceticismo na filosofia moral humiana, certamente há de ser sensivelmente mitigado<sup>202</sup>.

### 3.2 DA ARTE DE GOVERNAR À CIÊNCIA DO GOVERNO

Como visto, o intercâmbio dos afetos na sociedade, por meio da simpatia, colabora para a constituição de uma linguagem moral, bem como para o estabelecimento de regras gerais que servirão de base para as convenções humanas e suas instituições. Para chegar a essa conclusão, Hume articula as noções de razão e sentimento, partindo da contraposição entre duas correntes em voga em seu tempo: dos que entendiam a deliberação como pautada em um cálculo frio, em nada relacionado aos afetos humanos, e aqueles que sustentavam que nossos juízos acerca das ações e condutas se pautam no gosto e no sentimento.

---

<sup>202</sup> Kiraly delinea, nesse sentido, o ceticismo humiano considerando a relação entre natureza, moral e entendimento. Cito: “A expressão tautológica: não há nada de natural na natureza, pode evidenciar a implicação cética da filosofia moral humeana. A moral é inafastável da natureza humana, pois não nos é dada à experiência de homens que não se preocupem, em alguma sorte, com suas ações. Contudo, a moral não é um constructo lógico obediente aos princípios da razão. Se na primeira acepção, a moral é natural, na segunda, não há nada de natural nela. Assim, existe uma forte implicação da moral com o artifício, numa proporção em que o artefato é uma disposição natural cuja predicação é o artifício sobre a experiência das paixões”. KIRALY, C. *Os Limites da Representação: um ensaio desde a filosofia de David Hume*, p. 121.

Nesse sentido, Hume afirma, no apêndice I ao texto da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, que o discernimento sobre a medida da participação de razão e sentimento nos juízos e decisões morais depende da admissão de certas premissas, a saber: i) de que realizamos, de fato, distinções entre certo e errado, justo e injusto; ii) de que seria comum a todos os homens uma tênue afeição pelo gênero humano (ou benevolência) e, por fim, iii) que esse sentimento, ainda que rarefeito, *comanda* nossas decisões em todos os casos nos quais um interesse mais imediato – e, portanto, intenso – não se faça presente. O ponto, pois, defendido por Hume parte não de uma oposição irreduzível entre egoísmo e benevolência, mas do jogo entre interesses remotos e imediatos, ou melhor, de seus efeitos sobre a vontade e a deliberação.

No texto do *Tratado*,<sup>203</sup> Hume afirmou igualmente que paixão e razão se distinguem, na linguagem comum, menos por sua natureza e mais pela intensidade com a qual operam sobre a vontade, de modo que a têtpora e disposição de caráter individual participam daquilo que determina, dentro de um espectro de possibilidades, quais seriam os *efeitos* e as *causas* das paixões e afetos. Assim, a possibilidade de uma regulação racional da vontade estaria diretamente implicada na capacidade reflexiva de cada caractere particular, e pelo modo como ele é afetado e se organiza internamente, ante aquilo que se apresenta enquanto fenômeno. Isso explica, por um lado, o caráter único de cada indivíduo – e a sua irreduzibilidade a universais abstratos –, por outro, a possibilidade de se identificar certos padrões do comportamento e juízo. É o que se extrai do segundo livro do *Tratado*:

---

<sup>203</sup> A alternância entre as letras da *Investigação* e do *Tratado* é intencional e busca ressaltar a ideia de que inexistiu um abandono do sentido almejado pelo desenvolvimento da teoria das paixões nos textos posteriores ao *Tratado*, muito embora Hume aborde esse conteúdo de uma maneira deliberadamente distinta na *Investigação*. A esse respeito, cf. HAAKONSSON, *One theory or two? in The Science of a Legislator*, pp. 4-7.

Aquilo que comumente entendemos por *paixão* é uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite. Com a palavra *razão* referimo-nos a afetos exatamente da mesma espécie que os anteriores, mas que operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento; **essa tranquilidade faz com que nos enganemos a seu respeito, vendo-os exclusivamente como conclusões de nossas faculdades intelectuais.** Tanto as *causas* como os *efeitos* dessas paixões, violentas e calmas, são bastante variáveis, dependendo, em grande parte, do temperamento e da disposição peculiar de cada indivíduo.<sup>204</sup>

Paixão e razão, portanto, distinguem-se apenas pelo grau ou intensidade com que afetam a mente<sup>205</sup>, determinando o modo como influenciam a vontade: tratam-se, ambas, de sentimentos (impressões complexas) ocasionados pelo vislumbre de objetos, ações ou caracteres, capazes de nos afetar de maneira mais ou menos intensa, conforme o temperamento único e individual de cada qual, com o concurso da reflexão: quando nos tocam de modo mais violento, dizemos termos sido “tomados pela paixão”, e quando nos comovem de maneira mais branda, afirmamos estarmos “orientados pela razão”. Tendemos, por tal característica, a imaginar a ambos – paixão e razão – como totalmente discerníveis, e até mesmo opostos, quando na verdade pertencem igualmente ao domínio do sensível. A vontade, guiada pelo afetar mais ou menos intenso dos objetos exteriores sobre a mente, não passa de uma impressão complexa

---

<sup>204</sup> HUME, *THN*, II, III, VIII, § 13. Trad. Danowski. Grifos nossos.

<sup>205</sup> Nota-se que não há, portanto, uma definição substancial para as paixões. Recapitulando o esquema básico proposto por Hume (*THU* e *EHU*): os objetos exteriores ou fenômenos que se apresentam à mente suscitam uma gama de percepções, que são impressões (percepções mais vívidas) ou ideias (percepções mais brandas, cópias das impressões). A diferença entre impressão e ideia, portanto, é apenas de grau, não de natureza (relacionada a estarem presentes ou não aos sentidos). Tanto as impressões quanto as ideias podem ser simples (quando derivadas diretamente das sensações do corpo) ou complexas (quando derivadas do concurso com a reflexão – como as paixões ou sentimentos). Assim, importa enfatizar duas conclusões: I) a toda ideia simples corresponde uma impressão, mas nem toda ideia complexa encontra uma impressão exata em sua origem (já que pode ser produzida pela associação entre ideias na imaginação); II) as ideias complexas produzem novas impressões (impressões de reflexão, como as paixões, os desejos e as emoções).

da qual temos consciência a cada ato deliberativo/judicativo: escolho a maçã, por um ato de vontade, porque julgo sentir fome; classifico determinada obra como enfadonha porque sinto sono etc.<sup>206</sup> Dela [vontade] derivam inúmeras novas paixões, que Hume toma por *paixões indiretas*, e ideias.

Ao tratar das paixões diretas no texto do *Tratado* (ou seja, aquelas impressões derivadas da dor e do prazer) e da vontade (que não é propriamente uma paixão, mas uma impressão complexa), Hume se dizia interessado na querela clássica sobre a liberdade e a necessidade, para a qual, segundo ele, muito equívoco teria se afirmado, passando a elencar certas condições que fortaleceriam a tese da necessidade sobreposta à da liberdade. A primeira delas se funda na observação das operações dos corpos externos, cuja necessidade é um princípio pacificamente aceito, na medida em que o propósito ou a finalidade seria o que determina os objetos e seu movimento<sup>207</sup>. A primeira condição, portanto, é *tomar as ações da matéria como exemplos de ações necessárias*, estendendo para tudo que se comporte conforme tais ações a mesma regra. Restaria saber, então, se a mente estaria na mesma situação que a matéria: para tanto, Hume parte para a análise da causalidade buscando elucidar em que estaria fundada, ou seja, procurando esclarecer os pressupostos da ideia de uma necessária conexão entre as operações da mente, ou daquilo que nos legitimaria afirmar que “*um corpo ou ação é causa infalível de outro corpo ou ação*”<sup>208</sup>, tal como ocorre entre as operações dos corpos externos.

Não vem ao caso, para nossos propósitos, mudar o foco para a teoria da causalidade, bastando pontuar que Hume já havia se ocupado de tal questão no Livro I do *Tratado*, ao se debruçar sobre a ideia de conexão necessária, chegando à conclusão

---

<sup>206</sup> HUME, *THN*, II, III, §§ 1-2.

<sup>207</sup> HUME, *THN*, II, III, I, § 3.

<sup>208</sup> HUME, *THN*, II, III, I, § 3. Trad. Danowski.

de que apenas a união constante entre certas ações e objetos é observável empiricamente, o que 1) interdita especulações sobre o princípio primeiro, para além do que é observável, ou sobre o poder que uniria tais elementos desta/nesta relação (um poder intrínseco à relação); 2) sugere que a ideia de necessidade deriva, justamente, da observação da união constante que, por sua vez, 3) requer a regularidade da ocorrência dessas uniões observáveis e uma conjunção uniforme entre os elementos (fenômeno capaz de produzir o *hábito*) como condição de possibilidade das ideias de causa e efeito. A necessidade da relação, portanto, é entendida como “*uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que comumente o acompanha, e a inferir a existência de um da existência do outro*”<sup>209</sup>. Hume destaca, nesse momento, a segunda condição a favor da necessidade: havendo *união constante* entre ações e objetos, observável empiricamente, e a *inferência* da mente apontando para ideias de causa e efeito entre os elementos dessa união, haverá, igualmente, a *necessidade como fundamento das inferências causais*.

Grosso modo, tal condição será relevante, posteriormente, para se pensar os limites das convenções: Hume atesta a presença de princípios naturais que operam com certa “uniformidade e regularidade” sobre a mente, a despeito da variabilidade dos entes: “*causas semelhantes sempre produzem efeitos semelhantes*”, dirá o autor<sup>210</sup>. Contudo, o que é possível conhecer dos princípios são apenas os seus efeitos; e o que se constata é que em todas as nossas crenças ou convicções a mente ultrapassa os dados dos sentidos, ou, nas palavras de Deleuze, “*é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito, que nada no espírito ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental*”<sup>211</sup>. Muito embora negue a especulação sobre a natureza última das operações da natureza (ou dos poderes intrínsecos dos objetos exteriores), Hume aceita

---

<sup>209</sup> Ibidem, § 4. Trad. Danowski.

<sup>210</sup> HUME, *THN*, II, III, I, § 5.

<sup>211</sup> DELEUZE, *Empirismo e Subjetividade*, p. 7. Entenda-se por “espírito” a mente.

a contingência como elemento constitutivo desse cenário, e não como um absurdo capaz de interditar a atribuição de sentido e comunicabilidade entre os objetos: é porque há uma tendência em determinada direção (no caso mencionado, da convenção, pois a associação é um princípio da natureza humana que requererá a criação de dispositivos reguladores não dados, de saída), e não uma ordem pré-fixada, que o espaço para o novo permanece vigente: as rupturas, as revoluções, os novos arranjos sociais e, de certo modo, as descobertas das ciências, modificando os paradigmas. A regularidade não devém em um caos [por limitar-se apenas às relações extrínsecas], tampouco o aniquilamento da diversidade [pela geração de regras], participando daquilo que possibilita o “novo”. Hume afirma, no *Tratado*:

Se um viajante, regressando de um país distante, nos dissesse ter visto um clima, a cinquenta graus de latitude norte, onde todas as frutas amadurecem e atingem seu pleno desenvolvimento no inverno, deteriorando-se no verão, do mesmo modo como, na *Inglaterra*, elas se produzem e se deterioram nas estações contrárias, encontraria poucas pessoas crédulas o bastante para acreditarem nele. Inclino-me a pensar que tampouco encontraria muito crédito um viajante que nos informasse da existência de pessoas exatamente com o mesmo caráter que as descritas na *República*, de Platão, ou então no *Leviatã*, de *Hobbes*. **Existe um curso geral da natureza nas ações humanas, assim como nas operações do sol e do clima. Existem também caracteres peculiares a diferentes nações e a diferentes pessoas, e outros que são comuns a toda a humanidade.** O conhecimento desses caracteres se funda na observação da uniformidade das ações deles decorrentes; e essa uniformidade constitui a própria essência da necessidade.<sup>212</sup>

Seria precipitado, contudo, supor que Hume transporia diretamente a explicação das operações dos objetos externos – ou melhor, dos seus efeitos sobre a imaginação – às valorações morais, desconsiderando a natureza diversa dos entes (ou

---

<sup>212</sup> Hume, *THN*, II, III, I, § 10. Trad. Danowski. Grifos nossos.

dos objetos das ciências demonstrativas<sup>213</sup> para os objetos de uma possível ciência humana). A admissão do mesmo princípio, nas ciências do homem, presente nas relações entre os objetos naturais não implica, necessariamente, em uma equivalência absoluta da própria relação. Se podemos compreender o mundo moral como uma espécie de prolongamento da natureza, isso não equivale a uma tradução direta dos princípios das ciências naturais para a moral: não há espaço para determinismo. Isso, porque a mente, ou a imaginação, embora sofra a influência de certos princípios, é caracterizada justamente pela liberdade com a qual une e reúne ideias; não é uma faculdade mecânica engessada, mas antes um lugar onde as ideias, derivadas das impressões, são significadas, casualmente. A regra é a associação, não o seu conteúdo. Por essa razão, a distinção entre crença e ficção<sup>214</sup> é tão problemática: “*por si mesma, a imaginação não é uma natureza, mas uma fantasia*”, já pontuava Deleuze, que continua:

---

<sup>213</sup> As ciências demonstrativas (geometria, álgebra, aritmética) são descritas pelo autor como aquelas que pressupõem relações passíveis de dedução por meio de simples operações do pensamento. Estas, pois, estão enquadradas no grupo das relações de ideias. Sua grande diferença com os objetos relacionados às questões de fato ou existência é que estes comportam sempre a inteligibilidade de seus contrários, não implicando contradição. A “evidência” e “verdade” destes será, então, de outra natureza, a saber, uma natureza não-dedutiva, que permita a concepção de fatos e existências, sem que anulem seus opostos, como ocorre nas ciências demonstrativas.

<sup>214</sup> Um parêntese: Hume descreve a crença como sendo oriunda natural e inevitável de uma operação da mente, numa dada circunstância, cujos mecanismos intrínsecos nos seriam ocultos. Não se trata, contudo, de entendê-la como resultado imediato de operações isoladas do entendimento, tampouco como fruto das associações livres da imaginação. Logo, embora seja possível distinguir crença de fantasia (ou ficção), é preciso ponderar que os critérios dessa delimitação são menos objetivos, quiçá, que o desejado por uma disposição mais positivista, observando que se trata (a crença) do resultado de uma conjugação daqueles dois “princípios” ou “faculdades” (entendimento e imaginação) sobre a mente. Quem explica de maneira muito clara essa dinâmica é Deleuze, quando afirma que Hume apresenta dois princípios (*experiência e hábito*) que operam conjuntamente sobre a imaginação, permitindo a formação de ideias mais vívidas das que não seriam acompanhadas pelas vantagens dessa associação. Segundo Deleuze (2001, p. 107), *entendimento e imaginação são a própria mente*, ou dois desdobramentos desta no tempo: quando constituída no movimento destas duas “faculdades” a mente ou espírito é afetada de modo mais intenso, concebendo ideias mais vívidas, tomadas como crenças ou *convicções*. Nada obstante, Hume havia vinculado a vivacidade das ideias às impressões que estariam presentes à memória e aos sentidos. Essas impressões presentes, sempre

A constância e a uniformidade não estão nas ideias que tenho. Tampouco estão elas na maneira pela qual as ideias são ligadas pela imaginação: essa ligação efetua-se ao acaso. A generalidade da ideia não é um caráter da ideia, não pertence à imaginação: não é a natureza de uma espécie de ideias, **mas um papel que toda ideia pode desempenhar sob a influência de outros princípios.**<sup>215</sup>

Ademais, seria ingênuo supor que o interdito à possibilidade de se conhecer, a fundo e de imediato, certos princípios naturais colocaria um interdito ao reconhecimento de alguma ordem, coesão e necessidade tanto na natureza, quanto nos produtos da cultura humana. Ao contrário: será, justamente, por analogia aos princípios que reconhecemos no mundo natural como necessários – e que apontam para certa coesão dos elementos naturais – que iremos procurar compreender os fundamentos da sociedade humana, com a vantagem, ainda, para a última que permite, a despeito da dificuldade em se explicar os princípios naturais e a coesão das partes da

---

mais vigorosas, suscitam aquelas ideias que habitualmente se mostraram como suas acompanhantes, transmitindo a elas parte de seu vigor. A comunicabilidade se dará, portanto, não da causa para a realidade do efeito, *a priori*, mas das impressões às ideias costumeiramente relacionadas a elas, a partir da experiência (*a posteriori*). De acordo com Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, p. 98), seria uma conclusão precipitada, no entanto, aquela que toma o índice de “força e vivacidade” operando como uma espécie de designação subjetiva da própria realidade, a partir da experiência e do hábito, como critério definitivo na demarcação das fronteiras entre crença e ficção. Isso porque se a diferença entre crença e ficção reside apenas no grau de excitação das paixões, é preciso também observar que o avivamento destas, segundo Hume, pode ser produzido, igualmente, por uma série de artifícios (dentre eles a educação ou a poesia), de modo que *a crença produzida pela educação é tão forte quando aquela que deriva diretamente do avivamento de sentimentos originários* (ou das impressões presentes aos sentidos). Entende-se, portanto, por que o cultivo das artes, da oratória, da retórica e eloquência são tão importantes para as ciências humanas, para o conhecimento sobre questões de fato e existência e, igualmente, para as questões morais. Não se trata do fracasso de uma espécie de teoria do conhecimento psicológica, mas antes da aceitação da existência de uma permeabilidade entre linguagens distintas, que se comunicam pela via afetiva. Ou, como afirma Moura, “*a doutrina da crença corroborará, por seu lado, com o fim da diferença clássica entre o demonstrativo, o persuasivo e o poético, enquanto domínios essencialmente distintos*” (MOURA, *David Hume para além da epistemologia*, p. 100).

<sup>215</sup> DELEUZE, *Empirismo e Subjetividade*, p. 6.

matéria, a explicação de suas causas. Ou seja: se empiricamente constatamos que os homens sempre buscam a vida em sociedade, partimos deste fato – observável como uma propensão universal a partir da experiência – para a explicação de seus princípios.

Isso quer dizer que será sempre assim, que a busca pela vida em sociedade seria um fato inexorável? Não sabemos<sup>216</sup>. Porque é apenas do fato constatado *na história* de que procuramos (e continuamos a procurar, pela percepção de certas vantagens comuns) vivermos associados, que estamos autorizados a concluir termos diante de nós uma certa tendência (sociabilidade), que se estende para todos com os quais compartilhamos a mesma linguagem, ou um *sentido comum de humanidade*. Como resultado, o surgimento da justiça e da sociedade são totalmente vinculadas à particularidade de determinadas circunstâncias<sup>217</sup>.

Aqui caberia um parêntese, considerando que se trata de uma história, tal qual arguida por Hume, circunstanciada, tomada pela lente dos povos colonizadores da Europa Ocidental, o que não invalida, ademais, o diagnóstico humiano (que referida história se constitui deliberadamente *de e para* uma perspectiva localizada). Pensando, contudo, a partir de uma possível crítica contemporânea a essa aparente “universalidade” adquirida pelo conceito de sociedade/comunidade (e que implica, por sua vez, uma ideia de *comum*), seria interessante ponderar a existência de relatos, por exemplo, de povos ameríndios que se organizam de modo tal que a referida noção de sociedade/comunidade (como decorrente de uma inclinação natural/habitual ou desejo

---

<sup>216</sup> Cf.: “Dado que essa é uma questão factual e não um assunto de ciência abstrata, **só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares**. O outro método científico, no qual inicialmente se estabelece um princípio geral abstrato que depois se ramifica em uma variedade de inferências e conclusões, pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste como em outros assuntos”. HUME, *EPM*, § 138. Trad. Marques. Grifos nossos.

<sup>217</sup> Nesse sentido, cf. HAAKONSEN, K. **The Science of a Legislator: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith**. CUP, 1981, p. 14.

de associação) não se sustentaria. Por sinal, Leibniz e Shaftesbury pontuam exatamente essa mesma questão<sup>218</sup> – à qual Hume certamente não fez grossas vistas.

Retornando ao escocês, a analogia cumpre ainda outra importante função: de explicar as diferenças sociais pelas naturais como forma de escapar a uma suposta arbitrariedade do governo – que é, conforme Hume, o artifício que sustenta a associação humana, num estágio de desenvolvimento mais complexo das comunidades. Note-se que embora Hume entenda o governo como uma espécie de “efeito natural” da complexificação das sociedades, isso não quer dizer que inexistem sociedades que interditem – por um concurso de causas – esse refinamento dos vínculos de associação na forma institucional. Ainda que exista uma ideia, portanto, de progresso das formas associativas pelo refinamento dos arranjos institucionais, isso não implica um determinismo: o espaço da contingência permanece; o que é inevitável é algum nível de associação, não a passagem necessária desta para determinadas formas de governo (ou para o Estado).

Com essa ressalva o governo será, para o autor, o mecanismo indispensável para a sociedade humana em certo grau de complexificação de suas relações, bem como o destino natural da própria associação: a natureza dos homens opera segundo certos princípios que, inevitavelmente, os colocam perante a necessidade da associação e, conseqüentemente, da instituição de um governo e da criação de regras gerais – ao menos até o presente. Nossa semelhança para com os demais da espécie é transpassada pela diversidade infinita promovida pelas formas mais ou menos refinadas de governo, sustentadas por princípios da própria natureza humana. A diversidade se sobrepõe à ideia de uma heterogeneidade na cultura humana; contudo também impõe hierarquias

---

<sup>218</sup> Cf. LEIBNIZ, *Remarks On The Three Volumes Entitled Characteristics Of Men, Manners, Opinions, Times, 1711 1712*, **Philosophical Papers and Letters**, p. 630.

ou papéis sociais distintos e, como veremos posteriormente, de tempos em tempos conflitantes e em disputa:

A pele, os poros, os músculos e os nervos de um trabalhador são diferentes daqueles de um homem de qualidade; assim, também, seus sentimentos, ações e maneiras. As diferentes condições decorrem necessariamente, porque uniformemente, dos princípios necessários e uniformes da natureza humana. **Os homens não podem viver sem sociedade, e não podem associar-se sem governo.** O governo cria distinções de propriedade e estabelece as diferentes classes de homens. Isso produz a indústria, o comércio, manufaturas, ações judiciais, guerras, ligas, alianças, travessias, viagens, cidades, frotas de navios, portos e todas as outras ações e objetos que causam uma tal diversidade, e ao mesmo tempo mantêm uma tal uniformidade na vida humana.<sup>219</sup>

Contrariamente à Rousseau, que irá atribuir apenas à cultura o surgimento de uma desigualdade efetiva entre os homens, enquanto a natureza nos fez a todos iguais, a despeito da diversidade fisiológica, Hume aproxima cultura e natureza ao afirmar que são os mesmos princípios que atuam nas operações dos objetos externos e nas relações do homem para consigo mesmo e os demais. Embora passagens como essa participem daquilo que torna Hume alvo de severas críticas, é necessário situá-la a partir do contexto geral de sua obra, de modo a perceber que não se trata de uma justificativa simplória às desigualdades sociais, mas antes de mostrar que o mecanismo que produz as desigualdades não se coloca para fora do mundo: são apenas homens criando formas mais ou menos refinadas de associação, as quais, por sua vez, seriam mais ou menos inclusivas, ou justas. A tarefa – e a responsabilidade – sobre a construção dessas formas é exclusivamente mundana, em nada devedora de qualquer desígnio superior ou entidade transcendente. Trata-se, portanto, de tarefa crítica pautada na ordem do dia, com a qual a filosofia prática se ocupa não apenas pelo viés especulativo, mas a partir do solo comum das experiências e trocas sociais.

---

<sup>219</sup> Hume, *THN*, II, III, I, § 9. Trad. Danowski. Grifos nossos.

A permeabilidade entre as linguagens também é um aspecto de extrema relevância para a teoria moral de David Hume, bem como para a compreensão do modo como o autor entende ser possível pensar a política como uma ciência (cujo governo é um de seus objetos), a despeito do caráter histórico das regras gerais que dela são extraídas. Nesse sentido, acompanho a proposta humiana de desvincular a atividade política da variação dos humores e temperamentos dos agentes públicos no ensaio *That Politics May Be Reduced to a Science*. Essa dissociação é importante, segundo o autor, para o processo de construção e estabilização dos governos e a despeito dos sistemas adotados por estes, visando a boa condução, formação e a preservação do bem público. Há três pressupostos que subjazem seu desenvolvimento argumentativo, quais sejam: 1) a ideia, presente no *Tratado*, de que os homens se guiam pelos seus afetos ou, grosso modo, que a sociabilidade é permeada por paixões que se chocam, todo o tempo, com a vontade e interesse alheios (Hume também entende, como parece ter sido o caso de Maquiavel e Shaftesbury, que a sociedade, como um corpo, expressa um humor espelhado e forjado no jogo dos afetos humanos); 2) a compreensão de que o conflito, as disputas, o dissenso são constitutivos do mundo político, não devendo ser encarados como males a serem extirpados; 3) a tese de que a estabilidade dos governos não requer a negação e supressão das disputas, mas antes se constitui num fino equilíbrio entre polos conflitantes, equilíbrio esse que é resultante de certos artifícios humanos (a saber, da invenção, instituição e controle das leis, de um sistema jurídico capaz de mediar as disputas políticas e sociais). Contudo, referido sistema, por si só, é incapaz de conter o jogo das paixões realizado pela sociedade civil, de modo que seria preciso considerar tais instâncias (instituições e sociedade) como permeáveis.

Em resumo, o ensaio humiano parte de três premissas pontuais para aferir uma tese central, devendo decidir: primeiro, se há uma diferença essencial entre as formas

de governo, quaisquer que sejam (república, monarquia, democracia etc.); segundo pontuar se o sucesso de tais formas se dá de acordo exclusivamente pelo modo como são administradas. Tal estratégia perfaz um olhar crítico em relação aos pressupostos de um modo comum de se pensar a política: (A) como se uma forma de governo, em si mesma, fosse portadora de um valor intrínseco, determinado *a priori*, que melhor favorece o bem comum (e não fruto de uma construção história perpassada pela soma de causas mais gerais a circunstâncias totalmente particulares); e (B) como se a administração da coisa pública, em cada um dos sistemas políticos, fosse o determinante único e exclusivo de seu sucesso (a despeito da circunstancialidade). É possível adicionar, ainda, um terceiro ponto, tratando da crítica à relação direta que comumente se estabelece entre essas duas questões (como se negar B implicasse a afirmação de A, quando na verdade a relação entre essas duas questões, como Hume argumenta, seria um pouco mais complexa).

O que se nega, partindo desse plano, é que todas as formas de governo, ao fim e ao cabo, seriam assemelhadas, distinguindo-se apenas pela sua condução (primeira afirmação do ensaio). No entanto, isso não implica concluir que a mera administração das formas – levada a cabo por determinados caracteres particulares – seria causa suficiente do sucesso ou fracasso dos sistemas políticos. Hume levanta a seguinte hipótese, já na abertura do texto, que vale ser mencionada:

Se se chegasse à conclusão de que todos os governos são equivalentes, e que a única diferença entre eles consiste no caráter e na conduta dos governantes, a maioria das disputas políticas terminaria, e todo Zelo por uma constituição em detrimento de outra seria considerado simples fanatismo e loucura. Contudo, mesmo sendo amigo da moderação, não posso deixar de condenar esse sentimento, e ficaria triste se pensasse ser impossível, nos assuntos humanos, maior estabilidade do que aquela que advém do temperamento e do caráter casuais de certos homens em particular.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> HUME, *Politics a Science*, ES. III, p. 14. Trad. Trigo.

Ou seja, seria imprudente confiar o sucesso de uma nação, de uma forma de governo, de uma constituição ao caráter imprevisível de seus soberanos (o que ocorria na tradição que se dedicava, justamente, à arte do conselho e à educação cortesã). Mas vamos supor, por um momento, que Hume aceitasse que o caráter e temperamento dos soberanos fosse determinante a despeito das formas de governo. A questão toda, portanto, passaria a ser: quem deve governar? Quais valores devem ser cultivados pelo aspirante e futuro soberano e desejados por seus súditos? Como proceder no caso dos herdeiros ao trono, por exemplo, serem visivelmente desprovidos de tais qualidades? A educação política continuaria a ser, portanto, expressa em manuais e conselhos a jovens cavalheiros? Hume parece propor um rompimento com essa tradição. Afirma:

(...) essa questão [do sucesso ou fracasso dos governos] depende tão pouco dos humores e da educação dos homens particulares, que parte de uma mesma república pode ser dirigida com sabedoria e outra com fraqueza pelos mesmos homens, **meramente em virtude das diferenças entre as formas e instituições pelas quais aquelas partes são reguladas.**<sup>221</sup>

Notemos que se trata da inversão da opinião comum, derivada da observação de exemplos históricos particulares (comentados pelo próprio autor) que pareciam corroborar a ideia de que certas nações oscilavam entre extremos, dentro do mesmo regime, graças à mera mudança dos soberanos. Hume sugere, em relação aos mesmos exemplos, outro enfoque: que a relevância da administração (muito dependentes do humor do soberano) seria uma peculiaridade (e um inconveniente) típico de governos de caráter *absolutista*. Isso explicaria, em grande medida, a instabilidade política gerada a cada sucessão, por estar-se diante de um *governo de homens* e não de leis. O que já está implícito aqui é a tentativa do autor em estabelecer, justamente, uma relação entre a

---

<sup>221</sup> HUME, *Politics a Science, ES. III*, p. 24. Trad. Suzuki; Pimenta.

*liberdade civil* e algo mais estável e menos sujeito às oscilações próprias aos humores dos indivíduos: um *sistema de leis* sabiamente constituído, capaz de garantir a moderação aos governos, quaisquer que sejam os regimes praticados, preservando o maior bem e a segurança tanto do povo quanto dos governantes (e do próprio sistema).<sup>222</sup>

Ora, se há algo que pode ser forjado a despeito do tempo, dos costumes e da variação dos temperamentos são as regras delineadoras do eixo central de qualquer sistema político, as suas diretrizes legais. Os agentes políticos, que atuam apaixonadamente como todo e qualquer indivíduo, deveriam ser formados de modo a observar tais regras (que se evidenciam na história, quando mostram promover o maior bem à maior parte da sociedade), e não as subverter. A educação liberal passaria, nesse momento, a se diferenciar da cortesã ou dos exemplares cavalheirescos por se pautar em dois eixos: i) na ideia de que a diferença entre licenciosidade e liberdade, propriamente dita, não seria mais de ordem moral, mas política (a educação para a liberdade passa, de certo modo, pelo aprendizado do respeito às instituições – o que na *História da Inglaterra* irá aparecer como “educação para a obediência”), ii) a educação liberal se estende a todos os homens, não apenas aos cavalheiros dos *clubs*, nem aos agentes políticos, mas é expandida às camadas populares letradas. Hume pontua:

---

<sup>222</sup> É possível, no entanto, mitigar o republicanismo humeano. A esse respeito, Philip Pettit observa: “Certos pensadores do século XVIII, como Hume e Burke, teriam considerado muitos dos mestres republicanos excessivamente dogmáticos sobre quais instituições se saíam melhor com a liberdade (Haakonssen 1994: p. xvii). Mas se esses mestres eram dogmáticos em certos pontos - digamos, sobre o desejo de uma milícia cidadã ou sobre o mal da facção - eles sempre ofereciam razões empíricas para sua referência: como Maquiavel, eles geralmente retornavam às lições da Roma republicana para defender seu ponto de vista.” PETTIT, *Republicanism*, p. 100. A respeito da influência do pensamento maquiaveliano na teoria política de Hume, vale conferir o trabalho de LIMONGI. **Hume, a justiça e o pensamento político moderno**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2023.

Os legisladores, portanto, não podem confiar o futuro governo de um Estado inteiramente à sorte, **mas devem prover um sistema de leis que regule a administração dos assuntos públicos até a mais remota posteridade. Efeitos sempre corresponderão a causas**; e regulamentações sábias, qualquer que seja a república (*Commonwealth*), são o mais valioso legado que se pode deixar às épocas futuras.<sup>223</sup>

Trata-se, então, da transferência do encargo administrativo a um sistema impessoal, no lugar da persona do soberano. Esse sistema, portanto, deve estar fundado em princípios ou regras gerais que, a despeito do caráter dos homens, seriam inflexíveis. Não são as leis, propriamente, que não se modelam e ajustam aos tempos, mas os princípios ou as “verdades axiológicas” nos quais deveriam estar, sabiamente, fundadas (certas causas produzem certos efeitos).

Mas isso não contraria os princípios do entendimento, tal qual Hume os apresenta no *Tratado* e nas *Investigações*? Observo duas passagens no ensaio que pontuam essa aparente tensão, a saber: i) quando Hume afirma que “*as diferentes operações e tendências dessas duas espécies de governo podem se tornar patentes inclusive a priori*”<sup>224</sup>; e ii) porque “*a política admite verdades gerais que não variam conforme o humor e a educação dos súditos ou do soberano*”<sup>225</sup>.

Ora, em primeiro lugar, as “verdades axiológicas” às quais Hume se refere são descobertas pela investigação moderada (não-partidária) do filósofo-historiador – embora possam, a partir daí, pelo raciocínio geral, servir de índice para o presente. Mas elas devem constituir, por razões práticas, uma ciência capaz de guiar os homens nos assuntos que mais lhe interessam: a condução de suas vidas – tal qual já havia se anunciado na *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Se naquele texto perscrutava-se pelos princípios naturais do agir e do senso moral, nos *Ensaio*s e na *História* busca-se

---

<sup>223</sup> HUME, *Politics a Science, ES. III*, p. 17. Trad. Pimenta e Suzuki. Grifos nossos.

<sup>224</sup> Idem, p. 18. Trad. Pimenta e Suzuki.

<sup>225</sup> Ibidem.

desvelar os princípios próprios aos mecanismos forjados pelos homens que melhor se adequam aos interesses da maior parte deles: uma espécie de ciência da inventividade humana, de suas instituições. Trata-se, pois, de uma ciência cujo caráter histórico antes de lhe conferir qualquer dose de relativismo, promove sua aderência e sentido ao mundo, sua plausibilidade e lhe auxilia a melhor desenhar/projetar o futuro.

Nesse sentido, a diferença entre as formas de governo – aquela diferença que Pope<sup>226</sup> alegava ser irrelevante – consiste justamente em que se assentam suas bases: se em homens, ou em leis; e a isto (e não à sua mera condução) o seu sucesso estará atrelado. Para Hume, o zelo pelo bem público é promovido de maneira mais eficiente e tende a se cristalizar com mais facilidade em *governos livres* (não-tirânicos), conclusão derivada da máxima geral em política que anima o ensaio:

Tão grande é a força das leis, e de determinadas formas de governo, e **tão pouco dependentes elas são dos humores e dos temperamentos dos homens**, que se podem às vezes deduzir delas consequências quase tão certas e gerais quanto aquelas das ciências matemáticas.<sup>227</sup>

Assim, o ensaio permite ainda entrever a relevância do debate sobre a disputa partidária, antecipando o que explicitamente encontraremos na *História da Inglaterra* e em ensaios posteriores. Já ali Hume ponderava que embora fosse natural aos homens

---

<sup>226</sup> Alexander Pope (Londres, 1688-1744), talvez o mais expoente poeta britânico de seu tempo (autor de *An Essay of Man* – conjunto de epístolas endereçadas a Lorde Bolingbroke), junto a Shaftesbury e Leibniz foi tomado como defensor de uma espécie de “otimismo filosófico”. A Natureza ou o Universo, da perspectiva desse “otimismo”, seria concebida por uma inteligência (Providência Divina) como uma ordem perfeitamente ajustada, que opera segundo leis racionais e cujo bem geral seria garantido por seu arquiteto (intuído pela correta apreensão dessa ordem – ou pelo bom uso da razão). Seria, de certo modo, a inversão do argumento de Mandeville segundo o qual os vícios privados fomentariam bens públicos, na medida em que, segundo Pope, o amor-próprio e os interesses ditos “egoístas”, da perspectiva do todo, são relativizados e acabam por colaborar com seu perfeito arranjo (ou com o bem público). É por isso que para Pope pouco importam as formas de governo, desde que os governantes fossem educados para uma prática virtuosa – perspectiva à qual Hume se contrapõe diretamente em seu ensaio.

<sup>227</sup> HUME, *Politics a Science*, ES. III, p. 16. Grifo nosso. Trad. Pimenta e Suzuki.

a tendência em se organizarem em partidos e disputar a vitória de suas posições, seria preciso considerar que a boa medida se encontra, justamente, onde o espírito público não é suplantado por tendências facciosas. É nesse sentido que Hume afirma que o zelo, na política, pelo bem público, deve se sobrepor à moderação acadêmica (ou ao ceticismo, que eu chamaria de político). Sobre *Whigs* e *Tories*, ele afirma:

Há fanáticos suficientes de ambos os lados que inflamam as paixões de seus partidários e, sob o pretexto do bem público, perseguem os interesses e fins próprios de sua particular facção. **Da minha parte, sempre preferirei promover a moderação em vez do zelo; embora talvez o modo mais seguro de promover a moderação em todos os partidos seja aumentar nosso zelo pela coisa pública.** Portanto, tentemos, se possível, a partir da doutrina anterior, extrair uma lição de moderação em relação aos partidos em que nosso país está atualmente dividido; ao mesmo tempo, não permitamos que essa moderação diminua o empenho e a paixão com os quais cada indivíduo é obrigado a perseguir o bem de seu país.<sup>228</sup>

Hume fala como filósofo: não se trata de condenar o espírito de associação – mas, dessa posição, sugerir que os partidários devem, de fato, zelar pelo bem comum, não o perder de vista em meio às disputas políticas. Como isso seria possível? Voltando ao *Tratado*, vemos que se a razão é inteiramente incapaz, por si só, de refrear a força e o ímpeto passional, o cultivo de afetos mais calmos, somado ao zelo pelas instituições (que têm como função preservar e promover o bem público) seriam os únicos remédios capazes de refrear a violência do espírito faccioso que corrompe os governos e a sociedade como um todo, moderando e temperando as disposições dos homens.

Ora, o cultivo ou refinamento dos afetos só é possível, por sua vez, graças a um princípio sensível de comunicação<sup>229</sup> (a simpatia) – conclusão muito semelhante à de

---

<sup>228</sup> HUME, *Politics a Science, ES. III*, p. 27. Grifos e tradução nossa.

<sup>229</sup> De acordo com Dario Galvão, é a ideia de simpatia – presente tanto no *Tratado* como no *Ensaio* enquanto *comunicação*, que a **composição** (*composition*) das diversas disposições na vida comum seria

Shaftesbury quando trata da paixão associativa –, capaz de fomentar a vida em sociedade e, igualmente, levá-la à bancarrota quando degenera no espírito faccioso. A tênue linha entre a associação saudável e a formação de facções é explicada, por ambos os filósofos, através do princípio de comunicação dos afetos – o que irá impactar de maneira determinante o modo como Hume entende a relação entre os âmbitos político, civil e institucional. Nesse sentido, Hume argumenta em *Of National Characters*:

A propensão à companhia e à sociedade é muito forte em todas as criaturas racionais; e a mesma disposição que nos dá essa propensão nos leva a mergulhar profundamente nos sentimentos uns dos outros, e faz com que paixões e inclinações semelhantes corram, por assim dizer, por contágio, por todo o clube ou associação de indivíduos.<sup>230</sup>

Não obstante, encontro em Hume uma espécie de contraposição ou negação de um modo de se pensar a política pautada em uma espécie de continuidade entre as esferas sociais (família, associações, escolas, formadores) e as relações que estabelecem entre si e seu progresso, como se o bom arranjo (promovido por uma espécie de educação cívica) de cada uma dessas partes, espontânea ou necessariamente, conduzisse ao refinamento das esferas mais altas das instituições políticas, alterando sempre beneficentemente a balança do poder. Se há uma ideia de progresso em Hume, ela se dá de modo enviesado: Hume parte, justamente, do isolamento dessas partes, da

---

possível, o que definiria o caráter de uma nação. Cf. GALVÃO, D. A simpatia em Hume: entre o *Tratado*, o caráter nacional e as facções, 2018. O comentador também pontua, acertadamente, as leituras de Taylor e Árdal sobre a comunicação das opiniões (TAYLOR, *Sympathy, Self, and Others*, p. 194 e ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 47).

<sup>230</sup> No original: “*The propensity to company and society is strong in all rational creatures; and the same disposition, which gives us this propensity, makes us enter deeply into each other's sentiments, and causes like passions and inclinations to run, as it were, by contagion, through the whole club or knot of companions*”. HUME, *Of National Characters*, ES XXI, p. 202.

comunicação não-perfeita entre elas e da resistência do mundo ao indivíduo, de certo modo, para a criação de regras que os coloquem em bom convívio.

Se, no mundo clássico, que pressupunha aquele *continuum* entre a natureza e a sociedade como um todo, era possível uma passagem natural e sem muita resistência da natureza à cultura e, dentro da cultura, do refinamento de cada pequeno grupo ao refinamento geral de uma nação, em Hume temos outra dinâmica. Isso porque o autor parte, justamente, de uma sociedade em perspectiva, cujas relações são estabelecidas sempre extrinsecamente e com alguma resistência. Em tal mundo, a premissa clássica de uma educação para a qual bastariam bons preceptores formando caracteres perfeitos para a vida pública (como se houvesse uma relação direta entre a boa formação do caráter e a estabilização dos conflitos sociais), estaria comprometida. A política moderna contada por Hume, portanto, seria, de certa maneira, uma narrativa de como instituir e preservar vínculos não garantidos pela natureza que, no entanto, uma vez estabelecidos, seriam capazes de promover o progresso e melhoria das condições de vida dos homens em geral, mas não sem conflito e permanente disputa.

### **3.3 HUME, LEITOR CRÍTICO DE SHAFTESBURY**

É notório que há, em Shaftesbury, uma continuidade pressuposta entre mundo natural e moral que não resulta, contudo, em qualquer espécie de quietismo diante da vida: a virtude moral como fim para o qual a natureza nos inclina – a sociedade – nada mais é do que a forma ou dispositivo necessário para que valores comuns inscritos nessa mesma natureza (tomados como *prolepses*, espécies de pré-noções esvaziadas de conteúdo) possam tanto ser reconhecidos como formulados numa certa linguagem, própria ao gênero humano. Assim, a virtude moral não se coloca no início do processo

de constituição do mundo moral, engendrando regras a serem observadas (o que sugeriria uma ética normativa fundada numa certa retórica e não no fato moral), mas no final do processo, identificada como o próprio bem e felicidade da espécie – resultados de um cultivo, ou da cultura como prolongamento da natureza. É nesse sentido que a realização e a vivência virtuosas serão, para a espécie humana, *racional*, fonte máxima de prazer ou satisfação pessoais.

Por essa razão, também, será preciso mitigar o suposto naturalismo de Shaftesbury, pois não encontraremos a virtude moral onde a livre deliberação (ou o movimento formante da mente<sup>231</sup>) for constrangida, bem como não a encontramos onde ocorre a frustração da naturalidade dos afetos sociais ou disposições constantes, promovida pelos excessos incontidos das perturbações da alma, excessos estes fundados/fomentados por opiniões enganosas.

Hume, por sua vez, dispensando o argumento teleológico mobilizado por Shaftesbury (ou seja, a ideia de que a virtude coincide, ao fim do processo de formação dos juízos valorativos, com o bem da espécie, graças a um desígnio natural), aceitaria em parte o raciocínio cético mandevilliano (segundo o qual a virtude moral é apenas um artifício), afirmando na seção 5 do *Tratado da Natureza Humana* que a influência da educação amplia ou diminui para além do que ele denomina como “padrões naturais” os sentimentos de aprovação ou desaprovação (aqueles que movem nossas distinções morais) e, além desse alargamento, a educação também seria capaz ela mesma de *criar novos sentimentos* que não possuem qualquer aporte “natural”, como é o caso daqueles que geram as superstições (por uma confusão ou equívoco das operações da imaginação).

---

<sup>231</sup> Penso a ideia de atividade formante da mente a partir das elaborações de Pedro Paulo Pimenta, em *A Linguagem das Formas*.

No entanto, o argumento cético em favor da educação encontra seu limite, justamente, na suposição de que *todas* as distinções se resumiriam *apenas* a essa dinâmica de criação a partir de valores inculcados arditosamente. Isso porque, como afirma Hume, seria preciso haver na própria constituição da mente humana um princípio capaz de permitir que sejamos capazes de reconhecer um valor como sendo digno de louvor ou censura: as ideias só podem ser traduzidas numa linguagem moral por conta desse princípio que opera como condição de possibilidade da própria linguagem.

Nesse sentido, embora Hume dispense o conceito de um TODO ou natureza harmônica cujos fins se refletem em cada particular, movendo-os a uma franca concordância em comum que se realiza na história, ele não descarta a ideia já presente em Shaftesbury de que é próprio à natureza humana o caráter ativo, criativo da mente, que se constitui, também na história, na experiência, segundo um princípio natural de comunicabilidade de afetos. Tal princípio, a *simpatia* (que para alguns intérpretes é o próprio senso moral), não apenas ampara, mas possibilita o discernimento moral e o próprio movimento de ordenação de valores numa dada linguagem. Essa é a novidade, fruto de uma interlocução crítica com a filosofia Shaftesbury, trazida à tona por Hume no auge das Luzes Britânicas.

Esse “alargamento” da simpatia em Hume (que permite uma comunicação mais ampla dos afetos entre espectadores e agentes) é o que possibilita tanto a constituição de regras gerais capazes de tornar o juízo mais objetivo (na medida em que observa as vantagens comuns da criação e respeito às regras de justiça), quanto a própria deliberação que parte de uma perspectiva geral, ou de uma consideração pelo interesse público. Sem isso, seria impossível deliberar de maneira equânime. Enquanto, para Shaftesbury, esse movimento de colocar-se da perspectiva do TODO

para deliberar é fruto de um aprendizado sobre o próprio *ethos* humano (seja no movimento de inspeção de si mesmo, quanto pela sociabilidade), em Hume ele requer, sobretudo em sociedades numerosas e complexas, o desenvolvimento de um *senso de dever* (fomentado, por sua vez, pelas próprias convenções humanas). Ora, o que se encontra em Hume, operando no lugar daquele TODO metafísico, garantidor da ordem social, é a transferência do papel de garante às regras gerais (especialmente às regras de justiça): passa-se da ideia de uma totalidade metafísica que opera desde sempre, cuja apreensão é possível ao homem de virtude na correta direção de seu juízo, à ideia de uma universalidade da lei constituída *desde e na* experiência.

Observado esse pressuposto, penso que se fosse possível atribuir a Shaftesbury certo otimismo quanto a capacidade de regulação dos afetos pela educação e pela sociabilidade (pela presença de uma ordem ou totalidade garantidora dos possíveis arranjos), em Hume teríamos de deslocar esse otimismo para o caráter regulador das instituições político-jurídicas (como se um sistema de leis bem constituído afiançasse os bons arranjos sociais). Acredito, contudo, que nem Shaftesbury tampouco Hume minimizaram as dificuldades de suas propostas: o primeiro, por seu turno, jamais dispensou a intervenção das instituições quando os conflitos se agravam a ponto de colocar em risco a tessitura social (basta que se note, por exemplo, sua atuação parlamentar)<sup>232</sup>; Hume, por sua vez, nunca deixou de compreender as instituições político-jurídicas como atravessadas pelos efeitos dos afetos conflitantes, de modo que a universalidade almejada pelo sistema de leis é sempre historicamente situada.

---

<sup>232</sup> A esse respeito, vale conferir importante estudo de CARROL, Ross. *Ridicule, Censorship, and the regulation of public speech: the case of Shaftesbury*. **Modern Intellectual History**, 15(2), pp. 353-380, aug. 2018. Neste artigo, Carrol contrapõe a defesa da zombaria como instrumento de regulação social à atuação parlamentar do jovem Whig, mostrando que Shaftesbury tem muita clareza quanto aos limites dos mecanismos de autorregulação sociais, razão pela qual a intervenção incisiva institucional é, em determinados casos, não só necessária como desejável.

Arrisco, ademais, que a diferença mais significativa entre os autores repousa em uma mudança no modo de constituição da subjetividade presente em seus escritos, uma subjetividade constituída na experiência do par distração/concentração em nada devedora das filosofias da representação (Locke e Descartes, em particular). O desenvolvimento deste palpite, contudo, extrapola os limites da presente pesquisa, restando como proposta de estudo complementar.

Retomando o argumento: a ideia é que o cultivo da tolerância e da liberdade, enquanto valores indispensáveis à promoção da saúde do corpo social e de suas instituições, pressupõe a compreensão dos modos pelos quais os afetos se comunicam e os juízos vão sendo refinados – *i.e.*, no comércio entre os homens e não apenas pelos artifícios institucionais ou por abstrações racionais. Apesar de eventuais diferenças entre os autores quanto ao que se poderia caracterizar enquanto “abstração racional”, é possível sinalizar uma concordância em torno dessa ideia geral.

Ademais, enquanto para Shaftesbury a liberdade – própria às criaturas racionais – é *condição necessária* ao avanço de todas as artes humanas (incluída a arte de governar), das ciências e da própria filosofia, para Hume ela é, de certo modo, *resultado* do avanço e refinamento das artes e das invenções humanas. A liberdade que importa, para Hume, é tomada sempre do ponto de vista da sociedade civil, na medida que aquela liberdade de um sujeito (ou *self*) que se edifica e confere a si mesmo a própria regra do julgar (ilustrada pelo esforço do *solilóquio* shaftesburiano), antes mesmo ou apesar de qualquer ingerência de ordem institucional, supõe uma unidade de caráter que não se faz presente, enquanto conceito, na obra do escocês. Isso porque Hume entende o “sujeito” (o “eu” ou o *self*) como aquele que reconstrói, pela memória, pelas

paixões e pelo hábito, na mente ou imaginação, uma identidade notadamente *social*<sup>233</sup>. Sendo assim, estariam mesmo, Shaftesbury e Hume, tão distantes?

Sobre a relação entre cultura e liberdade, vale ainda resgatar a afirmação de Hume, na *História da Inglaterra*<sup>234</sup>, segundo a qual uma das “*principais vantagens decorrentes da introdução e progresso das artes foi a introdução e progresso da liberdade, e essa consequência afetou os indivíduos tanto em suas capacidades pessoais quanto civis*”. De acordo com Pedro Pimenta, responsável pela tradução, é a partir desse momento que os termos *freedom* e *liberty*, naquele capítulo, passariam a ser distinguidos, sendo que o primeiro estaria relacionado à *liberdade pessoal* e o segundo, por sua vez, à *liberdade civil*. As liberdades pessoais e civis seriam, para Hume, conquistas de um processo gradativo de refinamento das artes e demais ciências – argumento que reaparece no ensaio *Sobre a Liberdade Civil*. O filósofo entende que o refinamento das artes e das ciências pode ocorrer tanto em governos livres quanto despóticos<sup>235</sup>, exceto em sua primeira aparição (possível apenas em governos livres<sup>236</sup>) – cenário que causaria algum estranhamento a Shaftesbury.

---

<sup>233</sup> Nesse sentido, acompanho a conclusão de Jane MacIntyre segundo a qual haveria uma distinção entre a identidade pessoal relativa à imaginação e às paixões (responsáveis por possibilitar a criação de uma unidade do *self* no tempo) que se resolve, nada obstante, pela natureza social do homem. Cf. MCINTYRE, Jane L. Personal Identity and the Passions. **Journal of the History of Philosophy**, Volume 27, Number 4, October 1989, pp. 545-557.

<sup>234</sup> HUME, *HE.*, II, V, p. 522.

<sup>235</sup> Hume menciona, no ensaio *Of Civil Liberty* (*ES. XII, pp. 90-91*) o caso francês como exemplo: “Mas o exemplo mais eminente do florescimento do saber em governos absolutos é o da FRANÇA, que raramente desfrutou de uma liberdade duradoura e ainda assim levou as artes e as ciências tão próximas da perfeição quanto qualquer outra nação. Os INGLESES são, talvez, maiores filósofos; os ITALIANOS, melhores pintores e músicos; os ROMANOS, maiores oradores: mas os FRANCESES são os únicos, exceto os GREGOS, que foram ao mesmo tempo filósofos, poetas, oradores, historiadores, pintores, arquitetos, escultores e músicos. Com relação ao teatro, eles superaram até mesmo os GREGOS, que superaram em muito os INGLESES. E, na vida comum, eles aprimoraram, em grande parte, essa arte, a mais útil e agradável de todas, *l'Art de Vivre*, a arte da sociedade e da conversação”. Mantidos os grifos do autor.

<sup>236</sup> Cf. HUME, *The rise of arts and sciences*, *ES. XIV*, p. 115 e ss.

Entretanto, vale notar que, ao longo da *História da Inglaterra*, as artes e demais ciências conseguem florescer nos ambientes mais obscuros, enquanto a *filosofia*, por sua vez, só consegue prosperar em um ambiente de liberdade e tolerância. E, mais ainda, que em meio a trevas piores – para as artes e para a filosofia – os juristas tenham sido aqueles responsáveis em manter o *bom senso*, conforme se depreende da narrativa de Hume sobre o período no qual as artes eruditas entravam em declínio na Roma antiga<sup>237</sup>. É possível supor, pois, que as condições requeridas para o cultivo da filosofia são, de certo modo, não exatamente as mesmas daquelas que fomentam as artes e demais ciências, estando diretamente relacionadas a uma espécie de autonomia do pensamento (ideia a qual, mais tarde, Kant irá lapidar de maneira sistemática). Seria uma concessão ao modo como Shaftesbury entendia a ideia de liberdade?

O aspecto civil-institucional do enfoque da liberdade também se faz presente em Shaftesbury. Como representante do partido *Whig*, não parece estranho que o jovem parlamentar exalte suas conquistas e atribua em parte à Revolução Gloriosa a origem da liberdade reinante na Inglaterra, ainda que sua atuação, ao que consta na literatura secundária, tenha sido sobremaneira independente. O “espírito livre da nação” seria tributário, de acordo com o 3º Conde, ao modo como a constituição foi pensada pelos seus antepassados e, igualmente, à forma como a monarquia se viu estruturada incluindo os comuns em suas instâncias de deliberação política. Ora, se compararmos essa análise e seus desdobramentos com a feita por Hume na *História da Inglaterra* veremos que este último, embora igualmente defensor de tais conquistas, não se abstém de ressalvas em relação aos eventos que, reunidos, culminaram no processo revolucionário. Suas ressalvas carregam dois pressupostos básicos: o primeiro se traduz na tentativa de evitar uma filiação a alguma das facções em disputa (*Whigs* e

---

<sup>237</sup> Cf. HUME, *HE.*, II, V, pp. 521-522.

*Tories*), enquanto o segundo diz respeito à desconfiança de Hume quanto ao papel do povo (e do entusiasmo) no processo.

Quero dizer com isso que enquanto para Shaftesbury parece haver um processo lento e gradativo de instrução e educação para a liberdade (ou para o exercício de uma liberdade decorosa), para a civilidade e cultivo das virtudes que inclui, ainda que hierarquicamente (ou de maneira bastante limitada), o “povo” (leia-se: cidadãos letrados e de posses), em algum momento; para Hume, este precisaria ser educado para cultivar, antes de qualquer outra coisa, o *senso do dever* ou da obediência à autoridade e às instituições que o salvam de um estado de verdadeira servidão. No capítulo dedicado a narrar a execução de Carlos I, a questão se torna ainda mais explícita quando Hume defende o silêncio em relação ao direito de resistência (aos abusos da autoridade) em nome dessa educação.<sup>238</sup>

Em momento derradeiro da pesquisa não cabe, decerto, aprofundar a questão sobre o direito à resistência em Hume, mas importa pontuar que sua proposta de uma ciência política parece se debruçar, justamente, na tentativa de equilibrar uma tensão que jamais se esgota, qual seja, entre autoridade e liberdade – no que concorda parte significativa da literatura secundária, sobretudo aquela mobilizada na presente pesquisa. E, muito embora o aspecto institucional seja preponderante na regulação dos

---

<sup>238</sup> HUME, *HE*, V, LIX, p. 544: “Se, em qualquer ocasião, fosse louvável ocultar a verdade do povo, deve-se confessar que a doutrina da resistência oferece tal exemplo; e que todos os homens de razão especulativa devem observar, em relação a esse princípio, o mesmo silêncio cauteloso que as leis, em todas as espécies de governo, sempre se prescreveram. O governo é instituído para conter a fúria e a injustiça do povo; e, sendo sempre fundado na opinião, não na força, é perigoso enfraquecer a reverência que a multidão deve à autoridade por meio dessas especulações, instruindo de antemão a noção de que, em certas situações, podem ser libertos de seu dever de lealdade. Ou, se for impossível restringir a licença das disquisições humanas, deve-se reconhecer que a doutrina da obediência é a única que deve ser inculcada, e que as exceções, que são raras, nunca devem ser mencionadas em raciocínios e discursos populares. E não há perigo de que a humanidade, por essa reserva prudente, degenera universalmente em um estado de servidão abjeta”.

reflexos desse conflito, é possível afirmar que os labores de uma *razão sã*, entendida como da ordem de um afeto, e da *filosofia bem-humorada*, seriam os meios mais efetivos à tarefa de conter a força do entusiasmo, prevenir as superstições e o avanço do fanatismo político – herança, em grande medida, das elaborações de Shaftesbury sobre a atividade filosófica. A hipótese que busco defender é a de que, nesse sentido, reencontramos em Hume a ideia de uma formação histórico-social de um *sentido comum* partilhado pelos homens, tal qual outrora pensado por Shaftesbury através da noção de *sensus communis*, sentido esse que se coloca como uma espécie de fundamento moral da política e que permite ao autor, em meio às contingências inexoráveis, pensá-la a partir de regras gerais e estáveis (ou seja, regras de justiça) necessárias para a sustentação do processo civilizatório.

#### 4. O CULTIVO DA CIVILIDADE EM SHAFTESBURY E HUME

Afirmei, na introdução deste trabalho, que a tarefa de compreender o fenômeno político e a dinâmica da sociedade moderna teria sido comum, senão central, ao 3º Conde de Shaftesbury, parlamentar e neto do fundador do partido *Whig*, e a David Hume, ensaísta e historiador, ambos proeminentes filósofos das Luzes Britânicas. Como dito, Shaftesbury e Hume teriam procurado elaborar alternativas não limitadas ao recurso coercitivo ou a prescrições normativas para o enfrentamento dos males que contaminavam o organismo social. Dentro desse horizonte mais geral, penso que ambos se debruçaram sobre a sociabilidade humana e seus aspectos, tomada como característica primordial de uma espécie que constitui, na experiência de troca afetiva com o *outro*, seu próprio *caráter* – entendido tanto como um *self* (ou uma mente particular, no caso de Shaftesbury) quanto como um feixe de impressões e ideias organizadas pela imaginação (no caso de Hume).

Shaftesbury, um jovem aristocrata de formação helenista, percebia a comunidade dos homens a partir de uma espécie de totalização estetizante: os deslizes, os conflitos, os embates participam de um cenário que deve ser observado desde um plano geral, ou da finalidade do todo, perfazendo um resgate crítico da cosmologia moral estoica; como na música, os males não passariam de elementos dissonantes a serem harmonizados pelo *virtuose* na correta direção de seu juízo. Mas engana-se aquele que não vislumbra a dimensão ética (e política) da cena ilustrada por Shaftesbury, acreditando que tudo (o bom arranjo dessa ordem) estaria garantido, de saída, pelo olhar do “naturalista”: isso porque a plena realização do homem de

virtude<sup>239</sup> se dá na forma como este incide sobre o mundo, na vida social, sendo o *bem* uma conquista – quiçá uma criação – da própria atividade humana<sup>240</sup>. Ademais, o homem de virtude se diferencia do vulgo pelo seu particular empenho em assenhorar-se de si, para figurar eticamente no mundo – o que caracteriza a prática filosófica e coincide com o percurso de formação de um caráter ou identidade (*self*)<sup>241</sup>, tal qual propunha a inscrição délfica “conhece-te a ti mesmo”, abraçada sobretudo pelo platonismo e suas vertentes. Para Shaftesbury, o esforço voltado ao autoconhecimento

---

<sup>239</sup> Como desenvolvido em *Solilóquio ou Conselho a um autor*, o homem de virtude é, para Shaftesbury, formado sobretudo pela via **exemplar**, através dos ensinamentos de filósofos e, sobretudo, dos verdadeiros poetas, espécies de artífices da natureza, versados na prática do autoexame e gerência dos afetos.

<sup>240</sup> Trata-se da indiscernibilidade entre os domínios da ética e da estética, de inspiração neoplatônica. Seria possível questionar, contudo, como conciliar a aproximação promovida, ao longo da obra de Shaftesbury, entre os domínios da filosofia e da poesia mais especificamente (ousou dizer com considerada vantagem sobre a segunda, se persistirmos em separá-las por uma operação do pensamento). Uma saída possível, talvez, fosse considerar o modo como o caráter socrático é trabalhado (levando em conta as variações nas obras de Aristófanes e Platão, ambas mencionadas pelo autor). Nesse sentido, há uma discussão interessante realizada por Laurent Jaffro, que defende ter Shaftesbury realizado uma “reavaliação” de Platão como poeta, diminuindo o acento em sua doutrina filosófica, na medida em que seu testemunho sobre Sócrates não seria fiel (embora fosse “engenhoso”). O modo do resgate de Platão seria realizado por Shaftesbury através de sua ênfase na escrita poética do diálogo (que Jaffro denomina como um “terceiro sentido do platonismo”). Cf. JAFFRO, *Which Platonism for Which Modernity?* pp. 14-15. Importa enfatizar que Shaftesbury considera o verdadeiro poeta uma espécie de “artista moral”: “(...) que como um verdadeiro mestre ou arquiteto no gênero pode descrever tanto *homens* quanto *costumes*, e fornecer a uma *ação* seu justo corpo e proporções, (...) Tal *poeta* é, de fato, um segundo *criador*, um verdadeiro **Prometeu** abaixo de **Zeus**. Como o artista soberano, ou natureza plástica universal, forma um *todo* coerente e proporcionado em si, com a devida sujeição e subordinação das partes constituintes. Observa os limites das paixões, e conhece seus *tons* e *medidas* exatos, por meio dos quais as representa corretamente, marca o *sublime* dos sentimentos e da ação, e distingue o *belo* do *deformado*, o *amigável* do *odioso*.” Cf. Shaftesbury, *Sol.*, § 207, p. 129. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>241</sup> Considerando as referências ao estoicismo imperial nas elaborações de Shaftesbury sobre o *self*, e a dificuldade em traduzir diretamente o termo como “identidade” ou “si-mesmo”, noções cuja significação pós-cartesiana não encontrariam similar na doutrina estoica, vale conferir o que diz JAFFRO, L. *Système et subjectivité: Le soi stoïcien des Modernes*. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00188198/document>. Acesso em: 15 jun 2017.

pressupõe uma espécie de personificação, traduzida pelo mote “*sê dois para manter-se idêntico a si*”<sup>242</sup>. Em *Solilóquio*, afirma:

(...) por certa figura de poderosa retórica interior, a mente *apostrofa* suas próprias **fantasias**, apresenta-as em suas *figuras e personagens* apropriadas, e endereça-se familiarmente a elas, sem a menor cerimônia ou deferência. Por meio disso, em breve acontecerá que **dois indivíduos** formados irão erigir-se em *nosso interior*; pois as imaginações ou fantasias, ao serem tratadas assim severamente, são forçadas a se declarar e a tomar partido. As do lado do irmão mais velho **apetite** são estranhamente sutis e insinuantes. Possuem sempre a faculdade de falar por sinais e por piscadelas. Com essa prática, dissimulam metade de sua intenção, e como os políticos modernos, passam por profundamente sábias, adornando-se com os pretextos mais refinados e os vernizes mais especiosos possíveis; até que, quando confrontadas com seus companheiros de uma linguagem e expressão mais claras, são forçadas a abandonar sua maneira misteriosa e a se revelarem como reles *sofistas* e *impostoras*, que não possuem a menor relação com o partido da **razão** e da *sensatez*.<sup>243</sup>

É difícil não identificar ecos de um (neo)platonismo <sup>244</sup> na proposta shaftesburiana, especialmente ao considerar que a divisão interior se refere,

---

<sup>242</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 170, p. 107. Trad. Caselato. Grifos do autor. O objetivo do recuo diante do trânsito mundano não é a circunspeção em si mesma, mas unificar o caráter em vista ao seu propósito ou finalidade: a sociedade.

<sup>243</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 188, p. 117. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>244</sup> No que se refere à teoria da tripartição (ou dos elementos, cf. Cross e Wooszley, **Plato's Republic**. A Philosophical Commentary, 1971) da alma, presente nos livros III e IV da *República* de Platão, a partir de uma analogia *política* entre a cidade e o indivíduo (PLATO, *Rep.* 435b-c; 441a; 441c-d), sempre cabendo recordar que o objeto investigado era a ideia de *justiça* (*Rep.* 428a). Segundo Platão, tal qual a cidade, a alma seria “composta” por três elementos ou características, quais sejam: a *racional* (λογιστικόν – *logistikón*, que deve governar, *Rep.* 441e–442a), a *apetitiva* (ἐπιθυμητικόν – *epithymetikón*, a qual cabe obedecer) e a *irascível* (θυμοειδής – *thymoeidés*, a qual compete assistir o elemento racional). Há toda uma discussão de que num primeiro momento Platão havia pensado nos termos de uma teoria bipartida (nesse sentido, cf. Penner, T. *Thought and desire in Plato* In: Gregory Vlastos (ed.), **Plato**, 1971, Vol. II. pp. 96-118). Ademais, vale conferir o tratamento dado por Anthony A. Long sobre a *psyche* (alma) em Platão (especialmente em sua correlação com o pensamento homérico [pela noção de *thumos*], suas implicações políticas e relevância para a constituição do *self*), em LONG, A. **Greek Models of Mind and Self**. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2015. Interessante observar, também, para uma breve crítica à leitura de Long sobre a apropriação platônica de Homero, PROSCURCIN JUNIOR,

justamente, à distinção entre apetite e razão: sendo o primeiro mais forte e vigoroso<sup>245</sup>, cabe à razão certa violência na tarefa de “civilizar”<sup>246</sup> os apetites, conferindo estabilidade à vontade (que é, por natureza, variável *qual piuma al vento*). Para tanto, o exercício cirúrgico do solilóquio (onde o indivíduo é “médico e paciente de si mesmo”)<sup>247</sup> possui um método próprio, visando conferir clareza aos pensamentos e ordenar as fantasias: tal método consiste em dar “voz e entonação” à linguagem obscura dos pensamentos, clarificando-os e possibilitando a correta distinção entre *fantasia e real interesse*. Para Shaftesbury, o método de autoinspeção do solilóquio pode ser aprendido pela via exemplar: segundo ele, na medida em que poucos de nós estamos aptos a realizar, sem o devido auxílio, referida prática, nos instruímos através dos “filósofos e moralistas” que “*seguram para nós uma espécie de espelho vocal, extraindo sons de nosso íntimo e instruindo-nos da maneira mais clara sobre como nos personificarmos*”<sup>248</sup>.

Não que o alcance da filosofia fosse restrito a poucos cidadãos de cultivo, mas antes porque a sociabilidade moderna dificultava, na medida em que era perpassada por toda sorte de afetações, a busca de uma familiaridade do indivíduo para consigo mesmo indispensável ao aprimoramento das virtudes sociais, e do próprio caráter. Aquela naturalidade com a qual os antigos se mantinham em constante conversação teria sido perdida, por razões que o próprio Shaftesbury desconhece, com o desenvolvimento da civilização<sup>249</sup>. Com efeito, mesmo na antiguidade não perfazia um

---

P. Long, A. A. Greek Models of Mind and Self. Cambridge (MA), London, Harvard University Press. **Archai**, n. 18, p. 395, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8705>. Acesso em: 7 dez. 2022.

<sup>245</sup> SHAFTESBURY, *Sol*, § 187, pp. 116-117.

<sup>246</sup> Ibidem. A expressão é “*grows civil*”.

<sup>247</sup> Cf. SHAFTESBURY, *op. cit.*, §§ 156, 157, p. 99; § 169, p. 106.

<sup>248</sup> SHAFTESBURY, *Sol*, § 171, pp. 107-108. Trad. Caselato. Grifos nossos.

<sup>249</sup> Penso que estamos diante, de certo modo, de um diagnóstico sobre o desenvolvimento histórico da própria sociabilidade.

costume que se estendia a todos, indiscriminadamente<sup>250</sup>: antes, tratava-se de uma “peculiaridade de filósofos e homens sábios”<sup>251</sup> para que, conhecendo profundamente o próprio coração, fossem capazes de forjar os melhores *caracteres públicos* e atuar como verdadeiros mestres em matéria de virtude e sensatez, como prenuncia a abertura do *Solilóquio*<sup>252</sup>. Shaftesbury ensaia:

Assim, eu debato com a **fantasia** e com a **opinião**, e procuro a cunha e a forja da *imaginação*, pois é nela que os apetites e os desejos são produzidos; é dela que eles derivam seu privilégio e seu percurso. Se eu puder deter o engano nesse ponto, e prevenir a falsa cunhagem, encontrar-me-ei a salvo. “– Ideia! Espere um pouco, até que eu tenha examinado de onde você provém, e a quem você serve. Você pertence ao domínio da ambição? Ou promete apenas *prazer*? Diga! O que eu devo sacrificar por você? Que honra? Que verdade? Que humanidade? – Que suborno você traz consigo? Descreva o objeto da lisonja, mas sem bajulação; simples, como a coisa é; sem acréscimo, sem misericórdia ou reticência. – É a *riqueza*? Uma *notícia*? Um *título*? Ou uma *mulher*? Não venham em trupe, senhoras fantasias! Não tragam seus objetos amontoados, para confundir a visão; mas permitam-me examinar o seu *mérito* e *valor* separadamente. Não pensem em promover uma felicidade acumulativa, pois isoladamente vocês não contribuem em nada; em conjunto podem, no máximo, divertir.”<sup>253</sup>

Assim, no que diz respeito aos modernos, Shaftesbury entende que o comportamento social pautado pelo olhar parcial<sup>254</sup> do outro e por uma série de deferências e trejeitos artificiais tão característicos de seu tempo forjavam uma espécie

<sup>250</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 160, p. 101.

<sup>251</sup> *Ibidem*, § 170, p. 107.

<sup>252</sup> Shaftesbury inicia o *Solilóquio* considerando as razões pelas quais a arte de aconselhar era tão malvista em seu tempo, chegando à conclusão de que o problema não residia no conselho propriamente dito, mas no modo e nas razões pelas quais se aconselha. O artifício é mobilizado para estabelecer o primeiro contraponto entre antigos e modernos e justificar as motivações do seu próprio texto, dirigido aos autores em geral. Ele afirma, em sua defesa, tratar-se menos de um “conselho” propriamente dito e mais de uma investigação sobre a própria linguagem: “My Science, if it be any, is no better than that of a *Language-Master*, or a *Logician*”. Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 155, p. 98. Grifos do autor.

<sup>253</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 320-321, pp. 197-198. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>254</sup> Parcial no sentido de não estar orientado para a perspectiva do TODO (ou para a consideração de um bem público), mas apenas para um recorte da sociedade. Retomarei o ponto, em momento oportuno.

de máscara para o indivíduo que não condizia, necessariamente, com suas reais características, dificultando a tarefa da personificação do *self*. A máscara, contudo, não seria exatamente o problema – a verdadeira polidez também se vale de artifícios –, e sim o fato do indivíduo não mais conseguir despir-se dela, o fato de sua necessidade (da máscara) não objetivar um benefício comum, mas a ocultação sem críticas da sordidez (sua negação, portanto). Enquanto para os “filósofos e sábios” da antiguidade havia uma espécie de transparência entre interior e exterior, o que facilitava o autoexame necessário para a gerência dos afetos (prática que suspendia ou silenciava, momentaneamente, as vozes mundanas, visando uma edificação do caráter); para o indivíduo moderno o que se verifica é a instauração de um verdadeiro abismo ou opacidade entre esses dois domínios. Assim, o ruído produzido no mundo exterior não abandona o indivíduo na medida em que ele se vê incapaz ou pouco encorajado a saltar para dentro de si: para quê, afinal, contemplar suas reais feições?

O problema, para Shaftesbury, não é o duplo *persona social/ persona interior*, mas sim saber qual dá a direção das condutas, qual delas *comanda*. À maneira moderna, afirma o autor, ainda que os indivíduos encenem uma retirada do palco mundano para se edificar (como sugere, por exemplo, a imagem do filósofo de gabinete), o fato é que jamais estão verdadeiramente consigo mesmos<sup>255</sup>. Assim, caso esse mesmo indivíduo fosse confrontado – com a honestidade e o rigor requeridos pelo solilóquio –, por um vislumbre ou reflexo de si mesmo, despido de qualquer máscara, não mais se reconheceria e tampouco poderia suportar o abismo desvelado entre suas reais feições e a ideia que fazia sobre si mesmo. Além disso, a linguagem mundana ou “certo ar de gracejo e humor” em voga entre os modernos, que permite zombar de tudo

---

<sup>255</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 164, p. 103.

indistintamente, seria inadequada para uma verdadeira “inquisição” ou “tribunal”<sup>256</sup> instaurado no interior do *self*, no exercício do solilóquio. Shaftesbury afirma, nesse sentido:

Esta é uma linguagem que não podemos suportar de modo algum utilizar conosco, por maior que seja a zombaria que possamos utilizar com os demais. Podemos defender a vilania ou pregar a loucura diante do mundo, mas parecermos tolos, loucos ou tratantes diante de *nós mesmos*, e mostrarmos diante de nossas próprias faces que somos realmente *assim* é insuportável, pois a reverência que cada um tem por si quando aparece diante de seu círculo social é tão sincera, que preferiria professar sobre si as coisas mais vis abertamente em público, do que ouvir seu caráter privadamente de sua própria boca; de modo que podemos concluir prontamente que o principal interesse da *ambição*, *avareza*, *corrupção*, e de todo *vício* que se insinua de modo astucioso é evitar essa entrevista e familiaridade de discurso que advém do retiro privado e do recesso interior.<sup>257</sup>

Há, portanto, para Shaftesbury (não obstante, um dos grandes defensores do uso crítico da zombaria) importante ressalva quanto a possibilidade de transpor para o palco ou tribunal erigido no interior de si mesmo uma linguagem semelhante àquela utilizada no palco mundano<sup>258</sup>. Importa reter, igualmente, a ideia de que sua referência à antiguidade aparece para ilustrar a familiaridade do recesso íntimo perdida ao longo dos tempos e que fomentava, outrora, o refinamento moral dos cidadãos da *polis*.

Considerando, ainda, que as artes possuem um feitio pedagógico<sup>259</sup> – e que o ensaio shaftesburiano tem por interlocutor os “autores em geral” – há outro importante aspecto a sublinhar: do mesmo modo que o diálogo erigido no interior da alma humana

---

<sup>256</sup> Sobre a figura do tribunal como a inquisição, cf. SHAFTESBURY, *Sol.*, § 20, pp. 13-14.

<sup>257</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 173, p. 109. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>258</sup> Cf. SHAFTESBURY, *op. cit.*, § 157, p. 99: “(...) não existe nada na *operação* proposta que possa provocar legitimamente seu riso, ou se houver, talvez a risada se volte contra ele – o que seria *um exemplar* dessa mesma arte ou ciência que pretendemos ilustrar”. Trad. Caselato. Grifos do autor.

<sup>259</sup> *Ibidem*, §§ 238-239, p. 147.

entre as diversas partes ou elementos que a compõem<sup>260</sup> é dificultado pelos costumes e artifícios modernos, o *diálogo exterior* enquanto forma privilegiada de exposição filosófica (devido à sua simplicidade e naturalidade) se vê em franco declínio, a ponto de Shaftesbury afirmar que já não pode ser “nem traduzido, nem bem imitado”<sup>261</sup>. Isso porque a imagem refletida para o leitor, nessa espécie de “espelho de época”,<sup>262</sup> seria odiosa caso o autor representasse, no diálogo, os elementos da vida mundana. Por outro lado, se optasse por deixar de lado todos os “prelúdios, escusas e cumprimentos”, a cena se tornaria inverossímil: “Nosso comércio e estilo de conversação, que consideramos o mais polido possível, é tal, parece, que nós mesmos não conseguimos suportar vê-lo representado de acordo com a vida.”<sup>263</sup>

Para além, portanto, do apelo ao estoicismo retratado pela prática do autoexame racional dos afetos, o que pretendo sublinhar em Shaftesbury são dois pontos: 1) a presença, em seus textos, de um diagnóstico dos mecanismos da sociabilidade ao longo da história (suas nuances e transformações desde os tempos antigos até a época em que escrevia); 2) a ideia de que a reforma interior visa a formação, tal qual a prática dos antigos, de cidadãos capazes de criar e preservar vínculos saudáveis, fomentando a saúde do próprio organismo social – saúde essa que será indispensável para o estabelecimento e manutenção das instituições reguladoras capazes de promover a justiça (político-jurídicas). Nesse ínterim, aquela filosofia que consistia em um hábito praticado vividamente entre os antigos, muito antes de restar enclausurada nas escolas, corresponde a uma *prática* que deveria retornar ao palco do mundo, na modernidade, ainda que pela via exemplar.

---

<sup>260</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, §§ 169-170, pp. 106-107.

<sup>261</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 204, p. 127.

<sup>262</sup> *Idem*, § 199, p. 124.

<sup>263</sup> *Ibidem*, § 205, p. 127. Trad. Caselato.

Hume, por seu turno, certamente concordaria em atribuir à filosofia o requisito da aderência ao mundo para torná-la digna de consideração, mas não só dispensa o elogio aos antigos, como exemplares irretocáveis para o aprendizado da virtude, como afirma ser a modernidade – ou o tempo que lhe era presente – o momento de superação, em vários aspectos, de um estado de pouco refinamento, sobretudo no que diz respeito ao desenvolvimento das artes da conversação, indispensáveis às sociedades que se pretendem civilizadas. É interessante notar, considerando a oralidade uma das excelências que Shaftesbury acreditava pertencer aos antigos, quando comparados aos modernos, que Hume percebesse justamente o oposto. Ele afirma:

(...) me inclino a suspeitar que as artes da conversação não foram tão aprimoradas quanto as artes da escrita e da composição. A baixaza dos oradores antigos em diversas ocasiões é bastante chocante, ultrapassando toda crença. A vaidade também é agressiva nos autores dessa época; bem como a licenciosidade e a falta de modéstia comuns ao seu estilo.<sup>264</sup>

Não se pretende negar, contudo, a interlocução profícua de Hume com a antiguidade, haja vista a importância de autores que transitam, por exemplo, pelo próprio estoicismo (como Cícero), em sua obra, e cuja relevância se faz notar, em especial, no desenvolvimento da relação proposta por Hume entre propriedade e justiça. Trata-se apenas de pontuar que Hume não compartilha o entusiasmo de Shaftesbury em relação aos antigos, especialmente no que diz respeito à ideia de que o cultivo das virtudes na modernidade seria prejudicado pela perda irreparável de algo que estaria presente à época de Sócrates, mas não em seu tempo.<sup>265</sup> A condenação de

---

<sup>264</sup> HUME, *The rise of arts and sciences*, ES. XIV, pp. 127-128. Trad. Trigo.

<sup>265</sup> A meu ver, o que se tem aqui é uma tensão entre as perspectivas de Shaftesbury (resgatando como foco do cultivo das virtudes pelos antigos a formação do *cidadão*), e a de Hume (e uma proposta de educação afetiva liberal, voltada ao indivíduo burguês em primeiro plano). As perspectivas dialogam, como pretendo mostrar, mas não se reduzem uma à outra.

certos hábitos modernos, presente nos escritos de Shaftesbury, não seria partilhada por Hume, que encontraria naquilo que o nobre parlamentar indica como vício ou afetação, possíveis virtudes que fomentam o comércio saudável entre os homens.<sup>266</sup>

Um exemplo disso, para o escocês, seria o espírito de galanteria, um dos elementos que ilustra, em seu tempo, certa superioridade ante a rudeza dos antigos: prática notadamente moderna, não deixa de ser “natural no mais alto grau”, pois derivada da afeição primordial entre os sexos<sup>267</sup>; generosa, pois atenta às diferenças entre mulheres e homens, mas que se estende a todas as relações em que se faz presente desigualdade de alguma natureza: entre jovens e idosos, entre convidados e senhores, estrangeiros e nativos. A finalidade da galanteria seria, antes de tudo, a condução das ações de modo a torná-las respeitadas, criando uma espécie de nivelamento social que passa pela deferência e decoro do *gentleman*, do anfitrião, daquele que, por alguma sorte de vantagem, estivesse em posição de proporcionar aos seus interlocutores um ambiente confortável e acolhedor<sup>268</sup> sem, com isso, suplantando aquilo que é peculiar a cada sujeito. Nada mais distante da afetação, para Hume. Em favor dos modernos, o escocês pontua ainda certos hábitos questionáveis da antiguidade, como, por exemplo, a reclusão das mulheres ao âmbito doméstico<sup>269</sup> e sua consequente exclusão da vida em sociedade, parte da razão, para o autor, pela qual “os antigos não nos deixaram uma única

---

<sup>266</sup> Há notadamente uma questão econômica que subjaz ao argumento de Hume em sua defesa do livre comércio das opiniões, promovido por uma sociabilidade saudável. Isso porque esse trânsito mundano potencializa o comércio de mercadorias e, conseqüentemente, o desejável enriquecimento da nação. Há um interessante comentário sobre o tratamento conferido pela escola sentimentalista britânica quanto ao tema da riqueza e dos afetos moderados em HIRSCHMAN, *Money-Making as a Calm Passion*, In: **The Passions and the Interests**, pp. 63-65.

<sup>267</sup> HUME, *The rise of arts and sciences*, ES. XIV, p. 131.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>269</sup> É possível sugerir que a politização da economia – e o caráter central que as relações mercantis assumiram à época de Hume – fazem parte daquilo que confere certa relevância social (não apenas privada) àquelas que possuíam, no mundo clássico, apenas o domínio sobre a economia doméstica.

peça de espírito que seja excelente”, salvo algumas exceções como o Banquete de Xenofonte e os diálogos de Luciano.<sup>270</sup>

A questão da *politesse* (ou da *courtesy*) – na qual se inscreve a temática da galanteria – lançará luz, invariavelmente, a certa polêmica que começava a se intensificar sobre a consistência dos valores morais fomentados pelas *good manners*; contudo, polidez e autenticidade, para Hume e Shaftesbury, não serão propriamente antípodas, como pretenderam mostrar, ao longo do século XVIII, autores como Rousseau e Mandeville. Vale lembrar que, para o genebrino, a polidez nada mais é do que um signo do distanciamento de certa transparência dos “estados do coração”, perdida pelo bom selvagem em sua passagem para o estado civil<sup>271</sup>. Já o anatomista, por sua vez, entendia que a polidez cumpre importante função social, sem deixar, contudo, de performar certa hipocrisia: se fôssemos integralmente honestos, a convivência seria insustentável.

Hume, no entanto, ao derivar a polidez da paixão associativa, e observar os efeitos desta na sociedade, entende que nada poderia ser mais natural e generoso<sup>272</sup>. Já em Shaftesbury a articulação da polidez com a integridade parece mais complexa,

---

<sup>270</sup> HUME, *The rise of arts and sciences*, ES. XIV, p. 134.

<sup>271</sup> Como sabido, Rousseau relaciona a polidez e as boas maneiras (para as quais importam os sentimentos de orgulho e estima) ao aperfeiçoamento das luzes. Cabe lembrar, ademais, que o genebrino entende o progresso da razão como marca da transição entre natureza e cultura, ou da morte do bom selvagem para o nascimento do homem civilizado (movimento que corresponde à sua própria degenerescência moral). Desse modo, a polidez e as boas maneiras fomentariam não apenas a boa convivência, como uma série de violências peculiares ao homem social (e estranhas ao bom selvagem). Rousseau afirma, no segundo discurso: “Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a idéia [sic] de consideração, cada qual pretendeu ter direito a ela e não foi mais possível privar ninguém dela impunemente. Provieram daí os primeiros deveres da civilidade, mesmo entre os selvagens, e a partir daí qualquer agravo voluntário tornou-se um ultraje porque, com o mal que resultava da injúria, o ofendido via o desprezo de sua pessoa, em geral mais insuportável que o próprio mal. Foi assim que, punindo cada qual o desprezo que lhe haviam demonstrado de uma maneira proporcional à importância que atribuía a si mesmo, as vinganças se tornaram terríveis e os homens, sanguinários e cruéis”. ROUSSEAU, *Discurso sobre a Desigualdade*, p. 211.

<sup>272</sup> HUME, *op. cit.*, p. 133.

sobretudo quando se considera o conteúdo de seus escritos privados (*Askêmata*): há um esforço a se realizar para que as boas maneiras não se tornem afetação, cindindo o *self* e distraíndo-o de sua tarefa de aprimoramento. Vale notar, no entanto, que Shaftesbury também elevou a polidez, como bem observa Laurence Klein<sup>273</sup>, ao centro de suas elaborações, na medida em que associava terminantemente a filosofia e a boa educação (*good breeding*). De acordo com Klein, a busca pela urbanidade (ou de uma sociabilidade urbana), através da conversa polida, educada, era fundamental à formação do caráter virtuoso e da harmonia social. Seria, justamente, pela *linguagem* da polidez e de uma educação liberal que Shaftesbury teria contribuído para que uma série de atividades humanas (dentre elas, as conversas nos *clubs* e salões) adquirissem certa dignidade filosófica, para além da política, da história, das artes e da literatura públicas<sup>274</sup>. Seu ideal de polidez, como defende Klein, teria sido estendido assim para outras áreas de discurso, ajudando a popularizar – não sem críticas – o ideal de uma sociabilidade urbana fundamental para a cultura inglesa do século XVIII, razão pela qual ficou conhecido como o “filósofo gentil” e “sociável” de seu tempo.<sup>275</sup>

Dito isso, importa reter que o tema das *maneiras*, derivado da amplitude da polidez, aparece para ambos – Hume e Shaftesbury – como objeto de interesse filosófico relacionado, diretamente, à noção de *civilidade*. Some-se, igualmente, a presença, na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, da distinção não entre filósofo e vulgo, como se costuma pontuar, mas entre duas disposições comuns – e oscilantes – perante a filosofia: uma mais afeita aos raciocínios e especulações abstratas, outra mais

---

<sup>273</sup> KLEIN, Lawrence E. Berkeley, Shaftesbury, and the Meaning of Politeness. In **Studies in Eighteenth-Century Culture**, Volume 16, 1987, pp. 57-68.

<sup>274</sup> Cf. KLEIN, *op. cit.*, p. 59 (“*polite writing*, “polite learning”, “polite philosophy,” “polite arts”).

<sup>275</sup> Sobre o tema, vale conferir igualmente KLEIN, L. E. **Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England**. Cambridge University Press, 1994, pp. 195-198 e POCOCK, J. G. A. The Problem of Political Thought in the Eighteenth Century: Patriotism and Politeness. **Theoretische Geschiedenis**, 1982, n. 9, pp. 14-17.

indolente e sociável. Hume situa o que chamaríamos de boa filosofia na capacidade de equilíbrio destas duas disposições, na colaboração entre a filosofia “exata e abstrata” com a “filosofia simples e humana” – daí a imagem do anatomista e do pintor, pois “o anatomista põe-nos diante dos olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor para delinear até mesmo uma *Vênus* ou uma *Helena*”<sup>276</sup>. Ora, a tarefa filosófica, para Hume, não está adstrita ao especialista, tampouco se reduz ao senso comum; seguramente a correta filosofia é aquela que se revela capaz de melhor dialogar com os homens de modo geral, uma espécie de *filosofia mista* fundada num raciocínio *justo e exato*, capaz de subverter o jargão metafísico que fomenta toda a sorte de superstições e fanatismo<sup>277</sup>. Ele afirma:

É de se supor que o caráter mais perfeito está situado entre esses extremos, exibindo aptidão e gosto tanto pelos livros como pela convivência social e pelos negócios, revelando, na conversação, o discernimento e a delicadeza que brotam da familiaridade com as belas-letas, e, nos negócios, a integridade e exatidão que são o resultado natural de uma correta filosofia. Para difundir e cultivar um caráter assim excelente, nada pode ser mais adequado do que obras em gênero e estilo acessíveis, que não se afastem demasiado da vida, que não exijam excessiva concentração ou retraimento para serem compreendidas e que devolvam o estudante ao convívio dos homens, cheio de sentimentos generosos e munido de sábios preceitos aplicáveis a todas as exigências da vida humana. Por meio dessas obras, a virtude e a ciência tornam-se agradáveis, a companhia, instrutiva e a própria solidão, aprazível.<sup>278</sup>

A questão será não apenas de medida, mas de formação: como Shaftesbury, Hume irá relacionar à atividade filosófica a perspectiva da constituição e refinamento do caráter e do cultivo da virtude como imprescindíveis à correção dos juízos viesados, das falsas opiniões, tecendo a trama social através dos valores da civilidade, valores esses que devem ser sustentados, por sua vez, em boas e estáveis instituições.

---

<sup>276</sup> HUME, *EHU*, 1, § 8, p. 90.

<sup>277</sup> Cf. HUME, *op. cit.*, 1, § 12, pp. 91-92.

<sup>278</sup> *Ibidem*, 1, § 5, p. 89. Trad. Marques.

Contudo, a passagem do cultivo dos caracteres particulares à boa conformação dos artifícios que regulam a sociedade civil não é espontânea, e revela certas nuances quanto ao modo como os autores pensam a articulação entre sociedade civil e suas instituições jurídico-políticas.

Para entender o mecanismo de criação e partilha desses valores, vimos que ambos os autores, a seu modo, dispensam explicações pautadas em hipóteses super especulativas sobre a natureza humana, que seriam supostamente próprias à velha metafísica escolástica. Elegem em seu lugar, contudo, métodos aparentemente díspares para o cultivo da civilidade: enquanto Shaftesbury encontra no estoicismo imperial o exemplar de uma prática de autopolicimento dos afetos, capaz de devolver à comunidade caracteres aptos ao fomento da vida pública salutar, Hume irá se afirmar como entusiasta do método newtoniano<sup>279</sup> e da clareza das ideias, delegando à história o lugar privilegiado para a compreensão do mundo, de seus atores, e para a formação de um sentido comum que permitirá a sustentação e desenvolvimento das sociedades civilizadas (leia-se, institucionalizadas) – as quais, por sua vez, só o são em referência a um passado de rusticidade e selvageria. Embora ambos articulem o plano do cultivo da civilidade na vida comum àquele do regramento institucional, existem diferenças significativas nesta passagem, como tenho procurado sinalizar ao longo da tese.

Essa disciplina de policiamento dos afetos, defendida por Shaftesbury, é mencionada por Gibbon, no terceiro capítulo de *Declínio e Queda do Império Romano*, quando o historiador descreve o caráter do imperador Marco Aurélio, cujas *Meditações*

---

<sup>279</sup> É de se recordar que Hume anunciara, já no subtítulo do *Tratado da Natureza Humana*, uma tentativa de aplicar o “método experimental de raciocínio” também nos assuntos morais, em clara alusão aos resultados obtidos por Isaac Newton nas ciências da natureza. Ressalte-se, por oportuno, a ideia compartilhada por ambos de que o conhecimento se constitui *a posteriori*, e não a partir da postulação de causas primeiras que bastariam, a despeito da experiência e da própria história, a erigir o “edifício do saber”.

serviriam de exemplar para uma rotina de estudo e reflexão privada levada a cabo pelo britânico ao longo de toda a sua vida (o que se depreende da leitura dos manuscritos ora publicados, os *Askêmata*). Há toda uma discussão em torno da diferença entre seus escritos públicos, a partir dos quais Shaftesbury foi lido e compreendido nos séculos XVIII e XIX, e os escritos privados, publicados somente no século XXI a partir da compilação de seus manuscritos. Nestes últimos, o tom que remete ao estoicismo é notadamente acentuado, enquanto no conjunto das *Características* prevalece o do filósofo sociável – cuja máxima expressão é o diálogo *Os Moralistas, uma rapsódia filosófica*. Penso, no entanto, não haver contradição entre os textos, de modo que a diferença que se acentua corresponde à necessária separação, defendida por Shaftesbury, entre o plano da formação do autor (e a linguagem requerida em seus exercícios de autoinspeção) e a forma de apresentação de sua arte final (na qual o autor deve aparecer o mínimo possível)<sup>280</sup>.

Contudo, é importante considerar que Hume teria lido Shaftesbury a partir das *Características*: ainda que ali prevaleça o aspecto sociável sobre a circunspeção do sábio estoico, as ressalvas humianas se dirigem, justamente, ao peso conferido a uma prática de gerenciamento dos afetos pela razão que lhe parece senão impraticável, ao menos desmedida<sup>281</sup>. Não se trata de negar que o hábito da inflexão traga benefícios ao cultivo da virtude, mas de limitar o seu real alcance. No ensaio *O Céptico*, Hume elabora:

---

<sup>280</sup> Por sinal, um dos elementos que está na base da crítica humeana aos autores modernos e a determinados gêneros em voga, como a escrita de *memórias*.

<sup>281</sup> Penso que o trabalho de Márcio Suzuki em *A Forma e o Sentimento do Mundo* mobiliza os jogos, as conversas, as brincadeiras como elementos indispensáveis à tarefa *filosófica* de lapidar o espírito (quicá muito mais eficazes do que a meditação racional solitária) em Hume, desfazendo de certo modo a aparente oposição entre *concentração* e *distração* como meios apropriados a reconduzir os afetos a um curso mais saudável (já que se trata, em primeiro lugar, de uma questão de *medida* e não de *natureza* dos afetos concernidos).

O hábito é outro meio poderoso de reformar a mente e nela implantar boas disposições e inclinações. Um homem que segue o curso da sobriedade e da temperança odiará o tumulto e a desordem: caso se dedique aos negócios ou ao estudo, a ociosidade lhe parecerá uma punição; caso se obrigue a praticar a beneficência e afabilidade, logo abominará todas as manifestações de orgulho e violência. Quando se está plenamente convencido de que o curso virtuoso da vida é preferível e, se possuir resolução suficiente para se esforçar [*impose a violence*] por algum tempo, não há que se desesperar quanto à reforma. O infortúnio é que essa convicção e essa resolução nunca podem ocorrer, a menos que um homem seja, de antemão, razoavelmente virtuoso. Eis aqui, pois, o principal triunfo da arte e da filosofia: elas insensivelmente refinam o temperamento e nos apontam aquelas disposições as quais devemos nos esforçar em alcançar, com uma inclinação constante da mente e pela repetição do hábito. Para além disso, não posso reconhecer que possuam grande influência; e devo abrigar dúvidas sobre todas aquelas exortações e consolações que estão em voga entre os pensadores especulativos.<sup>282</sup>

Quanto a Shaftesbury, é possível questionar se aquele gerenciamento dos apetites pela razão seria marca, de fato, de uma espécie de “racionalismo” que atenuaria, em certa medida, o “sentimentalismo” atribuído ao seu pensamento pela tradição posterior. Penso que não, exatamente. Em *As Fontes do Self*, Taylor sugere outra perspectiva, relacionada mais à ideia de uma ordenação sistemática do todo imbuída de uma intencionalidade (estético-moral), perspectiva essa que seria herdada, de certo modo, da tradição platônico-pitagórica e das elaborações de figuras como Marsílio Ficino e Plotino. Nesse sentido, sugere Taylor:

Em certo sentido, o termo "racionalista" pode ser aplicado a Shaftesbury. (...) **A principal analogia por trás de seus números e proporções não parece ser tanto uma necessidade matemática quanto o requisito de totalidades ordenadas.** O bem viver, o bom caráter, eram aqueles em que tudo ocupava seu devido lugar e proporção, nem mais, nem menos. Portanto, o conceito-chave era algo parecido com o conceito original platônico ou estóico de uma totalidade de coisas, ordenadas para o bem. Encontramos os modelos segundo os quais devemos viver, os critérios estáveis da natureza do correto, por meio

---

<sup>282</sup> HUME, *The Sceptic*, ES XVIII, pp. 170-171.

da apreensão da ordem total em que estamos inseridos. A boa pessoa ama a ordem global das coisas<sup>283</sup>.

Trata-se, a meu ver, do sistema de afetos que subjaz enquanto pressuposto argumentativo shaftesburiano, em nada devedor das grandes escolas racionalistas. Ora, a proposta de Taylor parece fazer sentido, sobretudo ao se considerar que o gerenciamento dos afetos consiste, em certa medida, em uma prática de natureza *discursiva*. Nesse sentido, importa recordar que sendo a modernidade, pelos motivos já elencados, incapaz de reproduzir e tampouco imitar com excelência aquela disciplina (moral) dos afetos tão habitual aos antigos (segundo a qual mantinham-se em constante *conversação*), Shaftesbury teria recomendado “*apenas uma pequena parcela*” desse regime *aos autores em geral* – os quais, segundo ele, são responsáveis pelo desenvolvimento do gosto e do espírito da época. Entretanto, não se trata da compreensão de uma racionalidade apartada dos afetos, mas inscrita ela mesma na esfera do sensível:

Eles deveriam acrescentar a sabedoria do *coração* à tarefa e ao exercício do *cérebro*, a fim de trazer proporção e beleza às suas obras. Para que sua composição e seu talento na escrita possam ser naturais e livres, eles deveriam, em primeiro lugar, ajustar sua própria situação e, obtendo *nisso* uma maestria facilmente poderiam comandar sua *audiência* e estabelecer um *bom gosto* com o auxílio de seus *gênios* e de um uso correto da *arte*. É *deles mesmos* que tudo depende.<sup>284</sup>

Não obstante, ao considerar um suposto “moralismo” de Shaftesbury – interpretado, sobretudo, a partir da sua proposta do cultivo de virtudes que seriam naturais aos indivíduos sociais –, Lawrence Klein pontua acertadamente, a meu ver,

---

<sup>283</sup> TAYLOR, *As fontes do self*, pp. 327-328.

<sup>284</sup> SHAFTESBURY, *Sol.*, § 277, p. 172. Trad. Caselato. Grifos do autor.

que essa espécie de educação ou pedagogia<sup>285</sup> do *self*, em parte levada à cabo por um exercício introspectivo (solilóquio), perfazia a proposta de cultivo de “(...) *subjetividades políticas apropriadas à sociedade civil, enquanto seu comentário cultural demonstrava as oportunidades e patologias que emergiam da complexa relação entre as maneiras, a cultura e o poder*”<sup>286</sup>. Sob tal perspectiva, torna-se possível mitigar a aparente disparidade de método dos autores para o cultivo da civilidade – se com um peso maior ou menor nos artifícios institucionais –, na medida em que apontariam para o mesmo resultado, compartilhando da premissa básica de que apenas as instituições, por si mesmas, seriam incapazes de fomentar a saúde do tecido social.

Malgrado, portanto, os distanciamentos pontuais entre os autores, a *construção histórica de um senso de civilidade* capaz de se universalizar seria o ponto de encontro entre a filosofia crítica humeana e o classicismo do entusiasta britânico (ou, talvez, do espírito crítico e classicista presente em ambos os autores, sem contradição), de modo que a temática da civilidade permanece, enfatize-se, como ponto nevrálgico para ambos, ainda que inexista em Shaftesbury, aparentemente, qualquer ideia de “progresso necessário” da sociedade civil (como parece haver em Hume). Assim, e divergindo de outros autores modernos (Montesquieu e Hobbes, por exemplo) que pensaram a ordem social como subalterna à constituição e desenvolvimento do campo político e suas instituições (apontando, pois, para aquele “necessário progresso” fundado em certa racionalidade instrumental), desenha-se uma peculiar compreensão da sociedade civil, em Hume e Shaftesbury: para eles, o plano da sociabilidade será

---

<sup>285</sup> Ibidem, § 186, p. 116. A figura do pedagogo aparece em diversos momentos das *Características*. Dialoga com esse tema a tese de Felipe Soeiro Chaimovich, defendida na USP em 1998, intitulada *Escrita e leitura – técnica pedagógica e testemunho filosófico na obra de Shaftesbury*.

<sup>286</sup> No original: “*Shaftesbury’s moralism aimed to cultivate political subjectivities appropriate to civil society while his cultural commentary demonstrated the opportunities and pathologies that emerged from the complex relationship among manners, culture and power*”. KLEIN. Introduction, IX. Tradução nossa.

tomado enquanto objeto filosófico autônomo, em alguma medida, ao ordenamento político. E será a sociedade civil, cujo aspecto/mecanismo de regulação é a sociabilidade [ou a comunicabilidade dos afetos], o lugar, por excelência, no qual são gestados os valores que sustentam ou mesmo servirão de fundamento – por que não, *moral?* – da própria ordem política e suas instituições.

Não se trata, contudo, de uma “moralização” da política, mas antes do entendimento de que é necessário um pano de fundo comum, ou uma linguagem de valores gestada no comércio entre os homens, capaz de alicerçar as instituições humanas e lhes conferir sentido ou finalidade, *a partir de uma natural característica humana: a sociabilidade*. Nesse sentido, é possível afirmar que as instituições operariam como espécies de instâncias garantidoras da boa sociabilidade.

Justificando, ademais, o estabelecimento de uma interlocução entre os autores, vemos despontar uma espécie de “psicologia social” levada a cabo por David Hume, ao longo do XVIII, a partir do modo como Shaftesbury teria pensado o espaço e a dinâmica de comunicação dos afetos na sociedade, o que contrasta diretamente com o modo como o racionalismo clássico teria pensado a esfera do sensível e sua relação com a ordem civil e política. Tomando de empréstimo do nobre *whig* a noção de *simpatia*, o escocês promove seu refinamento de modo a torná-la equivalente a um sentido moral genuíno, o próprio *moral sense*, encontrado na base da sociedade civil e indispensável à própria invenção das instituições humanas e das chamadas “virtudes artificiais”, como a da justiça – sem com isso negar a potência dos afetos auto interessados. Verifica-se, portanto, na passagem de Shaftesbury a Hume, o desenvolvimento de uma espécie de “realismo moral” contraposto às chamadas “morais do egoísmo”, e que traz consigo, como assunto próprio à filosofia, questões e temas antes relegados à esfera da vida ordinária, conferindo aos afetos, nesse cenário,

uma relevância crítica e decisiva para o desenvolvimento das ciências humanas na modernidade.

#### 4.1 CIVILIZAÇÃO, POLIDEZ E REFINAMENTO

Émile Benveniste apontara com destreza, em capítulo intitulado “*Civilisation: contribution à l’histoire du mot*”<sup>287</sup>, para a relevância de uma genealogia do vocabulário moderno, vocabulário esse que é entrelaçado pela criação e arranjo de “*algumas dezenas de palavras essenciais*”, dentre as quais sobressai a noção de “civilização”. Isso porque tal conjunto – que, nas palavras do linguista, “*constitui o bem comum das línguas da Europa ocidental*” – encerra, por sua vez, uma paleta de conceitos indispensável à compreensão das próprias mudanças e realizações tão caras àquela cultura, no Século das Luzes.

Uma dessas transformações, a que nos importa, trata do caráter dinâmico alcançado pelo conceito de *civilização*<sup>288</sup>, após o medievo, em contraste à noção estática de *civilidade*, que por uma derivação latina (*civilitas*) estaria relacionada àquela sorte de humanidade capaz de abrandar costumes tidos como bárbaros. Não se deve, portanto, confundir a *civilisation/civilization* gestada no século XVIII com a *civilidade (civility)*, na medida em que aquela ultrapassa o âmbito do cultivo das *maneiras (manners)*, e aponta tanto para um processo de aprimoramento de uma determinada sociedade (ou seja, a

---

<sup>287</sup> BENVENISTE, E. *Civilisation: contribution à l’histoire du mot*. In: **Problèmes de Linguistique Générale**, vol. 1. Gallimard, 1966, p. 336.

<sup>288</sup> Benveniste aponta que embora o termo não fosse inédito, seu uso estava restrito a uma técnica procedimental jurídica em nada relacionada ao uso que se solidificou após, sobretudo, as obras de Mirabeau (“civilisation”, em *L’Ami des hommes ou Traité de la population*, de 1957) e Ferguson (“civilization”, em *An Essay on the History of Civil Society*, de 1767). Sugere, ainda, que tanto o francês quanto o escocês teriam derivado o conceito partindo do latim *civilitas*. Cf. BENVENISTE, *op. cit.*, pp. 342-344.

ideia de progresso ou passagem de um estado de rusticidade a um estado *civilizado*, “*civilized*”), quanto para a condição ou caráter mesmo de tal sociedade, uma “sociedade civilizada”. Diferente da *civility*, portanto, que indicava um conjunto de virtudes próprias ao sujeito bem educado, polido, *cortês* – e que pressupunha, então, a existência de um *outro* bárbaro, descortês –, a *civilisation* enquanto *processo* e *resultado* (ou, conforme Benveniste, enquanto *ato* e *estado*) refere-se mais ao ordenamento político-institucional coletivo, espelhando o estágio de desenvolvimento conjunto de um determinado povo ou nação, desde meados do século XVIII, redistribuindo papéis sociais e ressignificando a própria pauta das *good manners*.

Norbert Elias entende esse processo denominado por “civilização” como uma “*mudança na constituição psicológica*”, uma “*segunda natureza*” capaz de reorganizar totalmente o tecido social, através do emprego do monopólio da força física e da estabilização dos órgãos centrais da sociedade: governo, leis, entidades civis. O preço da pacificação é a repressão institucionalizada dos afetos e o condicionamento do próprio modo como o sujeito moderno introjeta suas percepções. Ele afirma:

A moderação das emoções espontâneas, o controle dos sentimentos, a ampliação do espaço mental além do momento presente, levando em conta o passado e o futuro, o hábito de ligar os fatos em cadeias de causa e efeito – todos estes são distintos aspectos da mesma transformação de conduta, que necessariamente ocorre com a monopolização da violência física e a extensão das cadeias da ação e interdependência social. Ocorre uma mudança “civilizadora” do comportamento. A transformação da nobreza, de uma classe de cavaleiros em uma de cortesãos, constitui um exemplo disso.<sup>289</sup>

Igualmente, a burguesia comercial enquanto classe emergente e o estranhamento aos hábitos e costumes cortesãos (refletida na literatura e artes em

---

<sup>289</sup> ELIAS, N. **O processo civilizador**: formação do Estado e Civilização. Vol. II. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 208.

geral), que não poderiam ser totalmente incorporados por esses novos sujeitos, ilustram o nascimento de uma noção já em crise: não porque descreve *processo* e *resultado*, mas porque exterioriza a consciência cindida de uma classe cuja linguagem é fragmentada, e está por se constituir, cujos hábitos e maneiras são, de certo modo, ambivalentes. Conforme enfatizava Terry Eagleton, as maneiras (*manners*), de uma perspectiva clássica, perfaziam uma espécie de disciplina do corpo – poderíamos chamar de cultivo – que traduzia no *estilo*, na sua manifestação exterior, um sentido comum *interno* (no caso, a moralidade), aproximando o agradável do conveniente, ou daquilo que é apropriado, como uma espécie de “estetização extensiva das práticas sociais”<sup>290</sup>. Norbert Elias, por sua vez, descreve precisamente o caráter histórico das *manners*: derivada da sociedade cortesã, a *civility* classicista – compreendida como o conjunto das *good manners* –, por si só, é incapaz de descrever o processo de aprimoramento das instituições humanas de uma perspectiva mais ampla, sobretudo porque a forma de organização da qual deriva, a Corte, está em franco declínio, e sua linguagem é insuficiente para dar conta dos anseios da burguesia emergente. Nesse mesmo sentido, Starobinski aponta com engenho:

a entrada em cena da palavra *civilização* (em uma época tardia do que chamamos hoje ainda a civilização ocidental), bem longe de ajudar a ordem constitutiva da sociedade organizada, marca o início de sua *crise*. A pulverização do sagrado institucional, a impossibilidade para o discurso teológico de continuar a valer como “concreto e absoluto” (Éric Weil) convidam a maior parte dos espíritos a buscar com toda a urgência absolutos substitutivos. E é então que a palavra *civilização* propõe seus serviços. Mas, como ela se rompe e se cinde imediatamente entre um valor (ausente) e um fato (dificilmente aceitável), revela-se inapta para preencher a função até então destinada ao absoluto teológico.<sup>291</sup>

<sup>290</sup> EAGLETON, T. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 36-37.

<sup>291</sup> STAROBINSKI, J. **As máscaras da civilização**, Ensaios. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 53.

Se outrora a *civility* denotava a função de domesticar comportamentos em referência a uma finalidade inscrita na ordem do todo (ou a um sentido absoluto teológico), o triunfo do racionalismo e a laicização gradativa das sociedades, ao longo da passagem do século XVII ao XVIII, sobretudo francesa<sup>292</sup>, exclui do processo civilizatório uma simbiose entre religião e suas instituições. Assim, embora num primeiro momento a *civilisation* possa ter sido relacionada ao ato missionário de inculcar virtudes nos gentios<sup>293</sup>, experiência amplamente vivenciada nas colônias dos continentes americano e africano, rapidamente o assento passou a recair, ao menos de maneira mais incisiva, em outras instituições que não a Igreja, participando de modo indissociável do processo de constituição do próprio Estado moderno. Tal mudança, contudo, fez-se sentir de maneira mais atenuada, por assim dizer, nas colônias britânicas que propriamente na França, cuja proposta, de saída, era a autonomia do político frente ao religioso.

Isso explicaria, em parte, porque o termo *civilization*, que já existia enquanto certa técnica procedimental jurídica<sup>294</sup>, tenha custado a designar o estado de

---

<sup>292</sup> Se na França foi necessário “cortar cabeças” e pôr fim à monarquia absolutista para garantir a conquista gradativa da laicidade estatal, a ampliação das liberdades civis, bem como o acesso real da burguesia às esferas decisórias, na Inglaterra a Revolução Gloriosa, um século antes, teria sido capaz de reequilibrar a balança do poder prescindindo de uma ruptura institucional radicalizada, pelo aprimoramento de suas próprias estruturas constitucionais. Não o fosse, a Igreja Anglicana não permaneceria como um dos pilares, ainda que simbólico, de tais estruturas. Essa diferença é importante para a compreensão das nuances existentes entre as burguesias nascentes, e a relevância de valores que remetam a uma transcendência qualquer para a constituição de suas subjetividades.

<sup>293</sup> No *Traité de la Population* de Mirabeau, apud Benveniste, *op. cit.*, p. 373, lê-se: “Com justiça, os Ministros da Religião têm o primeiro lugar numa sociedade bem ordenada. A Religião é seguramente o primeiro e mais útil freio da humanidade; é a primeira moda da civilização; prega-nos e lembra-nos sem cessar a confraternidade, suaviza-nos o coração, etc”. Trad. Novack e Neri.

<sup>294</sup> De acordo com Starobinski, o *Dictionnaire de Trévoux*, em sua edição de 1743 (há quem assinale 1721, o que não é, de todo modo, relevante ao caso), pontuava a acepção jurídica de *civilisation* (“*termo de jurisprudência. É um ato de justiça, um julgamento que torna civil um processo criminal. A civilização se faz convertendo as informações em investigações, de outra maneira*”), que teria desaparecido na edição de 1798 do *Dictionnaire de l'Académie Française*. Em nota, o autor indaga sobre a possibilidade desta primeira

refinamento de uma sociedade organizada do ponto de vista institucional, bem como o próprio processo de passagem da barbárie (entendida aqui como ausência de regramento, estado rudimentar de uma sociedade) à sociedade civil (estabelecimento institucional), enquanto civilidade (*civility*) tenha permanecido como termo oposto a certa rudeza no trato, nos modos de espíritos pouco cultivados, a despeito de autores que não enxergavam, de início, uma mudança significativa entre as palavras (como o renomado lexicógrafo Samuel Johnson, correspondente de Boswell)<sup>295</sup>. Uma parte da tradição, posteriormente, concentrará a crítica à antiga noção de civilidade enquanto artifício que mascara as virtudes genuínas, como *afetação* – incluiríamos aqui Ferguson, Mandeville, Rousseau e o próprio Kant –, ainda que necessário à vida em sociedade, enquanto outra incorporará o “*to civilize*” como acréscimo necessário à *civility*, a exemplo de David Hume e Adam Smith, conferindo à ideia de *civilized* contornos peculiares.

De fato, como assinala Benveniste, o termo “*civilization*” não aparece uma única vez nos escritos de Hume – que utiliza, entretanto, em diversas passagens a noção de *civility*. Porém, verificamos diversas aparições de *civilized* (civilizado). Como exemplo, cabe mencionar quanto ao primeiro volume do *Treatise of Human Nature* e nos *Political Essays*, quais sejam: “*civilized age*”, “*civilized world*”, “*civilized society*”, “*civilized monarchy*”, “*civilized people*”, “*civilized nation*”, “*civilizing their manners*”, “*civilized government*”<sup>296</sup>, ou seja, contextos que envolvem a ideia de alguma ordenação

---

acepção contribuir ao atraso da cunhagem moderna de civilização, tal qual a conhecemos. Cf. STAROBINSKI, *As Máscaras da Civilização*, pp. 12 e 288 (nota 3). Vale conferir, ainda, o registro do termo no *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue*. Paris: Compagnie des libraires associés, 1771, p. 617.

<sup>295</sup> Cf. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 377.

<sup>296</sup> Cf. HUME, D. *A Treatise*, vol. 1, Ed. Norton, 3.2.1, p. 308; 3.2.8, p. 350; 3.2.10, p. 354 e *Political Essays*, Ed. Haakonssen, pp. 109, 112; 65; 197; 69, 70; 110, 163, 251; 86, 89, 113, 156; p. 70; p. 235. Um bom exemplo

institucional, para além da polidez ou boas maneiras. O *mundo* ou *era civilizada* não é apenas aquela erigida por homens de boa educação, mas também uma sociedade organizada por leis e valores comuns partilhados. Poderíamos, grosso modo, dizer que o *civilized* seria uma forma regulada da *civility*, sendo desnecessária e prudente – para evitar maiores confusões – a adoção, na obra de Hume, da noção de *civilização*. Nesse sentido, Pedro Pimenta<sup>297</sup> sublinha a respeito da perspectiva humiana:

o processo de civilização só está completo, numa sociedade qualquer, se ali houver refinamento, quer dizer, um polimento que apare arestas, que apague os vestígios de um passado rudimentar que o processo de instituição da sociedade política deixou intactas, nos hábitos, usos e maneiras dos homens. Para Hume, uma nação civilizada é uma nação refinada ou polida, não só bem administrada como pacífica e bem resolvida no que se refere aos termos em que se dão as relações entre os homens.

Como se pode notar, é bastante clara a ideia de progresso, em Hume: toda sociedade *civilizada* está, quando comparada às suas origens, num patamar qualitativamente superior, tendo superado, através da instituição de leis e do refinamento dos costumes, um estado rudimentar ou selvagem, predominantemente conflituoso. Pimenta afirma ainda que a noção de civilização, tal qual mobilizada por Ferguson – perfazendo a primeira aparição do termo em língua inglesa, dez anos após a cunhagem de Mirabeau – trazia consigo o defeito de muito rapidamente considerar como civilizada uma sociedade que, da perspectiva dos costumes, não havia se tornado polida. Ou seja, o processo de expansão e colonização, sobremaneira bélico e violento, requer o abrandamento e o desenvolvimento posterior de uma cultura sadia e pacífica,

---

se verifica no ensaio sobre o refinamento nas artes « *When the tempers of men are softened as well as their knowledge improved, this humanity appears still more conspicuous, and is the chief characteristic which distinguishes a civilized age from times of barbarity and ignorance. Factions are then less inveterate, revolutions less tragical, authority less severe, and seditious less frequent.* » HUME, *Of Refinement in the arts*, ES II, p. 274.

<sup>297</sup> PIMENTA, P. P. *Refinamento e Civilização, ou como se colocar à altura de seu tempo* In: **A imaginação crítica**: Hume no Século das Luzes. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013, p. 128.

imbricamento que o termo *civility*, tal qual mobilizado por Hume, traduziria de maneira satisfatória. Já no que diz respeito a Shaftesbury, a civilidade enquanto certo sentido de humanidade desenvolvido sempre *na história*, também dispensa o recurso a uma noção como a de *civilização*: para o 3º Conde, a *civility* não se resume a um código de conduta, mas a um *sentido comum* a ser construído com vistas ao *bem público*.

Pode-se sugerir, ainda, que a nuance entre a noção de civilização e civilidade irá se desdobrar, por sua vez, nas diferenças entre *civilização* e *cultura*, como aponta Norbert Elias, em *O Processo Civilizador*, o que talvez ajude a compreender, em parte, a razão pela qual a obra de Shaftesbury encontrará, na Alemanha, um ocaso mais tardio que na própria França ou Inglaterra. Elias observa, em volume dedicado à história dos costumes:

Até certo ponto, **o conceito de civilização minimiza as diferenças nacionais entre os povos: enfatiza o que é comum a todos os seres humanos ou - na opinião dos que o possuem - deveria sê-lo.** Manifesta a autoconfiança de povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram tão plenamente estabelecidos, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas. Em contraste, o conceito alemão de *Kultur* dá ênfase especial a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos. (...). **Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: “Qual é, realmente, nossa identidade?”** A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico. As perguntas “O que é realmente francês? O que é realmente inglês?” há muito deixaram de ser assunto de discussão para franceses e ingleses. Durante séculos, porém, a questão “O que é realmente alemão?” reclamou sempre resposta. Uma resposta a esta pergunta - uma entre várias outras - reside em um aspecto peculiar do conceito de *Kultur*.<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> ELIAS, N. **O processo civilizador, uma História dos Costumes**. Vol. I. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 25. Grifos nossos.

Quero destacar, da análise de Elias, dois pontos: a oposição entre uma espécie de nivelamento promovida pelo apelo ao comum, através do conceito de *civilização*, e a formação de identidades distintas, que preservariam aquilo que as tornam únicas, relacionada ao termo *cultura*. Embora Elias aponte que a questão da identidade há muito teria sido abandonada por franceses e ingleses, na letra de Shaftesbury, ao menos, ela se faz presente de modo central e marca, de certo modo, um importante diferencial no manejo da noção de *civilidade* quando comparado a David Hume – para o qual a questão da identidade também é de suma importância. Referida diferença é de fundamental relevância para que se possa compreender o peso conferido, pelos autores, às instituições e à educação para o refinamento das sociedades, bem como para a formação de um *sentido moral* – senão real, *imaginário*<sup>299</sup> – que sustenta, por assim dizer, o dito “mundo civilizado”.

Delimitada a diferença entre os termos “civilização” e “civilidade”, de modo a enfatizar o sentido mobilizado por Shaftesbury e Hume quanto ao último (e cujo impacto se faz notar no modo como entendem o refinamento das sociedades), é possível retornar à questão dos conflitos político-sociais e afirmar que ambos os autores concordariam quanto à necessidade de se promover possíveis ajustes na dinâmica dos afetos que permeiam a sociedade – seja da perspectiva da formação do “*self*”, seja da perspectiva da sociabilidade. Contudo, o manejo desta dinâmica, em suas peculiaridades, não tem por objetivo uma pacificação plena dos caracteres e das forças

---

<sup>299</sup> Vale conferir, a esse respeito, o original: “Of the necessary being and prevalency of some such imagination or sense (natural and common to all men, irresistible, of original growth in the mind, the guide of our affections, and the ground of our admiration, contempt, shame, honour, disdain and other natural and unavoidable impressions), see pp. 64, 149–50, 172–3, 317–18, 329, 333, 351–3, 415n”. SHAFTESBURY, *Miscellany IV*, 2001C, p. 422, nota 5. Além disso, sobre o caráter imaginário de um sentido moral, capaz de mover os homens e que marca o desenvolvimento gradual da civilização, é pertinente consultar Márcio SUZUKI, *A Forma e o Sentimento do Mundo*, p. 265.

sociais em embate (o que não seria possível, tampouco desejável), mas a promoção da convivência salutar com a diversidade. Esta, por sua vez, é o que irá possibilitar o florescimento das artes, da cultura e de virtudes genuínas que sustentam e permitem a própria tessitura social e o aprimoramento de suas instituições.<sup>300</sup>

Nesse cenário, liberdade e tolerância erguem-se enquanto valores indispensáveis ao cultivo da civilidade – a qual, conforme já mencionado, deve ser compreendida como um *sentido de interesse comum*, traduzido numa certa linguagem de valores, a se desenvolver no seio da sociedade, no comércio entre os homens. A alusão ao comércio, por sua vez, não se reduz a mera figura de linguagem, porquanto permite sublinhar, justamente, um entretom em relação àquelas filosofias pautadas na noção de utilidade: para elas, as trocas mercantis preponderam como elemento fundamental ao avanço e progresso da sociedade, enquanto para Shaftesbury e Hume o comércio também deve ser tomado como uma espécie de intercâmbio não apenas de mercadorias, mas, sobretudo, de *opiniões*.

E aqui convergem, de certa maneira, os autores: é possível afirmar que Hume reconhece, enquanto leitor de Shaftesbury, um plano de *comunicabilidade dos afetos* no qual o conflito, elemento constitutivo da esfera pública, pode ser gerido de modo a fomentar virtudes genuínas, preservar uma diversidade sem a qual a própria cultura não floresce e, ao mesmo tempo, prevenir a corrupção do tecido social ocasionada pelo seu desregramento. Como sugerido ao longo desta pesquisa, a maneira de se alcançar a medida de tal ajuste – ou inventar regras capazes de mediar os conflitos – possui

---

<sup>300</sup> Não obstante, Pedro Pimenta menciona que a conquista das liberdades civis na Inglaterra após a Revolução Gloriosa não se fez acompanhar, de maneira equivalente, pelo florescimento das artes, a contragosto das expectativas dos autores de inspiração republicana, como Shaftesbury. Cf. PIMENTA, *A Linguagem das Formas*, p. 13.

diferenças pontuais para os autores, embora dialoguem proficuamente naquilo que lhes é essencial.

Para Shaftesbury, como para muitos de seu tempo, o cultivo da civilidade passa pela defesa do livre-pensamento, razão pela qual argumenta a favor de uma espécie de “liberdade decorosa”<sup>301</sup>, ou seja, aquela que seria proveniente da polidez e boa educação<sup>302</sup>. A educação do *gentleman* será, portanto, aquela que considera não apenas o interlocutor e sua posição, bem como as convenções, acordos e circunstâncias, ou seja, a disposição ou cena social. Mas não se trata, como se poderia crer, de mera afetação: isso, porque, a consideração da cena e dos personagens envolvidos, bem como do propósito ou natureza das falas e papéis desempenhados é indispensável para a correção das disposições melancólicas que atravessam caracteres e cenário (e de seus efeitos), promovendo a saúde do corpo social desde as esferas mais restritas até o espaço público (ou da vida comum à política). Embora pareça uma obviedade, trata-se, em parte, de um tema a respeito do qual ainda muito se litiga: qual o limite ou a boa medida da expressão humana, do humor, da crítica, para o contraste entre opiniões, ou para a formação de uma opinião pública?

De acordo com o Shaftesbury, referido limite se forja na própria prática discursiva realizada tanto no diálogo interior quanto no intercâmbio social, na medida em que a *palavra* bem conduzida é capaz de combater (ou engendrar, pelo mau uso) as falsas opiniões, excitando as fantasias que tornam o pensamento (e o propósito real do indivíduo) obscuro para si mesmo. Ao defender que a finalidade do homem é a vida em

---

<sup>301</sup> Cf. SHAFTESBURY, SC, §§ 75-76, pp. 48-49.

<sup>302</sup> “*And what is contrary to good Breeding is in this respect as contrary to Liberty*”. Cf. SHAFTESBURY, SC., § 76, p. 49.

sociedade <sup>303</sup>, Shaftesbury articula a dimensão da vida pública, da cidade, ao ordenamento das ideias na imaginação, capaz de tornar o indivíduo um bom *cidadão*, contribuindo da melhor maneira para essa ordem mais abrangente da qual é apenas uma parte.

O ordenamento das ideias ou opiniões deve ser pensado, portanto, da perspectiva de um necessário e cuidadoso entrelaçamento entre *medicina mentis*, arte retórica, persuasão e arte política. O poder do *logos* e sua dimensão ética foi tematizado por Górgias, para a qual certamente Shaftesbury se fez atento:

**A boa ordem [kosmos] da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos], a do corpo, a beleza, a da alma, a sabedoria, a da ação, a excelência, e a do discurso, a verdade.** O contrário dessas coisas [é] a desordem [akosmia]. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno. Igualmente, pois, **é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis.**<sup>304</sup>

(...) **A mesma relação tem também a potência do discurso para com a boa ordem da alma e a potência dos medicamentos com relação ao estado natural dos corpos**, pois, do mesmo modo que certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, e uns suprimem a doença, outros, a vida, do mesmo modo também, entre as palavras, umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, **através de sórdida persuasão**, envenenam e enganam a alma.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Exercices*, La Fin, p. 73 : “*Société, enfants: une fin? La fin et le dessein de la nature dans l’homme est la société. Car pour quelle raison est-il des affections naturelles envers les enfants, les parents, la communauté et le commerce, sinon à cette fin? La perfection de la nature humaine se trouve dans ce qui aproprie et habilite à la société. Car celui qui manque de ces affections naturelles qui tendent là est imparfait et monstrueux. Or, si le dessein et la fin ultime dans la constitution de l’homme est bien le suivant: qu’il soit ajusté et approprié à la société; et si la perfection de la nature humaine est bien d’être ainsi approprié; comment ce qui est la fin et la perfection de la nature humaine pourrait-il ne pas être également le bien de l’homme?*” Trad. Laurent Jaffro.

<sup>304</sup> GORGIAS, *Helen.*, 1. Trad. Aldo Dinucci. Grifos nossos.

<sup>305</sup> GORGIAS, *Helen.*, 14. Trad. Aldo Dinucci. Grifos nossos.

A compreensão de que a Natureza (ou o *kosmos*) deve ser entendida como uma *ordem* – tal qual sinalizado no discurso de Górgias – é, talvez, a mais importante premissa do pensamento shaftesburiano. Contudo, trata-se também de uma concepção ou objeto filosófico remoto, dificilmente apreendido em uma única visada (do mesmo modo que o interesse geral ou bem comum).<sup>306</sup> Levando isso em conta, um aprendizado se faz necessário: o de (re)construir discursivamente referida ordem, de modo que a persuasão se torna válida quando colocada a serviço desta finalidade, engendrando sabedoria e conhecimento. Nesse sentido, há um limite para a prática discursiva dado pela própria natureza, ou certo *sense of right and wrong*, um afeto originário que permite distinguir de acordo com uma espécie de pré-noção ou intuição dessa ordem (*prolepses*) e que só pode ser subvertido por uma “segunda natureza”<sup>307</sup>, mediante o concurso de afetos que lhes são contrários<sup>308</sup>.

Voltando o olhar para Hume encontramos uma concepção de natureza que pressupõe uma ordem e relações necessárias (caso o olhar se limite ao do naturalista), mas cujos mecanismos ou razões internas pouco se pode afirmar (ou pouco teriam a dizer sobre os assuntos morais), não dispensando o caráter contingente dos fenômenos. A ordenação sistemática que importará, de fato, a Hume será aquela que diz respeito

---

<sup>306</sup> Cf. SHAFTESBURY, *SC.*, § 111, p. 70. “Universal Good, or the Interest of *the World in general*, is a kind of remote philosophical Object. That *greater Community* falls not easily under the Eye. Nor is a National Interest, or that of a whole People, or Body Politick, so readily apprehended”. Grifos do autor.

<sup>307</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Inq.*, § 44, pp. 25-26. “Sense of Right and Wrong therefore being as natural to us as *natural Affection* itself, and being a first Principle in our Constitution and Make; there is no speculative Opinion, Persuasion or Belief, which is capable *immediately* or *directly* to exclude or destroy it. That which is of original and pure Nature, nothing beside contrary Habit and Custom (a second Nature) is able to displace. And this Affection being *an original one* of earliest rise in the Soul or affectionate Part; nothing beside contrary Affection, by frequent check and controul, can operate upon it, so as either to diminish it in part, or destroy it in the whole. ’Tis evident in what relates to the Frame and Order of our *Bodys*; that no particular odd Mein or Gesture, which is either natural to us, and consequent to our Make, or accidental and by Habit acquir’d, can possibly be overcome by our immediate Disapprobation, or the contrary Bent of our Will, ever so strongly set against it”. Grifos do autor.

<sup>308</sup> Trata-se da distinção entre *natural* e *unnatural affections*. Retomarei o ponto, adiante.

aos mecanismos de regulação das instituições humanas, a construção de um sistema de leis gerais e estáveis voltado ao fomento das liberdades, à proteção da propriedade e promoção de um bem comum *pela partilha de valores formados na sociedade civil*. Nessa perspectiva, *civilizar* teria menos a ver com a assimilação de um bem comum intuído a partir da apreensão de uma ordem cosmológica (como em Shaftesbury), e mais com uma tarefa de construção política: não basta apenas “educar” os homens para a vida comum, é preciso fortalecer seu sistema de leis, suas instituições, de modo que estas promovam sentimentos morais genuínos a partir da observância de suas vantagens para a comunidade e para os indivíduos.

Um dos aspectos que subjaz ao argumento será a ideia de que as liberdades civis são conquistas do refinamento e fortalecimento de um corpo de leis e instituições que se erguem, por sua vez, justamente em sua defesa<sup>309</sup>. O propósito, portanto, do regramento jurídico-político não será de apenas limitar o alcance da ação humana, mas sobretudo o de promover o ambiente e os meios nos quais a atividade humana pode se desenvolver plenamente. Os interditos, pois, são instrumentos que promovem a civilidade, mas não fins em si mesmos: quando tomados como fins em si mesmos corrompem a própria política, fomentando a tirania.

É possível notar aqui o caminho inverso ao proposto por Shaftesbury: das instituições ao indivíduo, e não do sujeito virtuoso à sociedade, o que equivale, por sua vez, a dois modos de constituição da subjetividade moderna divergentes, mas em diálogo. Nada obstante, não deixa de ser também – e sem contradição –, um resgate de

---

<sup>309</sup> A esse respeito, vale conferir o que diz Pimenta sobre a distinção entre liberdade originária (*freedom*) – tomada como mera possibilidade de agir/não agir – da liberdade civil (*liberty*), em sua apresentação à tradução da História da Inglaterra, de Hume. Ainda, vale pontuar o contraponto ao entendimento de Shaftesbury segundo o qual a liberdade possui estreita relação com certa sorte de civilidade fomentada pela boa educação (decoro, conveniência etc.). Não que Hume não veja essa relação (como, inclusive, a reafirme): a questão é em que medida essa liberdade cultivada depende – ou não – de artifícios institucionais que extrapolam o plano da sociabilidade, ou da vida comum.

Shaftesbury, na medida em que as instituições, tal qual pensadas por Hume, não operam visando a repressão dos afetos como fim em si mesmo (e tampouco valem, as instituições, por si mesmas), mas são pensadas de modo a serem “civilizantes”, reflexivas, ou seja, pretendem promover, no curso de seu aperfeiçoamento histórico, uma dinâmica civilizada dos afetos, fomentando a saúde do corpo social e dos caracteres particulares.

## 4.2 O GOVERNO DE SI E A SOCIABILIDADE

*Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.*

Pascal, *Pensées*, 34

Não é novidade que o riso, de um modo geral, tem sido considerado desde muito tempo (ao menos nas sociedades ocidentais), como uma espécie de termômetro da liberdade dos povos, refletindo o grau de aperfeiçoamento que estes teriam alcançado nos mais diversos âmbitos de sua existência, maneiras e costumes – ainda que isso não necessariamente implique, para determinados autores, um aprimoramento moral do indivíduo. Há uma cena emblemática de *A Guerra do Fogo*, de Jean-Jacques Annaud<sup>310</sup> – película que narra a evolução dos hominídeos, sua relação com a técnica e natureza, a formação da linguagem e o encontro entre grupos pré-históricos mais ou menos sofisticados –, em que uma pedra cai na cabeça de um guerreiro da tribo Ulam (*homo neanderthalensis*), provocando gargalhadas em uma

---

<sup>310</sup> Título original: *La Guerre du feu*. Direção de Jean-Jacques Annaud. França/Canadá/EUA: ICC, Belstar, The Gruskoff Film Organization. 1981. 100 min. Lançado no Brasil em 1982 como “A Guerra do Fogo”.

fêmea de outra tribo (*homo sapiens*)<sup>311</sup>. É o primeiro e inusitado contato do neandertal com o riso, causando espanto e, logo em seguida, a reprodução do mesmo comportamento por aqueles que presenciaram a cena. Em que pese o caráter alegórico da obra, o que importa reter do exemplo para nossa narrativa é a imagem que ilustra um importante e válido aspecto do riso, pacificamente aceito pela tradição aristotélica: a de delimitar a diferença entre indivíduos mais ou menos refinados, bem como de funcionar como ferramenta de aprendizado da própria vida em comum e do aperfeiçoamento da linguagem (em seus diversos prismas).

O diálogo com a tradição aristotélica sobre o riso (ou o risível) foi objeto de análise de Quentin Skinner, em conhecido estudo, como meio de compreender como Thomas Hobbes, na segunda metade do século XVII, teria internalizado e elaborado a sua própria “teoria do riso”, ainda que esparsamente em seus textos políticos, com um acento notadamente clássico. Segundo o historiador, Aristóteles teria apontado o riso, na obra *De partibus animalium*, como uma manifestação peculiar e própria apenas aos seres humanos, distinguindo-os assim dos outros animais<sup>312</sup>. A distinção clássica será consolidada e reafirmada por inúmeros autores séculos a fio, dentre os quais Rousseau, em seu *Ensaio sobre a Origem das Línguas*<sup>313</sup>, médicos e fisiólogos do século XVII, bem

---

<sup>311</sup> Não vem ao caso, para o propósito desta pesquisa, uma diferenciação precisa entre as espécies de hominídeos retratados no filme, bastando que se considere o fato da narrativa supor haver entre elas uma distinção básica em termos de evolução, especialmente no que toca ao desenvolvimento da linguagem (estando o *homo sapiens* em um estágio superior de aprimoramento, quando comparado ao *homo neanderthalensis*).

<sup>312</sup> SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, pp. 15-16.

<sup>313</sup> No sentido de que o riso ou os gracejos seriam próprios à linguagem dos homens. O genebrino inicia o *Ensaio sobre a Origem das Línguas* – obra póstuma supostamente elaborada dentre os primeiros escritos de Rousseau – com a afirmação de que a **palavra** distingue homens e animais e a **linguagem** as nações entre si. É preciso, contudo, situar essa afirmação num horizonte maior, na medida em que a palavra, signo linguístico, já é marca característica de um estado posterior ao estado de natureza, símbolo e meio de aprimoramento humano. Assim, retoma-se uma das teses centrais do *Segundo Discurso*, qual seja, da **perfectibilidade** enquanto aquilo que torna o homem e sua espécie distinto das demais. Cf. ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, p. 154.

como, em tempos mais recentes, na cena concebida por Annaud retratando neandertais e sua “descoberta” do riso. Além disso, foi Aristóteles quem desenvolveu o argumento que teria perdurado relativamente sem grande crítica até o Renascimento, segundo o qual o riso seria uma espécie de manifestação ante aquilo que claramente é reprovável; uma recusa pública e bem-humorada, portanto, dos vícios. Na *Poética*, ao caracterizar a comédia e o ridículo, afirmava o estagirita:

a comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.<sup>314</sup>

A percepção de uma inferioridade que suscita o riso diz respeito, portanto, àquilo que é reprovável do ponto de vista moral: assim, a reação provocada pelos espetáculos teatrais cômicos no público seria uma manifestação coletiva – não por acaso a existência do coro também na comédia<sup>315</sup> – de reprovação dos vícios humanos, sem que com isso se provoque dor ou mesmo a aniquilação do condenado. Nesse sentido, a ideia de uma superioridade do homem polido, de boas maneiras, bem como a educação proposta pelos autores humanistas do Renascimento parece ter se

---

<sup>314</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, V, 1449a 32-38. Trad. Eudoro de Sousa.

<sup>315</sup> Elemento comum tanto à tragédia quanto à comédia clássicas, o coro das comédias antigas exercia uma função ético-pedagógica, relacionada à formação do cidadão da *pólis* e à própria democracia ateniense. Nesse sentido, Jane Kelly de Oliveira assevera: “(...) a representação do coro nos festivais colocava frente a frente duas classes econômicas e sociais: a elite, formada pelo trio coro, corego, poeta, e a grande massa da plateia composta pelas mais diferentes classes econômicas, sociais e culturais. O efeito-espelho do teatro nesse desenho dos festivais atenienses ganha outras nuances quando percebemos que a performance coral era feita para colocar os performers em evidência. Isso poderia gerar no público o desejo de ser coro, o desejo de fazer parte daquela elite e, conseqüentemente, agir de acordo com os valores ditados por ela. Nesse contexto, o relacionamento dessa massa com a elite é dirigido pelo pequeno grupo de produtores dos festivais e a importância do coro para essa sociedade é multiplicado pelo fator político.” Cf. OLIVEIRA, J. K. *As funções do coro na comédia de Aristófanes*. 2009. 259 f. Tese (Doutorado em Letras). Araraquara: UNESP, p. 24.

desenvolvido a partir da premissa aristotélica que relaciona o riso com a condenação dos vícios e com a possibilidade da correção dos costumes pela via exemplar ou da representação bem-humorada nas artes.

Não obstante, conta-nos Georges Minois<sup>316</sup> que teriam sido poucos os momentos ao longo da história da filosofia nos quais não tenha pairado sob o riso certa desconfiança, seja em virtude dos supostos mecanismos que o produzem (considerando uma determinada mecânica ou fisiologia), seja pelas razões que levariam os homens a rir (em grande parte das vezes, paixões que poderíamos denominar como egoístas)<sup>317</sup>. Ao considerar o período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, Minois trata da passagem progressiva de uma reação hostil às manifestações do riso popular, em parte fruto da influência dos dogmas religiosos nos assuntos civis, passando pela primeira metade do século XVII (na qual constata certa amargura do humor encarnada no riso burlesco), até apontar, no alvorecer das Luzes, para o movimento de transição de um *riso polido* a certo *espírito de zombaria*.

Quentin Skinner aponta, por sua vez, para um importante momento de inflexão, à época do Grande Racionalismo, quanto ao caráter “civilizador” do riso – manifestação ao mesmo tempo “*aprazível e desdenhosa*”, em suas palavras; caráter este que teria sido amplamente aceito desde o Renascimento até meados do século XVII. À exceção de Espinosa (Holanda, 1632-1677) que relacionava o riso saudável à afeto superior da *alegria*<sup>318</sup>, autores como Thomas Hobbes (Reino Unido, 1588-1679), René

---

<sup>316</sup> MINOIS, G. **História do Riso e do Escárnio**, Trad. M. E. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

<sup>317</sup> Retomo aqui, em parte, uma análise que esbocei em linhas muito gerais em pesquisa precedente. Cf. OLIVEIRA, P.R. *Liberdade e Humor*. In: **Natureza, sociedade e crítica**: a formação dos juízos e da virtude moral em Shaftesbury. 2015. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, [S. l.], 2015.

<sup>318</sup> Espinosa define nos seguintes termos o afeto da alegria: “Assim, por *Alegria*, entenderei na sequência a *paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição*. (...) Em seguida, o *afeto de Alegria simultaneamente*

Descartes (França, 1596-1650) e, posteriormente, Gottfried Wilhelm Leibniz (Alemanha, 1646-1716) apontavam inúmeras ressalvas quanto ao riso e suas manifestações, retomando, cada qual à sua maneira, aquela perspectiva que Skinner entende como “clássica”<sup>319</sup>. Contudo, o historiador afirma, com razão, não se tratar de uma retomada ingênua da teoria aristotélica, na medida em que a cultura renascentista havia deixado importantes e significativos adendos à teoria clássica do riso. Para entender esse movimento, que se desdobra em duas vertentes preponderantes, Skinner defende haver uma relação entre a teoria clássica da *eloquência*<sup>320</sup> – segundo ele redescoberta pela cultura renascentista – e o interesse pela teoria clássica do riso: nesse sentido, situaram-se autores humanistas como Baldassare Castiglione (Itália, 1478-1529) e Juan Luis Vives (Espanha, 1492-1540), na primeira metade do século XVI, e os tratados médicos da geração de autores posterior – Laurent Joubert (França, 1529-1582), Celso Mancini, Antonio Lorenzini, Francisco Vallesio (italianos cujas obras foram publicadas nos anos finais do século XVI e início do século XVII)<sup>321</sup> e, talvez como seu maior expoente, Robert Burton (Inglaterra, 1577-1640).

---

*relacionado à Mente e ao Corpo, chamo Carícia ou Hilaridade; o de Tristeza, por sua vez, Dor ou Melancolia.*” Cf. SPINOZA, *Ética*, trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2018, Parte III, *Dos Afetos*, Proposição XI, Escólio, p. 257. Cabe enfatizar, ainda, que o riso saudável deriva da alegria, distinguindo-se, por seu turno, segundo Espinosa, do *escárnio*. Nesse sentido, o filósofo desenvolve: “Entre o Escárnio (que eu disse ser mau no Corol. I) e o riso vejo grande diferença. Pois o riso, como gracejo, é mera Alegria, e por isso, contanto que não seja excessivo, é bom por si (...) quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se)”. SPINOZA, *op. cit.*, Parte IV, *Da Servidão Humana*, Corol. II, Escólio, p. 449.

<sup>319</sup> Cf. SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, pp. 51 – 64.

<sup>320</sup> Cujos expoentes seriam autores/obras como Cícero (*De Oratore*) e Quintiliano (*Institutio Oratoria*), referências de toda tradição humanista ou médico-humanista. Skinner menciona também como exemplo da segunda metade do século XVI a obra de Thomas Wilson, *The Arte of Rhetorique* (1554), primeiro tratado neoclássico sobre a eloquência em língua inglesa. Cf. SKINNER, *op. cit.*, p. 28.

<sup>321</sup> SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, pp. 23-25.

Uma das razões que Skinner aponta para essa espécie de retorno conservador em autores como Hobbes e Descartes teria sido, justamente, o desenvolvimento e ascensão da fisiologia do século XVII, em contraponto ou mesmo oposição à psicologia dos humores então preponderante: assim, teria sido abalada a íntima relação entre *riso* e *bom humor*, de modo que rir não seria mais, portanto, remédio adequado ou seguro para uma possível terapia da alma. Além disso, a educação cortesã da segunda metade do século XVII e seus padrões de autocontrole, comedimento e decoro – particularmente distintos, como assinala Skinner<sup>322</sup>, do espírito da tradição cortesã antecedente e cujo expoente se encontrava no *Libro del Cortegiano*, de Castiglione – passam a tratar o riso como um inconveniente contrário mesmo ao bom humor, como expressão de baixeza de espírito a ser evitada. Skinner afirma, valendo-se do desenvolvimento de Norbert Elias a respeito do “processo civilizador” e suas nuances:

Um importante aspecto desse assim chamado processo “civilizador” toma a forma de um apelo por respeito mútuo e comedimento, **mais particularmente de um apelo ao controle das várias funções do corpo que tinham sido previamente classificadas como involuntárias**. O riso começou a ser visto como um tipo de grosseria nos dois sentidos do termo: tanto como um exemplo de incivilidade e indelicadeza quanto como uma reação descontrolada e, portanto, bárbara que precisava, numa sociedade educada, ser dominada e, de preferência, eliminada.<sup>323</sup>

Parece, de certa maneira, tratar-se da preponderância do aspecto fisiológico para além de uma consideração das paixões ou emoções que provocam o riso (questão posta, no entanto, para todas as vertentes de autores envolvidos com o tema), somada a uma compreensão de decoro intimamente vinculada às virtudes religiosas. Nesse sentido, Skinner encontra em Descartes a reverberação, por exemplo, da discussão do

---

<sup>322</sup> SKINNER, *op. cit.*, p. 72.

<sup>323</sup> SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, p. 71. Grifos nossos.

médico e poeta Girolamo Fracastoro (Itália, 1478-1553), especialmente no que se refere ao conceito de *admiratio* – central para a mecânica das paixões cartesiana: é o sentimento de admiração ou espanto/surpresa, causado por algo que se apresenta de súbito à mente (impondo uma quebra à ordem esperada dos acontecimentos ou fenômenos)<sup>324</sup> que estaria na base da explicação fisiológica do riso. De um lado, portanto, o inusitado produziria uma reação involuntária, irrefletida, na forma do riso (causa física); por outro, Descartes entende que a ação de outras paixões combinadas sobre o espírito também seria capaz de levar o homem a rir (causa afetiva). Sob esse último prisma, a alegria não seria exatamente uma paixão, mas um *sintoma* que pode derivar, por sua vez, de inúmeras causas e que se expressa de dois modos: quando *moderada*<sup>325</sup>, resulta em *seriedade*; quando *desmedida*, em riso e *zombaria*. Para Descartes, portanto, o problema do riso se resume àquilo que o motiva, na medida em que “a alegria que vem do bem é séria, ao passo que a que vem do mal é acompanhada de riso e zombaria”<sup>326</sup>. É interessante notar que o filósofo desvincula o riso da paixão da alegria – relação comumente estabelecida –, ponderando que enquanto sintoma ou qualidade

---

<sup>324</sup> Pode-se afirmar que Hobbes, por seu turno, estabeleceu uma relação entre *admiratio* e alegria, pois “dentre os prazeres ou deleites, alguns derivam da sensação de um objeto presente, e a eles pode-se chamar prazeres dos sentidos [...] Outros prazeres ou deleites derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou consequências das coisas, quer essas coisas agradem ou desagradem aos sentidos. Estes são os prazeres do espírito daquele que extrai essas consequências, e geralmente recebem o nome de ALEGRIA. De maneira semelhante, alguns dos desprazeres residem na sensação, e chama-se-lhes DOR; outros residem na expectativa de consequências, e chama-se-lhes TRISTEZA.” Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 50. Grifos do autor. Hobbes define, ademais, a admiração como uma alegria que se tem pela descoberta de uma novidade e que fomenta seu desejo pelo conhecimento das causas (e que é própria, portanto, apenas à espécie humana).

<sup>325</sup> Cf. OLIVEIRA, *Natureza, Sociedade e Crítica*, pp. 89 - 90. Para Descartes, a alegria moderada não é propriamente uma paixão, mas uma qualidade do espírito reto, ou aquela que “retoma utilmente os vícios, fazendo-os parecer ridículos, sem que no entanto nós mesmos ríamos deles nem demonstramos ódio contra as pessoas, **ela não é uma paixão, mas uma qualidade de homens de bem, a qual demonstra a jocosidade de seu humor e a tranquilidade de sua alma, que são marcas de virtude**, e frequentemente também a habilidade de sua mente, pois sabe dar uma aparência agradável às coisas de que zomba”. DESCARTES, *As Paixões da Alma*, parte 3, artigo 180, pp. 153-154. Grifos nossos.

<sup>326</sup> DESCARTES, *op. cit.*, parte 2, artigo 62, p. 73.

da alma não se manifesta na forma do riso. Há um equilíbrio pressuposto ou pretendido, uma justa medida esperada para o humor que é limitada pela mecânica do corpo cartesiano:

Pois se descobre por experiência que, quando estamos extraordinariamente alegres, nunca o motivo dessa alegria faz com que disparemos a rir [...]. A razão é que nas grandes alegrias o pulmão está sempre tão cheio de sangue que não pode ser mais inflado outras vezes.<sup>327</sup>

Ao tomar a alegria como sintoma ou qualidade do espírito qualificado, Descartes distingue o riso zombeteiro, fruto de paixões negativas que se somam à alegria, à manifestação pura desta última, que se traduz sempre em boas maneiras e circunspeção. Ele define, em seu *Tratado das Paixões*, a zombaria como “*uma espécie de alegria misturada com ódio, que provém de percebermos algum pequeno mal numa pessoa que pensamos ser merecedora dele*”. E, somada a essa caracterização, Descartes mobiliza um elemento assemelhado à *admiratio* de Fracastoro, assinalando que “[...] *quando isso sobrevém inesperadamente, a surpresa da admiração faz que disparemos a rir*”.<sup>328</sup>

Hobbes, não muito distante de Descartes, entende o riso e a zombaria como efeitos mecânicos de paixões egoístas, comuns a espíritos de “parcos recursos”. Aquele “trejeito” que comumente denominamos como riso, para o autor do *Leviatã*, seria uma espécie de signo de um sentimento de superioridade<sup>329</sup>, sentimento esse que brota quando o indivíduo, provocado pela percepção imprevista das fragilidades alheias, as

<sup>327</sup> Ibidem, parte 2, artigo 125, p. 111.

<sup>328</sup> DESCARTES, *As Paixões da Alma*, 3, art. 178, p. 153. Hobbes, por seu turno, define a admiração como a alegria que se tem pela descoberta de uma novidade, própria apenas ao homem uma vez que fomenta seu desejo pelo conhecimento das causas. Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 53.

<sup>329</sup> “[...] a sensação de superioridade que dispõe as pessoas ao riso pode emergir de duas maneiras. Elas podem conseguir realizar algo que está além das suas expectativas, com o resultado de que irão rir ‘por causa de um ato imprevisto, feito por elas mesmas, que as agrada’. Alternativamente, seu sentimento de superioridade pode provir mais diretamente da sua percepção, em outra pessoa, de alguma fraqueza desprezível ou ‘deformidade’”. SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, p. 60.

compara às suas próprias habilidades. A paixão que o provoca, afirma o contratualista, seria um “entusiasmo súbito” (contrário ao desalento súbito que provoca o choro)<sup>330</sup>. Nota-se que, de acordo com a leitura de Skinner, haveria ainda em Hobbes uma espécie de riso ou escárnio menos particularizado, à medida que nossa percepção se dirija a uma situação que extrapole o âmbito do indivíduo: não rimos apenas ao nos compararmos com determinadas pessoas, desdenhando de suas falhas, mas também de situações que nos pareçam absurdas, em geral<sup>331</sup>. Essa espécie de riso coletivo seria, para Hobbes, menos ofensiva do que aquela dirigida a um indivíduo em particular – ainda que permaneça distante das ideias de virtude e compaixão.

Um forte contraponto à teoria clássica do riso, especialmente à ideia de que o riso seria aliado da virtude, seria a de Rousseau, especialmente em sua consideração sobre os espetáculos do teatro, e dos gêneros da tragédia e da comédia. Segundo o genebrino, ao contrário da tragédia, que desvela a consequência nefasta dos vícios para aqueles que os praticam, a comédia fracassa em sua condenação uma vez que não os apresenta como odiosos, mas apenas como ridículos. Assim, ao zombarmos dos caracteres inferiores retratados, perdemos o medo do reprovável e suas consequências para a vida e passamos a temer apenas sermos vistos como risíveis; fomentamos outros vícios (e não a virtude) na tentativa de evitar o escárnio – como a vaidade, a autoindulgência, dentre outros:

---

<sup>330</sup> HOBBS, *Leviatã*, p. 53. Pensar o riso junto ao seu contraponto (choro) é um lugar-comum na história, ilustrado pelo “riso de Demócrito” e pelo “choro de Heráclito” - caricaturas colocadas em disputa por diversos autores, dentre os quais se destacam os Padre Antônio Vieira (Lisboa, 1608-1697) – que toma partido de Heráclito em seu sermão “As lágrimas de Heráclito” e Girolamo Cattanco com seu sermão “O Riso de Demócrito”, bem como Michel de Montaigne, também mais afeito ao espírito de Demócrito.

<sup>331</sup> Cf. SKINNER, *Hobbes e a Teoria Clássica do Riso*, p. 57. Skinner sugere, logo em seguida, que Hobbes chegou a esboçar a ideia de “autoironia”, comentando em *The Elements of Law* sobre a possibilidade do riso ser provocado por uma consideração do indivíduo a respeito de suas próprias falhas passadas.

Porque os bons não zombam dos maus, mas os esmagam com seu desprezo, e nada é menos prazeroso e risível do que a indignação da virtude. **O ridículo, ao contrário, é a arma predileta do vício.** É com ela que, atacando no fundo do coração o respeito que se deve à virtude, extingue-se o amor por ela sentido.

332

Porém, George Minois entende que as investidas contra a liberdade do humor e sua manifestação através do riso não apenas teriam fracassado, como também promovido adaptações tanto da perspectiva individual quanto coletiva para sua livre expressão. Tais transformações acompanhariam “o desenvolvimento da consciência reflexiva da sociedade”<sup>333</sup>, que estaria atrelada, por sua vez, ao seu desenvolvimento político: se a bufonaria correspondia ao respiro ante ao absolutismo monárquico, as novas camadas insurgentes proclamavam novas expressões. Minois alega que esse movimento ilustra a necessidade de “civilizar” o riso; não deixa de ser, em certa medida, uma releitura de Aristóteles e a necessidade de distinguir entre riso e escárnio – ou, considerando autores que radicalizaram o riso e o ridículo como instrumento crítico (como Shaftesbury), entre a boa e a má zombaria. Minois pondera:

Para o novo poder há uma urgência: colocar cada coisa em seu lugar, depois dos sobressaltos caóticos do período burlesco. O próprio riso precisa entrar nas fileiras, disciplinar-se, apurar-se, moralizar-se; em uma palavra: **civilizar-se**. Como nos jardins, deve existir um riso à francesa, que manterá o regime

---

<sup>332</sup> No original, em excerto mais amplo: “ON peut, il est vrai, donner un appareil plus simple à la Scène, et rapprocher dans la Comédie le ton du Théâtre de celui du monde: mais de cette manière on ne corrige pas, les mœurs, on les peint, et un laid visage ne paroît point laid à celui qui le porte. Que si l’on veut les corrige par leur charge, on quite la vraisemblance et la nature, et le tableau ne fait plus d’effet. La charge ne rend pas les objets haïssables, elle ne les rend que ridicules: et de là résulte un très grand inconvénient, c’est qu’à force de craindre les ridicules, les vices n’effraient plus, et qu’on ne sauroit guérir les premiers sans fomenter les autres. Pourquoi, direz-vous, supposer cette opposition nécessaire? Pourquoi, Monsieur? Parce que les bons ne tournent point les méchants en dérision, mais les écrasent de leur mépris, et que rien n’est moins plaisant et risible que l’indignation de la vertu. Le ridicule, au contraire, est l’arme favorite du vice. C’est par elle qu’attaquant dans le fond des cœurs le respect qu’on doit à la vertu, il éteint enfin l’amour qu’on lui porte”. Cf. ROUSSEAU. **Lettre à Mr. d’Alembert: sur les spectacles**. Ed. Critique par M. Fuchs. Liille; Genève: Librairie Giard; Librairie Droz, 1948. « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » Tradução e grifos nossos.

<sup>333</sup> MINOIS, *História do Riso e do Escárnio*, p. 365.

ridicularizando as faltas, os defeitos, os desvios. Mas pode-se, verdadeiramente, domesticar o riso? Intelectualizado, este, disfarçado de humor ácido, não vai tardar em corroer as bases do poder e da sociedade<sup>334</sup>.

Em que pese não podermos confundir o que se desenrola na corte francesa com o que se passa em terras insulares, podemos sugerir, *grosso modo*, que às mudanças tanto no espírito cortesão (com o declínio moral da aristocracia), quanto da burguesia britânica emergente corresponde a transição gradativa na forma do burlesco<sup>335</sup>, até que este passasse a ser visto como totalmente baixo e grosseiro, *inconveniente*.

A noção de *conveniência*, por sua vez, é cara para Shaftesbury: para ele, a perfeição de uma arte (seja ela a pintura, o teatro, a música, ou mesmo a moral) está diretamente relacionada ao ajuste harmônico e decoroso dos elementos por ela mobilizados, apontando para um único desígnio. A *conveniência* entre as partes expressa, pois, a harmonia do todo e perfaz a beleza da obra. Mas o que o humor teria a ver com isso? “Tudo”, diria Shaftesbury, numa visada que articula, como é sabido, o âmbito da moral ao da estética: a boa medida do humor, ou a manifestação saudável do riso revelam-se em termos estéticos, bem como sua má forma ou expressão:

*Imitação, gesticulação e ação no discurso; diferentes tons de voz; contorções da face; torneios de linguagem inusitados e humorísticos; frases e expressões para agradar os outros, para animar uma estória, reforçar um argumento ou fazer com que se sintam o que se quer que eles sintam. Tudo isso é totalmente errado; é estridente, dissonante, desmedido, fora de tom. O que é veemente, impetuoso, turbulento, só pode ser assim: como tudo o que beira a macaqueice, a bufonaria, a caricatura<sup>336</sup>.*

---

<sup>334</sup> MINOIS, *op. cit.*, p. 403, grifos nossos.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>336</sup> SHAFTESBURY, *Exercícios*, p. 104. Trad. Pimenta.

Contudo, há que se considerar o desenrolar da elaboração shaftesburiana sobre o tema, dos *Exercícios* às *Características*: sem pretender abandonar, justamente, aquilo que caracteriza o riso como uma espécie de inconveniência do espírito, pretende-se trazer à luz justamente a sua função crítica, pois será através dele que toda sorte de impostura e, sobretudo, os dogmas, poderão ser desvelados<sup>337</sup>.

Além disso, em ensaio publicado pelo *The Spectator*, de 1711 – mesmo ano da publicação da primeira edição das *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* de Shaftesbury –, Addison aponta para essa espécie de “reforma” do humor, não muito distante das razões do filósofo. Ao tratar dos escritores do gênero humorístico, afirma haver uma confusão entre os mesmos que os faria crer na ideia de que o riso é promovido como obra de uma imaginação desregrada, povoada por noções extravagantes, como se isso fosse sinal de sagacidade. Confunde-se, pois, a livre manifestação do humor com a completa ausência de limites. Nada mais inconveniente para Addison, para o qual o humor deve sempre se submeter ao crivo da razão, requerendo a direção do melhor juízo na medida de sua entrega à liberdade da criação. Se não, vejamos:

[...] Há uma espécie de natureza que deve ser observada nessa sorte de composições, bem como em todas as outras, e uma certa regularidade no juízo que deve desvendar a sensatez do escritor, ao mesmo tempo que aparece completamente entregue ao capricho: de minha parte, quando leio a alegria delirante de um autor inábil, não posso ser tão bárbaro a ponto de me divertir com isso, mas estou mais apto a ter pena do homem, do que rir de tudo que ele escreve.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> Pimenta, em sua apresentação dos *Exercícios*, (2016, p. 16) defende que tal mudança estaria relacionada à atenuação do estoicismo “doutrinário” de Shaftesbury, presente em seus escritos de juventude. Penso que, além disso, seja possível atribuir a aparente mudança à natureza mesma de ambos os escritos: os *Exercícios* não constituem obra acabada, tampouco foram pensados para leitura do grande público. Ali, elaboram-se os pressupostos que o *gentleman* não traz à cena, justamente porque não seria, tendo em vista a sua finalidade, conveniente.

<sup>338</sup> Cf. ADDISON. *The Spectator*. Vol. 1, n. 35, 1891.

Retornando antes à perspectiva de Minois sobre as transformações do riso, vemos a identificação de Shaftesbury como o responsável pela cunhagem moderna do termo “humor” – naquilo que ele teria de “indefinível”<sup>339</sup>. Talvez porque Shaftesbury tenha despontado, em 1709, após a circulação de *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*, como defensor do caráter benéfico da zombaria, atribuindo ao riso a importante missão de desvelar as imposturas através da ridicularização das opiniões nos círculos sociais. O “teste do ridículo” – expressão que, segundo Alberti (2002), é frequentemente atribuída a Shaftesbury sem, no entanto, que este de fato a tenha cunhado –, só é possível porque pressupõe duas ideias centrais: a de uma ordem natural/social como uma espécie de totalidade perfeitamente ajustada, e a identificação da *beleza*, do *honesto* e da *verdade* com esta ordem (ou seja, a ideia de uma harmonia superior ou de um *cosmos* “estetizado”). O ridículo desmascara a impostura porque aponta, justamente, para aquilo que é dissonante e grotesco nesse cenário, com precisão, dirá Shaftesbury, matemática.

Embora Hume não tenha dedicado, por sua vez, ao humor ou ao riso nenhum ensaio ou investigação particular, há um aspecto positivo – a despeito da tradição que o condena ao populacho – perpassando toda sua obra: o filósofo capaz de alternar ou moderar suas disposições especulativas com os prazeres dos *hobbies* e convívio social pode encontrar ou recuperar uma boa disposição capaz de remediar a angústia cética ou mau humor resultantes do excesso de trabalho intelectual.

De certa maneira, e não sem diferenças significativas de pressupostos, a ampla defesa do humor promovida no alvorecer das Luzes por Shaftesbury deixa para o escocês um meio ou pista de como manter os tratados metafísicos longe da fogueira do

---

<sup>339</sup> MINOIS, *História do Riso e do Escárnio*, p. 423.

ceticismo exacerbado: se Hume mantém ressalvas em relação ao alcance do entendimento humano a certas verdades, no que diz respeito às *matters of fact* faz-se necessário fomentar convicções capazes de colocar os negócios no rumo certo. Para tanto, pois, será preciso cultivar uma disposição bem-humorada. É nesse sentido que Hume ensaia, na personificação do *cético*, a ideia de certa moderação. Qual seja:

Numa palavra, a vida humana é mais regida pelo acaso que pela razão; ela deve ser encarada mais como um passatempo enfadonho que como uma ocupação séria; e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios gerais. Devemos nos empenhar nela com paixão e ansiedade? Não vale a pena tanta preocupação. Devemos ser indiferentes a tudo que acontece? **Perdemos todo o prazer do jogo por nossa fleuma e desinteresse.** Enquanto especulamos a respeito da vida, a vida já passou; e a morte, embora *talvez* eles a recebam de forma diferente, ainda assim trata igualmente os tolos e os filósofos. Reduzir a vida a uma regra e a um método exato é uma ocupação geralmente dolorosa e frequentemente inútil: e não é esta mais uma prova de que superestimamos o prêmio pelo qual lutamos?<sup>340</sup>

Ademais, malgrado o apreço nutrido por Hume em relação aos elegantes escritos do lorde inglês<sup>341</sup>, salta aos olhos uma diferença pontual entre os dois autores: enquanto Shaftesbury busca nos modelos antigos<sup>342</sup> o exemplar mais bem acabado de uma postura bem-humorada que precisa ser, de algum modo, cultivada, Hume mantém o olhar em seu tempo e relativiza a suposta supremacia da antiguidade, afirmando, no ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*, a impossibilidade de qualquer

---

<sup>340</sup> HUME, *The Sceptic*, ES XVIII, p. 180. Trad. Trigo.

<sup>341</sup> Cf. HUME, *EPM*, I, I, § 134.

<sup>342</sup> O grande modelo é o caráter socrático, tal qual retratado por Xenofonte. Um traço marcante seria, justamente, a postura firme e ao mesmo tempo bem-humorada de Sócrates, diante da crítica e quando de sua presença nas Sátiras que pretendiam ridicularizá-lo. Contudo, a alusão de Shaftesbury aos antigos não deve ser confundida com nenhuma espécie de saudosismo despropositado. Por sinal, em seus *Exercícios* ele reflete: “Sempre que a fantasia estiver às voltas com os antigos e com a ideia de reviver algo do gênero, lembra que essas coisas já chegaram ao seu fim: o dia acabou: só resta o crepúsculo. Algo mais poderá surgir em épocas posteriores: **mas haverá de ser novo, a partir de novas sementes.**” SHAFTESBURY, *Ask*, p. 79, grifos nossos. Trad. Pimenta.

vantagem que não carregue, consigo, seus próprios desafios. Nesse sentido, e a exemplo da polidez dos modernos, que “*naturalmente tão ornamentada, frequentemente se transforma em afetação e peraltice, hipocrisia e falsidade, assim a simplicidade dos antigos degenera frequentemente em rudeza e abuso, aviltamento e obscenidade*”.

Shaftesbury figuraria aqui, facilmente, como uma espécie de “interlocutor póstumo”, defendendo a simplicidade como característica dos antigos frente aos hábitos afetados de seus contemporâneos, instaurando um abismo entre duas condutas de época. Mas em que consistiria essa simplicidade? A resposta requer a compreensão prévia de que, para o britânico, existiriam várias “ordens de simplicidade”, cujos princípios seriam entre si análogos: a ordem das belezas naturais, por exemplo, bem como a ordem das artes e a própria ordem social. Estas “ordens” operam segundo princípios de *proporção* e *exatidão*; na ausência destes a simplicidade é comprometida pela necessidade de “ornamentos adicionais”<sup>343</sup>, mobilizados na tentativa de suprir a ausência dos princípios ordenadores. A perfeição, pois, nas artes é alcançada quando estes princípios dispensam ornamentos adicionais. Além disso, deve-se observar a existência de uma hierarquia<sup>344</sup> entre as diversas ordens, sendo que a “infinitamente mais bela e mais importante” é, justamente, a ordem humana, na qual pode-se observar a *perfeição do homem*. Nesse sentido, afirma Shaftesbury:

Quando quer que apareça algo que por sua beleza e simplicidade é encantador para a vista; uma coisa ordinária, como um vaso ou uma urna; uma espada ou outro armamento; uma roupa ou um vestido; lembra-te sempre do que na vida

---

<sup>343</sup> SHAFTESBURY, Ask., p. 101. Trad. Pimenta.

<sup>344</sup> De acordo com Llorens, Shaftesbury adota a “doutrina da cadeia do ser”, formulada inicialmente por Platão e Aristóteles, descrita em *Moralistas* “*como uma estrutura de dimensões infinitas, organizada seguindo um princípio racional que estabelecia uma ordem de prioridades entre os diferentes seres, com o objetivo de manter ou promover o equilíbrio, a vida e a perfeição do sistema (...) Seguindo os princípios de continuidade e graduação, as diferentes espécies estavam ordenadas hierarquicamente, sem nada interromper sua disposição progressiva em conjuntos cada vez mais perfeitos, formando um todo onde nada faltava nem sobrava.*” Cf. LLORENS, Núria. *Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury*, p. 361.

se assemelha a isso; e que simplicidade na vida envolve não apenas desígnio único, o que exclui hipocrisia, falsidade, // sutileza, como se estende a postura e comportamento, a continência, voz e gesticulação. O que são as formalidades e maneiras que passam por boa educação? Os sorrisos falsos, as reverências, os tons de voz, os trejeitos de obséquio, de afago, de engraçamento? O que são essas coisas, senão bordados, tinturas, coloridos, adereços?<sup>345</sup>

Mas isso significa, então, que Shaftesbury condena o caráter artificial das boas maneiras? Longe disso: nossos costumes e a vida em comum requerem determinadas formalidades; o ponto é não tomar a cena como a regra. A postura bem-humorada inspirada nos antigos (sobretudo no estoicismo imperial, que dá o tom de seus escritos privados), envolve um decoro relacionado às noções de *simplicidade* e *conveniência*, noções que por sua vez expressam a articulação operada pelo autor entre os domínios da ética, do conhecimento e da estética e permitem uma espécie de harmonia entre particular e universal.

Isso porque, conforme salienta Núria Llorens<sup>346</sup>, o conceito de *simplicidade* shaftesburiano, em especial, pode ser entendido em três dimensões: *ética*, *gnosiológica* e *estética*. Um dos alicerces remonta à física estoica, que solucionaria o aparente impasse entre a ideia de simplicidade e a infinita diversidade do mundo natural a partir do conceito de *logos*, ou de uma *razão universal*. Llorens explica que a expressão sensível desse princípio inteligente é *variada*, *complexa* e *mutável*, mas que o princípio, ele mesmo, deve ser entendido como uma *unidade simples* (que tudo rege). A disposição ou capacidade de reconhecer e discernir adequadamente esse princípio (perfazendo um conjunto de virtudes cívicas) é própria à espécie racional, cuja racionalidade deve ser entendida como uma manifestação sensível do *logos* da

---

<sup>345</sup> SHAFTESBURY, Ask., p. 102. Grifos nossos. Trad. Pimenta.

<sup>346</sup> LLORENS, Núria. *Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury*, p. 361.

Natureza. Para Llorens, Shaftesbury acompanharia, no ponto, as doutrinas estoicas segundo as quais a prática virtuosa traduziria uma franca concordância entre a prática do indivíduo e a razão universal, contendo em si mesma, portanto, sua própria recompensa. E, para além disso, a promoção das virtudes públicas seria tarefa de artistas e poetas (não por acaso, o *Solilóquio* era um conselho que se dirigia a *autores em geral*). Llorens afirma<sup>347</sup>:

De acordo com a teoria clássica da pintura, ele [Shaftesbury] considerava que o gênero mais adequado para exercer um efeito educativo ou moralizante no espectador era a pintura histórica, e o estilo apropriado era o simples e austero. Assim, ao representar “o labirinto dos sentimentos, a graça das ações, a inclinação dos caracteres, as proporções e figuras da mente humana” - a “magia moral” à qual poetas e pintores deveriam se dedicar - a simplicidade era a norma. Do seu ponto de vista, os valores morais elevados eram incompatíveis com o estilo ornamentado, com a afetação, a “teatralidade” e a falta de equilíbrio característicos da “pintura religiosa do século XVII e da arte francesa em geral”, com a brilhante exceção de Poussin. Em contraste, o modelo grego era o exemplo por excelência de naturalidade, simplicidade e beleza.

Hume, por sua vez, dispensa não apenas o aparato estoico movido por Shaftesbury, como a ideia de que seja preciso apenas “concentrar-se em si mesmo” para tornar-se virtuoso, e regular as paixões (proposta dos *Exercícios* e do *Solilóquio*), dispensando as inclinações aos prazeres sociais<sup>348</sup>. Antes disso, ele vê na vida ordinária, na companhia prazenteira e nos *hobbies* uma maneira de *distrair-se de si mesmo* que tempera aquela disposição melancólica promovida pelo excesso de diligência. Tal contraponto merece especial atenção: enquanto Shaftesbury entende que o aprimoramento da mente particular requer um afastamento, ainda que temporário, do

---

<sup>347</sup> LLORENS. *op. cit.*, p. 360.

<sup>348</sup> Não que Shaftesbury sugira que a concentração dispensa os prazeres sociais, ao contrário: a formação do caráter busca devolver o homem à cena social. O que ocorre é uma suspensão temporária do trânsito mundano.

burburinho social para que o caráter possa concentrar-se em si e não perder de vista sua finalidade (que é social), Hume entende que é preciso *distrair-se de si* para conciliar as várias disposições que lhes são naturais (ainda que, noutro momento, a atenção voltada apenas às próprias elucubrações seja favorável à tarefa filosófica). Além disso, o comércio entre os homens não é, de forma alguma, prejudicial ao refinamento das qualidades individuais: ao contrário, promove e coopera com os mais nobres sentimentos humanitários, estendendo-os para além de seu alcance original.

É o que se constata na célebre a passagem do *Tratado* que conclui o primeiro livro, onde Hume é tomado por um *humor irritadiço* e se vê na iminência de abandonar toda e qualquer especulação filosófica. Ao confessar seus sentimentos *melancólicos* e *indolentes*, podemos perceber que a indisposição do filósofo para certas matérias não é apenas fruto da constatação das limitações do entendimento humano, mas igualmente de um natural cansaço por tantas horas dedicadas às especulações mais intrincadas de sua obra. Seria algo até mesmo simplório: o filósofo janta, joga uma partida de gamão, conversa alegremente com os amigos, mas esse entremeio não basta para resgatar o interesse ou prazer pelo trabalho. Somente com o passar do tempo, quando as distrações já não o *agradam*, é que Hume volta sua *atenção inteiramente* para si, e vê naturalmente brotar a curiosidade sobre certos assuntos. Se o ceticismo permanece – como recomenda, de certo modo, o próprio filósofo nas matérias do entendimento –, ele é ao menos amenizado e o *prazer aparece na fundação de sua filosofia*: é um sentimento e não a razão que coloca o homem, novamente, no rumo da investigação filosófica.

Assim, no momento em que, cansado de diversões e de companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se *inclina* naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. Não posso

deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. Preocupo-me com a condição do mundo erudito, envolto em uma ignorância tão deplorável acerca de todos esses pontos. Sinto crescer em mim a ambição de contribuir para a instrução da humanidade, e de conquistar um nome por minhas invenções e descobertas. Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, dedicando-me a qualquer outra tarefa ou divertimento, sinto que perderia no âmbito do prazer; e esta é a origem de minha filosofia.<sup>349</sup>

Não há, portanto, um *esforço* ou *constrangimento* necessários ao alcance da moderação; esta surge mediante a conciliação e rearranjo das distintas disposições humanas sem o recurso a qualquer violência, tampouco ao aniquilamento de qualquer inclinação. Se é preciso intervir nesse fluxo ordinário, é apenas quando uma inclinação sobressai às demais, de modo a paralisar toda e qualquer fruição: contudo, não parece haver para Hume um método interior para o controle e direção das paixões, capaz de manter os homens com uma *única e mesma vontade*, semelhante ao sugerido por Shaftesbury, na figura do solilóquio. A descrença humiana em algo do gênero leva em conta não apenas o caráter inativo da razão<sup>350</sup>, como também a diversidade de temperamentos que podem ser moderados nos seus excessos pelo concurso de outras paixões. Sublinhe-se, ademais, que enquanto para alguns a curiosidade sobre questões especulativas nunca se impõe a ponto de fazê-los sentir algum prazer com esse tipo de investigação, para outros é o que ajuda a temperar a preguiça e indolência que possam surgir, naturalmente, no caminho de suas pesquisas.

---

<sup>349</sup> HUME, *THN*, I, IV, VII, § 12. Trad. Danowski.

<sup>350</sup> HUME, *THN*, III, I, I, § 7.

Isso significa, portanto, que Hume não encontra nenhum remédio seguro contra o mau humor e que bastaria ao homem “seguir a natureza” para reencontrar uma boa disposição, prevenindo-se contra a ignorância (que encontra terreno fértil em meio a tantas oscilações)? Longe disso: se o filósofo considera que a vida ordinária tem mais a contribuir com a filosofia que esta última com o senso comum<sup>351</sup>, isso não quer dizer que escapa ao seu alcance (da atividade filosófica) a correção dos juízos e o combate à ignorância<sup>352</sup>. A questão toda é como se dá essa correção: para Shaftesbury, ela pressupõe, necessariamente, um processo de autorregulação do juízo ancorado em dois palcos: o *interno*, pela prática do solilóquio, e o *externo*, no livre comércio das opiniões<sup>353</sup>, que fomentam o aprimoramento razão. Para Hume, contudo, será preciso algo a mais, algo para além de uma educação do *self* que possa garantir o controle dos males sociais fundados na obscuridade.

E aqui cabe um breve parêntese. Grosso modo, o *self* ou o si-mesmo, para Shaftesbury, é pensado a partir de um processo ininterrupto de formação do caráter que pressupõe, por sua vez, um *continuum* entre ordem geral e particular (ou entre a mente e o mundo, tal qual pensada pelo estoicismo), enquanto para Hume encontramos um “sujeito” que é cunhado no tempo mesmo de constituição da própria experiência, avesso a quaisquer tipos de determinações *a priori*. Para ambos, vale o alerta: pensar a relação de algo como uma “subjetividade”, a partir da crítica contemporânea à filosofia da representação (como se Hume fosse semelhante a Locke, ou em Shaftesbury já

---

<sup>351</sup> HUME, *THN*, I, IV, VII, § 14.

<sup>352</sup> Cf. HUME, *EHU*, I, § 12, pp. 91-92.

<sup>353</sup> Cf. SHAFTESBURY, *SC*, §§ 64-65, p. 42: “And thus in other respects *Wit* will mend upon our hands, and *Humour* will refine it-self; if we take care not to tamper with it, and bring it under Constraint, by severe Usage and rigorous Prescriptions. All Politeness is owing to Liberty. We polish one another, and rub off our Corners and rough Sides by a sort of *amicable Collision*. To restrain this, is inevitably to bring a Rust upon Mens Understandings. ’Tis a destroying of Civility, Good Breeding, and even Charity it-self, under pretence of maintaining it”. Grifos do autor.

estivesse presente um sujeito apartado do mundo, ou ainda como se este pensasse o *self* de modo análogo a Hutcheson), em nada contribui para a compreensão mesma de como ambos abordaram a questão da identidade pessoal<sup>354</sup>.

Retomando, cabe pontuar que no lugar de uma *vontade única e sempre a mesma* inspirada pelo estoicismo imperial de Epiteto e Marco Aurélio (e que exprime, diga-se de passagem, o riso em sua justa medida, segundo Shaftesbury em seus *Exercícios privados*), a moderação do humor buscada por Hume passa longe de qualquer espécie de “imperturbabilidade da alma” e é aquela que resulta numa capacidade de conciliação das diversas inclinações humanas, o resultado prático da reconciliação entre a filosofia e o senso comum, ou a moderação própria àquela “espécie mista de vida” para a qual a natureza nos exorta: e isso traduz a máxima célebre de sua filosofia: *sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem*<sup>355</sup>. Nesse sentido, argumenta Suzuki:

**Aplicação e bom humor.** Esses dois conceitos sintetizam bem a novidade da filosofia humiana em relação aos modelos antigos: diante da impossibilidade de atingir a tranquilidade do sábio, a mente deve ser entretida em aplicações moderadas; e, em vez de uma serenidade da alma inalcançável, o que se deve buscar é o bom humor. O ideal do sábio estoico é inatingível, já que não se pode pautar a conduta inteiramente pela razão, e o máximo de sabedoria consistirá em trocar paixões violentas por paixões amenas ou calmas – que, ainda assim, seguirão sendo paixões.<sup>356</sup>

De certa maneira, essa aplicação e bom humor, como propostos por Hume, mesmo mobilizados de modo distinto ao pensado por seu antecessor, aparecem como

---

<sup>354</sup> Sobre a questão da identidade pessoal, resguardadas as diferenças entre os autores, mas como ênfase à crítica em comum ao modo de se pensar a identidade como uma espécie de continuidade (Locke), reafirmando seu caráter dinâmico e circunstanciado, vale conferir a abordagem de WINKLER, Kenneth P. “All Is Revolution in Us”: Personal Identity in Shaftesbury and Hume. *Hume Studies*, v. 26, n. 1, April 2000, pp. 3-40.

<sup>355</sup> HUME, *EHU*, I, § 6, p. 90.

<sup>356</sup> SUZUKI, *A Forma e o Sentimento do Mundo*, p. 73. Grifos meus.

uma resposta tardia à tarefa anunciada já no frontispício dos *Moralistas: trazer a filosofia de volta ao palco do mundo*<sup>357</sup>, livrando-a dos grilhões da ignorância e da superstição. Para Shaftesbury, tamanha era a má-fama da pobre filosofia, que trazê-la à baila nas conversas cotidianas, entre cavalheiros e “homens de negócios”, denotava, praticamente, uma falta de cortesia e boa educação<sup>358</sup>. A tarefa anunciada na rapsódia filosófica *Os Moralistas* aponta, justamente, para uma necessária mudança deste cenário, restituindo à filosofia seu lugar no mundo. Shaftesbury e Hume, ademais, podem discordar quanto ao meio de se educar os afetos (ou moderar as disposições), mas concordam num ponto básico: que o temperamento dos homens oscila de acordo com a influência das paixões sobre a imaginação. E é justamente por esse motivo que ambos buscam, resguardadas as diferenças de percurso, na atividade filosófica *bem-humorada* as melhores armas contra os efeitos mais nefastos dessas oscilações: o engendramento da superstição, do fanatismo, da ignorância que escraviza os homens e atrofia suas melhores capacidades.

Para compreender a articulação entre superstição e fanatismo, cabe mencionar brevemente uma importante distinção, em Shaftesbury, entre bom e “mau entusiasmo”. Este último (o “mau entusiasmo”) é tratado pelo autor como uma enfermidade da mesma ordem do fanatismo e da superstição, ocasionado pelo excesso de zelo e mau humor com o qual a religião, sobretudo, (mas também a moral e a política) tem seus assuntos tratados. A máxima<sup>359</sup> citada por Hume no início do ensaio *Of Superstition and Enthusiasm* relembra, de certo modo, essa distinção proposta por

---

<sup>357</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Mor.*, p. 103. Para uma relevante análise dos frontispícios na obra de Shaftesbury, cf. PAKNADEL, F. Shaftesbury's Illustrations of Characteristics. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 37, pp. 290-312, 1974.

<sup>358</sup> Cf. NASCIMENTO, *Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno* (2006), pp. 115-116.

<sup>359</sup> “A corrupção das melhores coisas produz as piores”. Cf. HUME, *Of Superstition and Enthusiasm*, *ES*. X, p. 73.

Shaftesbury entre o bom entusiasmo e aquele “*enthusiasm of second hand*”<sup>360</sup>. Operando essa distinção, Hume sugere que a verdadeira religião, quando corrompida, origina tanto a superstição quanto o entusiasmo como espécies de falsas religiões, entre si distintas e de natureza contrária. Isso a que Hume chama de verdadeira religião, para Shaftesbury, seria inspirada pelo bom entusiasmo (um senso refletido superior), muito embora o mesmo afeto, desregrado, possa dar origem também ao fanatismo. Hume, por seu turno, afirma nos *Ensaaios*<sup>361</sup>:

A superstição (...) insinua-se de uma forma gradual e imperceptível; torna os homens mansos e submissos: o magistrado a aceita facilmente, já que ela parece inofensiva para o povo: até que, por fim, o padre, ao ver sua autoridade firmemente estabelecida, transforma-se num tirano perturbador da sociedade humana, por meio de intermináveis discussões, perseguições e guerras religiosas.

Em Hume, portanto, superstição e entusiasmo são duas formas distintas de uma espécie de falsa religião, e cada uma dessas formas, à sua maneira, mostra-se nociva, afetando tanto a sociedade civil quanto os governos na medida em que comunicam afetos perturbadores. Embora de natureza diversa, ambas possuem dois aspectos comuns naquilo que as origina: estão fundadas, dentre outras causas concomitantes, na *ignorância*. Enquanto a superstição deriva de uma má disposição do espírito, fruto da melancolia e de circunstâncias desfavoráveis ao bom ânimo, sendo, portanto, uma *paixão triste*, o entusiasmo é uma *paixão violenta*, fruto do excesso de boa fortuna do qual derivam tanto a presunção quanto a exaltação, e própria a temperamentos fortes. Enquanto a primeira mostra-se favorável ao poder clerical e inimiga da liberdade civil, o entusiasmo, pela sua força originária, engendra religiões

---

<sup>360</sup> Cf. SHAFTESBURY, *Ent.*, V, § 43, p. 27.

<sup>361</sup> HUME, *Of Superstition and Enthusiasm*, ES. X, p. 78.

e seitas mais violentas, mas logo se abranda. Contudo, por ser o entusiasmo fruto de uma *imaginação cálida*, costuma ser acompanhado, conforme afirma o filósofo, por um *espírito de liberdade*. Ora, se o entusiasmo é, de certo modo, *amigo das liberdades civis* e a superstição inimiga destas, ambos devem ser tratados ou prevenidos da mesma maneira<sup>362</sup>? Para Hume, apenas a *razão sã* e a *filosofia* seriam capazes de conter o entusiasmo em sua forma excessiva. Esse é um dos elementos da nossa resposta, cujo esboço já se via no anúncio do projeto da *Investigação*<sup>363</sup>, o qual vale relembrar:

Dar-nos-emos por felizes se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e absurdidade.

Amiúde, na literatura secundária, lança-se mão desta passagem para enfatizar o abandono da metafísica tradicional; contudo, a ideia aqui é iluminar antes a finalidade do que o método: o combate à superstição e à ignorância almejado pelo filósofo, para a promoção da saúde do corpo social. No contraponto de Shaftesbury e Hume sobre o mesmo projeto veremos que o primeiro se ancora para tal empreitada na liberdade do humor (e do engenho) que pressupõe, por sua vez, a necessidade de uma reforma interior, enquanto o escocês confere, além disso, à *autoridade* – sobretudo a autoridade *institucionalizada* – a tarefa de assegurar os meios através dos quais a moderação possa vigorar e contribuir para a estabilidade do corpo social, sobretudo no

---

<sup>362</sup> Hume cita, dentre outros, o exemplo dos *camisards*. Era em resposta à chegada dos refugiados calvinistas à Inglaterra (e pelas diferenças de tratamento aos mesmos propostas por membros dos partidos *Whig* e *Tory*) que Shaftesbury havia publicado sua *Carta sobre o Entusiasmo*, defendendo a tese de que promover o clima persecutório apenas realimentava o fanatismo no lugar de combatê-lo com alguma efetividade.

<sup>363</sup> HUME, *EHU*, I, § 17, p. 95. Trad. Marques.

tocante ao exercício da política e da vida pública. Para combater as superstições, o fanatismo político e demais excessos que engendram toda sorte de desordens é preciso fortalecer as instituições, o *sensu de obediência* sem que isso implique, contudo, em repressão ou negação dos afetos sociais.

Ora, se a ênfase agora recai sobre as instituições, é justo questionar: em que medida, para Hume, a educação (ou moderação) dos afetos (ou paixões) pode colaborar com a lapidação das instituições humanas? Como fomentar um “sensu de dever” sem perder de vista a justa medida entre este a liberdade? O que me parece bastante evidente, por ora, após a tentativa de enfrentar essas questões em ambos os autores, é ser possível supor a passagem de uma arte de governar (para a qual a excelência é garantida, sobretudo, pela formação do caráter do governante e dos agentes públicos) para uma ciência do governo (que requer a construção de *regras gerais*, mas cujos princípios são extraídos da experiência). Para Shaftesbury, certa proficiência na arte do “governo de si mesmo”, por assim dizer, é requisito para a entrada nos *public affairs*; enquanto para Hume, por outro lado, o que garante a estabilidade e eficiência dos governos extrapola as características individuais: trata-se do resultado da estabilidade dos governos e suas instituições, garantindo o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas.

Nada obstante, é interessante notar como Shaftesbury relaciona o exercício da liberdade ao refinamento do juízo; como a arte de governar a si mesmo (que é o exercício da autonomia por excelência) engendra outros necessários aprendizados e não dispensa o plano político-institucional como garantidor de um ambiente onde as liberdades podem ser exercidas e aprimoradas. Ainda que a “passagem” da ordem social para o âmbito das convenções pareça mais espontânea que aquela vista em Hume, não diminui a relevância da atuação institucional para o aprimoramento dos

caracteres em geral. É justamente nesse sentido que se deve compreender a atuação de Shaftesbury enquanto parlamentar *Whig*:

E não há nada melhor para aprimorar as artes liberais, nada que lhes seja tão natural e congenial quanto a liberdade reinante e o nobre espírito do povo que, a partir do hábito de deliberar acerca daquilo que mais lhe importa, se torna livre para julgar outros tópicos e aprende a exhibir os caracteres, de homens bem como de maneiras, nas produções e obras das artes e ciências. Tudo isso, Milorde, **nós devemos à excelência de nossa constituição nacional, à monarquia legislativa que nos é tão conveniente, que agrega um povo impetuoso, que, apesar da distância, governa a si mesmo e se reúne sob uma mesma coroa numa vasta metrópole**, cujo crescimento excessivo, por censurável que seja, é uma das causas de perfeição de artes e artesanatos de toda espécie.<sup>364</sup>

O nexos estabelecido entre o bom ajuste da dinâmica social e o cultivo dos caracteres particulares para o bom arranjo institucional – e, conseqüentemente, o retorno à sociedade na forma de garantias civis – é que não parece estar dado de saída, em Hume, sendo mais complexo o modo como o autor articula os âmbitos da sociedade e de suas instituições. Isso se deve, em parte, justamente ao modo caótico e desordenado com o qual as paixões se chocam e comunicam na vida comum, e se fazem refletir nas próprias convenções humanas.

#### 4.3 UM DESIDERATO REPUBLICANO

Do alvorecer das Luzes ao que se convencionou denominar por “Iluminismo tardio” encontramos, ainda, o desenvolvimento de ideais da tradição republicana em dois planos que se interpenetram: i) o da sociedade civil, e suas tentativas de gestar e

---

<sup>364</sup> SHAFTESBURY. *Carta sobre a Arte ou, ciência do Desenho*, p. 181. Trad. Pimenta. Grifos meus.

conferir capilaridade a certos valores comuns; e ii) das instituições político-jurídicas, cujas regras gerais encontram sua gênese, justamente, no processo de formação daquela linguagem de valores (moral) formada no embate e na comunicação dos afetos no palco mundano. Tomando a noção de liberdade (*freedom*) como condição da vida pública ou como resultado (*liberty*) do refinamento da ordem institucional, o fato é que a emancipação humana avança ou retrocede de acordo com a dinâmica afetiva: quando civilizada (pelos labores da crítica ou pelo comando institucional), aponta para o bem comum; quando tomada pelo fanatismo e superstição degenera nas mais diversas aberrações.

Todavia, essas aberrações não se explicam, como vimos, apenas pelo *modus* dos afetos auto interessados – e aqui seria possível, inusitadamente, reunir Mandeville, Hume e Shaftesbury em uníssono: *em si mesmas*, as paixões voltadas ao indivíduo são essenciais ao desenvolvimento da própria humanidade e não contrariam, *a priori*, uma finalidade ou bem comum. Nesse sentido, já no ocaso do Iluminismo e do outro lado do Mancha<sup>365</sup>, Sade ensaiava uma acurada crítica às instituições políticas de seu tempo, logo após a queda da Bastilha<sup>366</sup>, na medida de seu notório fracasso em possibilitar o exercício amplo da cidadania e a conseqüente fruição plena (e material) dos valores da igualdade e da liberdade. Em certa medida, a crítica do marquês não é muito distinta daquela que encontra eco na contemporaneidade: o molde no qual o liberalismo forjou seu ideal de *liberté et égalité* seria falho porquanto a cidadania republicana requereria

---

<sup>365</sup> Para me apropriar da expressão de Julian Barnes (no romance *Do Outro Lado da Mancha*) e Vinicius Berlendis de Figueiredo, em suas comunicações. Sobre o último, vale o olhar sobre a mão francesa em temas afeitos à presente pesquisa em *A Paixão da Igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, publicada recentemente (2021) pela editora Relicário.

<sup>366</sup> Cf. SADE, *Français, Encore un effort si vous voulez être républicains* In **Oeuvres**, vol. III, Paris: Éditions Gallimard, 1998, pp. 110-153.

o gozo amplo – democrático? – de direitos sociais disponíveis, à época, apenas a uma certa aristocracia decadente.

Contudo, o palco montado por Sade é totalmente outro daquele dos sentimentalistas britânicos: discorrendo sobre a República no lusco-fusco da alcova, onde as ditas perversidades da sociedade são encenadas em práticas pedagógicas de libertinagem, Sade condiciona a fruição plena do prazer – pelo *Outro* – ao exercício da lei: “*Vamos colocar um pouco de ordem nessas orgias, por favor, é necessário mesmo em meio ao delírio e à infâmia*”<sup>367</sup>, impõe Madame de Saint-Ange. Seria Sade uma versão verborrágica, à francesa, de Mandeville? Mais: como entender essa liberdade, pressuposta da prática alcoviteira, que se submete ao regramento e ao domínio de certo algoz? Estaria Sade a substituir o regramento do Estado pelo *imperium* do indivíduo liberto dos grilhões das superstições e de certa moral “anti-natural”?

Ora, o passo não dado pela tradição sentimentalista – à exceção modesta de Hume, talvez – é aquele que impõe não apenas a subversão da ideia de Divindade (pelo argumento do desígnio), mas a sua completa negação – exatamente a proposta sadiana em *Franceses, mais um esforço se quiserdes ser republicanos*. O máximo que se admitiria, no sistema sadiano, seria a religiosidade pagã capaz de entreter e conter o ímpeto popular<sup>368</sup>, uma espécie de *distração*, portanto, aceitável.

Ademais, para romper em definitivo com a proposta britânica bem comportada – à qual Kant se servirá a contento e declaradamente – Sade retoma a mais crua antropologia do indivíduo auto interessado, para o qual a moral não passa de um artifício limitador das potencialidades naturais: o bom selvagem sadiano, embora

---

<sup>367</sup> SADE, *La Philosophie dans le Boudoir*, op. cit, p. 56.

<sup>368</sup> Cf. SADE, *Français, Encore un effort si vous voulez être républicains* In **Oeuvres**, vol. III, Paris: Éditions Gallimard, 1998, pp. 115-116.

amoral como o rousseuista<sup>369</sup>, comporta-se de maneira bastante distinta; sua ferocidade não encontra o tempero da piedade, de modo que a satisfação do menor dos prazeres, a despeito de eventual dor alheia, não se coloca como um problema real. É, de certo modo, o retorno à querela entre Hobbes e Shaftesbury (bem privado *versus* bem comum), com a radicalização da posição hobbesiana, segundo ecoa o diálogo entre Eugénie e Dolmancé, em *A Filosofia na Alcova*<sup>370</sup>. Cito, por derradeiro, a título de ilustração:

EUGÉNIE - Mas se a ação prejudicasse uma maioria de indivíduos, e nos proporcionasse apenas uma leve dose de prazer, não seria horrível se entregar a ela?

DOLMANCÉ - De modo nenhum. Não se pode comparar o que os outros sentem ao que nós sentimos. A mais forte dose de dor nos outros deve ser absolutamente nula para nós, ao passo que a mais leve cócega de prazer que sentimos nos toca. Logo, devemos, a qualquer preço, preferir esta leve cócega que nos deleita à imensa soma das desgraças alheias que não poderia nos atingir. Mas, se, pelo contrário, ocorrer que a singularidade de nossos órgãos, uma construção bizarra, nos torne agradável as dores do próximo, como aliás costuma acontecer, quem então duvidará que devamos incontestavelmente preferir essa dor alheia, que nos diverte, à ausência de uma dor que seria uma privação para nós? **A fonte de todos os nossos erros em moral vem da admissão ridícula desse fio de fraternidade inventado pelos cristãos em seu século de infortúnio e de angústia.** Obrigados a mendigar a piedade dos outros, não foi inábil estabelecer que todos eram irmãos. Como negar socorro após uma tal hipótese? Mas é impossível admitir essa doutrina. **Não nascemos todos isolados? Digo mais: todos inimigos uns dos outros, num estado de guerra perpétuo e recíproco?** Ora, pergunto-vos se isto aconteceria na suposição de que as virtudes exigidas por esse pretense fio de fraternidade realmente existissem na natureza. **Se sua voz as inspirassem aos homens, eles as conheceriam desde o nascimento; então a piedade, a beneficência, a humanidade seriam virtudes naturais, das quais seria impossível defender-se, e que tornariam este estado primitivo do homem selvagem totalmente contrário ao que vemos dele.**

---

<sup>369</sup> Como sabido, no estado de natureza o homem não é bom nem mau – características que lhe são acrescentadas pelo estado civil, a despeito da caricatura da proposta de Rousseau.

<sup>370</sup> Trad. Contador Borges.

Temos, no diálogo, duas teses em destaque: 1) sobre o limite material da capacidade de simpatizar (como um “sentir com” o *outro* algo que me é extrínseco, estranho, alheio); e 2) os sentimentos não se comunicam: somos indivíduos atomizados, isolados e em franco confronto, de modo que a benevolência natural seria uma quimera, ou melhor, uma invenção cristã.

Hume, como vimos, evita a conclusão sadiana admitindo, quanto ao primeiro ponto, uma comunicabilidade natural dos afetos, bem como graus no espectro da simpatia: embora não seja contrário à razão, *a priori*, preferir a desgraça universal a uma arranhadura em meu dedo (já que a benevolência é sempre uma consideração pelo bem alheio *de uma perspectiva particular*); seria um equívoco grosseiro supor que o primeiro cenário seria totalmente indiferente ao indivíduo/espectador das ações e caracteres. Portanto, quanto ao segundo ponto, a saída humiana é pensar esses “indivíduos” não como instâncias atomizadas, mas como agentes/espectadores “parcializados”.

Nesse sentido, é necessário fomentar, ampliar e refinar os sentimentos humanitários – que não deixam de ser refletidos a partir de posições circunstanciadas –, e que encontram, não obstante a posição de confronto natural, um aporte na natureza (ou seja, a capacidade de comunicação afetiva). E, para tanto, *as linguagens poética, histórica, política e institucional dialogam* no sentido de proporcionar esse ambiente no qual o afeto se estenda para além de seu alcance originário (regra geral que se traduzirá em uma universalidade). Ao fim, o espectador (das ações e caracteres) pode perceber um acréscimo real em seu prazer pelo alargamento da simpatia – o que equivale dizer que se torna, portanto, *civilizado* (ou então, brutalizado, na hipótese de prevalecer o espírito faccioso, os preconceitos e a intolerância).

Assim, a oposição entre natureza e civilização, retomada por Sade (querela que se arrasta até a contemporaneidade, agravada pelo império da técnica e da representação), faria pouco ou nenhum sentido para Hume – como já não fazia para Shaftesbury, dada aquela espécie de cosmovisão moderna, desenvolvida a partir de uma leitura peculiar do estoicismo imperial. Entretanto, quando se lança luz à atuação política de Shaftesbury, é possível afirmar que muito embora a defesa de uma espécie de autorregulação social dos afetos pelo comércio das opiniões na vida pública esteja presente em seus ensaios – sobretudo em *Sensus Communis* e *Solilóquio*, a defesa da tolerância e das liberdades civis frente aos arroubos facciosos e supersticiosos passava, em paralelo, pela mediação – e até mesmo censura institucional<sup>371</sup>, o que revela não ter estado tão distante da proposta humiana, tal qual procurei defender, no tocante ao modo de articulação entre o âmbito das instituições político-jurídicas e a esfera social ou civil. É justamente esse Shaftesbury, em nada ingênuo ou “otimista”, a quem Hume e toda uma tradição rendeu não apenas elogios, como profícua interlocução.

\*\*\*

---

<sup>371</sup> Nesse sentido, Ross Carrol revela que a publicação do *Solilóquio* esteve envolta em duas polêmicas: sobre a censura aos autores em geral e sobre a necessidade de subordinação do clero ao Estado. Ele afirma: “O que o caso de Shaftesbury indica é que um mesmo autor poderia argumentar fortemente em favor da liberdade de ridicularização, enquanto pressiona arduamente pelo disciplinamento de oradores cujas palavras ameaçam as condições políticas que eles consideravam cruciais para uma vida pública livre (neste caso, a tolerância e a subordinação do clero ao estado). Por mais que valorizasse o choque livre de argumentos, Shaftesbury não era tão ingênuo quanto muitos assumiram sobre as forças coercitivas que precisavam ser mobilizadas para garantir um espaço público em que a “colisão amigável” entre autores, críticos e conversadores mais geralmente pudesse ocorrer. Em 1710, tal espaço não estava completamente seguro aos seus olhos, e ele estava disposto a tolerar alguma redução agressiva da fala clerical para garantir que isso acontecesse.” CARROL, *op. cit.*, p. 27.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha sugestão, ao longo desse percurso, foi no sentido de apontar que o esforço de elaboração de alternativas razoáveis (entendendo essa razoabilidade de modo peculiar e inovador) ao combate das superstições, do fanatismo político e dos demais excessos causados pelas paixões violentas teria sido tarefa comum, senão central, a David Hume e ao 3º Conde de Shaftesbury – a exemplo de diversos autores do Século das Luzes com os quais estabeleceram, inclusive, uma interlocução crítica mais direta.

Procurei destacar que o remédio sugerido por ambos para referidos males, responsáveis pelo adoecimento do corpo social, difere menos em natureza do que em sua aplicação: enquanto para Shaftesbury a liberdade opera como uma espécie de *conditio sine qua non* à correção das disposições melancólicas e ao excesso de zelo e gravidade que delas decorrem, devendo ser fomentada pela sociabilidade, para Hume a liberdade seria antes um dos resultados do fortalecimento e refinamento das instituições político-jurídicas, sem as quais estaríamos relegados àquilo que o escocês denomina, na *História da Inglaterra*, como um estado de “servidão abjeta”.

Sublinhei, portanto, a articulação entre essas duas esferas: a da vida social e a institucional, procurando explorar as aproximações e diferenças nas propostas de Hume e Shaftesbury. Partindo desse cenário, considerei ainda que se há nuances quanto ao método eleito pelos autores para lidar com as enfermidades sociais, não deixa de ser possível afirmar que concordariam ao menos quanto ao seu princípio: o cultivo de certo decoro ou, melhor dizendo, de afetos equilibrados como necessário ao exercício pleno das liberdades, cultivo esse que por sua vez é promovido por uma educação que coloca em perspectiva (e, sobretudo, em diálogo) as diversas inclinações

ou afetos humanos, no lugar de pretender eliminar aquelas que, supostamente, seriam problemáticas. Além disso, defendi que Hume resgata do pensamento shaftesburiano, no tocante à educação e comunicabilidade dos afetos, algo que perfaz seu horizonte mais crítico: a formação social de sentido de civilidade análogo a uma racionalidade sensível, capaz de se autorregular e que é refinado historicamente, para pensar o aporte natural de certas virtudes sociais.

Destaquei, ainda, que ao pensar a virtude social que organiza, primordialmente, a sociedade política – a justiça – como uma *virtude artificial*, Hume estaria negando, contudo, a passagem espontânea entre os resultados da boa educação dos afetos (tal qual aparentemente sugerida por Shaftesbury), para a boa formação dos governos, entendendo antes que nessa passagem há espaço para alguma *contingência*. Procurei demonstrar, como conclusão, que a convenção se fez necessária no sistema humiano para regradar a insegurança resultante deste cenário, instaurar e comprometer os homens para com o bem público a despeito de seus interesses mais imediatos, e de suas liberdades pessoais originárias. Assim, defendi que, para Hume, a *simpatia* ou o *moral sense* precisa ser “alargado” para que o senso de civilidade possa ser apurado, formado e reconhecido, ao longo da história, como verdadeiro fundamento moral da vida política, como outrora propunha Shaftesbury.

Por fim, destaco que muito embora questões relativas ao modo de constituição e preservação da saúde do corpo social, que causaram alvoroço no Século das Luzes, façam-se presentes em tempos atuais – *p.e.*, o combate ao obscurantismo e ao fanatismo, a defesa da tolerância e das liberdades civis, dentre outras –, igualmente presente é a crítica a uma tradição de pensamento que teria se forjado sob as bases da expropriação (não apenas econômica) dos povos originários e colonizados, tomando para si a régua que delimita o que é próprio à filosofia, enquanto ramo do saber, e o

que está para além de suas fronteiras. Essa é uma característica do fenômeno que os autores de referência para os estudos decoloniais tem denominado como “epistemicídio”<sup>372</sup>.

Referida noção, relativa aos meios pelos quais o conhecimento é produzido e compartilhado a partir de determinadas perspectivas (eurocêntrica, sobretudo), diz respeito, grosso modo, aos processos de aniquilação sistemática dos saberes dos povos *outros* (não-dominantes), bem como dos conhecimentos e práticas locais ou culturais, cuja legitimidade seria ignorada deliberadamente por certa hegemonia de pensamento – incluído aí o cânone filosófico ocidental.

A proposta decolonial, portanto, indo de encontro à perspectiva dominante, tem procurado pautar os debates acadêmicos pelo viés da crítica a tais mecanismos de silenciamento das perspectivas locais. Isso, porque se as formas tradicionais de produção de saberes e pesquisa permanecerem moldadas ou apropriadas pelo que apontam como “colonialismo”, continuarão impregnadas de vieses excludentes, voltados aos interesses de grupos que pouco ou nada teriam a ver com os das comunidades locais. Com efeito, equivaleria a dizer que sem os labores desta crítica, a pesquisa em Filosofia ou História da Filosofia (para mencionar apenas nossa área) perpetuariam uma prática de silenciamento, carecendo de qualquer valor emancipatório.

---

<sup>372</sup> Dentre os quais, destacam-se os trabalhos de Boaventura de Sousa Santos (*Para descolonizar Occidente: más alla del pensamiento abismal*, 2010; *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, 2014), Catherine Walsh (*Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, 2012); Aníbal Quijano (*Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 2020; *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, 2010) e Enrique Dussel (*Eurocentrism and Modernity*, 1998). No Brasil, cf. CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 339 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2005.

Assim, parecem-me válidos os esforços que partem de uma perspectiva crítica em relação às tentativas de definir a filosofia por referência apenas ao pensamento que se desenvolveu no ocidente, especialmente no que diz respeito à necessária ampliação do horizonte de investigação da história *das filosofias*, admitindo a existência e a relevância de outras estruturas de pensamento (e mesmo de subjetividades) que não se definem como o avesso da razão, mas como possuidoras de premissas próprias legítimas – inclusive segundo aquilo que a própria tradição ocidental entende como “pensamento filosófico”.

É evidente, não obstante, que a crítica séria à colonização do pensamento não deve pretender descartar o estudo da história da filosofia ocidental, tampouco as contribuições de autores que, resguardadas as limitações próprias às suas circunstâncias, persistem como objeto de interesse por inúmeras razões (como Hume e Shaftesbury, segundo a presente proposta). Tampouco deve a crítica conseqüente incorrer na ingenuidade de supor que outras tradições também não possuem seus próprios mecanismos de dominação e exclusão, como se estivéssemos diante de uma luta intestina entre santos (os povos originários) e pecadores (brancos, ocidentais).

Nesse sentido, trabalhar com autores que mobilizam a ideia de constituição de uma linguagem comum de valores (que estaria na origem dos sistemas de justiça) e da partilha social dos afetos requer, igualmente, apontar o contexto a partir do qual nossos autores elaboram suas propostas, à luz de sua diferença em relação ao cenário contemporâneo, especialmente ao considerarmos que o principal leitor deste trabalho seja brasileiro. Por essa razão, a bibliografia e as traduções locais, rigorosas, dos autores estudados são relevantes e foram mobilizadas intencionalmente no presente trabalho. Mais do que esgotar a vasta bibliografia estrangeira sobre Hume e (menos vasta) sobre Shaftesbury, interessou-me lançar luz à produção local, em especial àquela

que dialoga com a proposta aqui apresentada. Trazer a filosofia ao palco mundano, pois, diz respeito não apenas à mobilização dos temas particularmente sensíveis à vida comum, mas igualmente em colocar em *cena* e em *diálogo* os caracteres que articulam, de uma determinada perspectiva, aqueles assuntos que nos interessam organicamente.

Penso, ademais, ser necessário olhar para essa história que nos atravessa verticalmente (pelo viés do cânone) e para seus pressupostos, para compreender o modo como pensamos, julgamos e nos entendemos a partir de determinadas categorias – categorias forjadas da perspectiva dos povos colonizadores, e não, quiçá, dos nossos próprios processos de emancipação. Entendo, além disso, ser necessário olhar para essa história de modo a produzir processos de resignificação – com a escusa do apelo ao termo gasto –, mas também de resgate de nossa própria história de formação local, sobretudo em relação àquelas elaborações que, no interior de um sistema de pensamento, fornecem um arcabouço que auxilia o exercício da crítica autônoma (inclusive a crítica que se volta contra os próprios equívocos).

Por fim, quero destacar três aspectos dessa trajetória: primeiro, a crítica à ideia de *comum* como requisito indispensável para uma necessária organização política (na forma daquilo que se convencionou denominar por “governo”) dos indivíduos, e que se colocaria como uma espécie de *telos* de uma espécie “insociavelmente sociável”. Clastres demonstra, por exemplo, em sua experiência com povos ameríndios, a existência de verdadeiras sociedades sem governo e que se organizam sobre outros pressupostos (a noção de boa distância levi-straussiana, por exemplo). Penso que os autores trabalhados nesta pesquisa poderiam dialogar perfeitamente com tal perspectiva: Shaftesbury, a partir do desenvolvimento de uma cosmologia (como, por sinal, perfeitamente teria percebido Leibniz); Hume, por seu turno, considerando o caráter histórico de constituição dos valores que irão, posteriormente, instituir

sistemas de organização pautados em princípios associativos. É de se considerar, no entanto, uma dificuldade maior para o segundo, na medida em que entende a constituição dos sistemas que organizam e regulam as associações como uma expressão do progresso da civilização humana. Contudo, se o “governo” é entendido como uma espécie de refinamento das associações, nem por isso é dado como inevitável ou como única resposta possível de gerenciamento das paixões associativas, *a priori*. É sempre bom recordar que a proposta humiana é limitada pela análise da constância de determinados pares de fenômenos ao longo do tempo, de modo que a abertura para o novo e para o *outro* se faz sempre presente.

O segundo aspecto, acompanhando em parte a proposta de Martha Nussbaum em *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, diz respeito ao resgate do papel das emoções e da imaginação como premissas fundamentais tanto à educação do cidadão quanto da conformação de políticas institucionais, públicas, que visem o bem comum e promovam o desenvolvimento pleno das capacidades. Referido resgate se harmoniza com aspectos de central relevância tanto para a proposta de Shaftesbury, quanto de Hume. No que concerne ao primeiro, destaco sua enfática defesa de uma educação liberal dos caracteres para a vida comum, que não prescinde do livre comércio das opiniões no trânsito mundano. Quanto ao segundo, enfatizo a notável importância dos *hobbies* e da companhia prazenteira para o refinamento dos indivíduos (para além da concentração requerida pelos estudos e pelos negócios), traduzida na passagem tornada célebre do *Tratado* em que Hume revela o *prazer* como elemento fundante de sua filosofia. Sublinho, não obstante, em ambos, principalmente o plano central conferido à *imaginação* e à *sensibilidade* como elementos determinantes à tarefa de organização da própria sociedade, o que contrasta, de certo modo, com a caricatura do Iluminismo enquanto ápice do domínio de uma certa “razão” instrumental.

Quanto ao terceiro aspecto, importa destacar que a disputa política – tanto para Shaftesbury quanto para Hume –, passa pela disputa de uma linguagem de valores comuns (umbilicalmente relacionados ao modo como os afetos são comunicados pela sociabilidade). A ilusão de que formas e mecanismos institucionais sobrepostos ao plano da organização civil, pautados em princípios “racionais”, seriam capazes de operar como uma espécie de filtro aos valores distorcidos ou enviesados se desfaz quando se observa que a máquina institucional (e suas regras gerais) é facilmente subvertida pelos grupos ou facções que assumem seu controle. Desvincular, portanto, das crises políticas a ideia de que em um plano concomitante se vivencia uma crise civilizatória pode significar, pois, o risco de se enxergar apenas parte do problema – e de suas possíveis respostas.

\*\*\*

## REFERÊNCIAS

ADDISON, Joseph; STEELE, Richard. **The Spectator**. Vol. 1. Ed. Henry Morley. Londres: George Routledge and sons, 1891.

ARAÚJO, Cícero. O republicanismo e o pensamento político de Hume. **Discurso**, v. 52, n. 2 (2022), p. 166-189.

ARAÚJO, Cícero Romão Resende. Hume on virtues and rights. **Manuscrito: International Journal of Philosophy**, Campinas, SP, v. 19, n. 2, p. 145–164, 2022.

ARDAL, Páll S. **Passion and Value in Hume's Treatise**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **Poética**. 7ª ed. Trad. Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

ARISTÓTELES. **Retórica das paixões**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAYLE, Pierre. **Historical and Critical Dictionary: Selections**, edited by Richard H. Popkin, BobbsMerrill, 1965.

BEJAN, Teresa M. **Mere Civility: disagreement and the limits of toleration**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

BENVENISTE, Émile. **Problèmes de Linguistique Générale**. Vol. 1. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

BRANDÃO, Rodrigo. **A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire**. 2008. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo.

BRUNSCHWIG, Jacques; NUSSBAUM, Martha C. **Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind.** Cambridge University Press, 2004.

BURKE, Edmund. **Reflections on the Revolution in France.** Ed. Pocock, J. G. A. Hackett Publishing Co, Inc., 1987.

BURKE, Peter. **As fortunas d'O Cortesão: a recepção europeia a O Cortesão de Castiglione.** Trad. A. Hattner. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

BURTON, Robert. **A Anatomia da Melancolia: Demócrito Júnior ao Leitor.** Vol. I. Trad. Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BURTON, Robert. **A Anatomia da Melancolia: a Primeira Partição – Causas da Melancolia.** Vol. II. Trad. Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

CALHEIROS, Orlando. **Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani.** 2014. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARABELLI, Giancarlo; ZANARDI, Paola. **Il Gentleman Filosofo: nuovi saggi su Shaftesbury.** Padova: Il Poligrafo, 2003.

CARROL, Ross. Ridicule, censorship, and the regulation of public speech: the case of Shaftesbury. **Modern Intellectual History**, vol. 15, n. 2, 2018, pp. 353-380.

CASELATO, Lygia. **O romance como diálogo na filosofia de Shaftesbury.** São Paulo: Editora Cajuína, 2018.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CASTIGLIONE, Baldassare. **O livro do cortesão.** Trad. C. A. Brito. Porto: Campo das Letras, 2008.

CHAIMOVICH, Felipe Soeiro. **Escrita e leitura: técnica pedagógica e testemunho filosófico na obra de Shaftesbury.** 1998. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo.

CÍCERO, Marco Túlio. **Discussões Tuscianas**. Trad. Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal**. Trad. C. A. Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres** (*De officiis*). Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2017.

CICERONE, Marco Tullio. **Tuscolane**. Trad. Lucia Zuccoli Clerici. Testo latino a fronte. Milano: R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., 2004.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado** (investigações de antropologia política). Porto: Afrontamento, 1979.

CLÉRO, Jean-Pierre. **La philosophie des passions chez David Hume**. Paris: Klincksieck, 1985.

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. **Plato's Republic: A Philosophical Commentary**. London: The Macmillan Press, 1971.

CUDWORTH, Ralph. The True Intellectual System of the Universe: The First Part (1678), pp. 101-146. **Cambridge Platonists Project**. Disponível em: <http://bit.ly/3XbTh8b>. Acesso em: 12 set 2021.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a Natureza Humana Segundo Hume**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

D'ONOFRIO, Salvatore. **Os motivos da sátira romana**. Tese (Doutorado em Letras). Universidade de São Paulo: Marília, 1968.

EAGLETON, Terry. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador** (vol. I): Uma História dos Costumes. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador** (vol. II): Formação do Estado e Civilização. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FEBVRE, Lucien; TONNELAT, Émile; MAUSS, Marcel et al. **Civilisation – le mot et l'idée**. Discussions. Paris: La Renaissance du Livre, 1930.

FIGUEIREDO, Vinicius de. **A paixão da igualdade**: uma genealogia do indivíduo moral na França. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do império romano**. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOLGAR, Anne. **Impolite Learning**: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750. New Haven e Londres: Yale University Press, 1995.

GOMES, Anderson Soares. Mulheres, sociedade e iluminismo: o surgimento de uma filosofia profeminista na Inglaterra do século XVIII. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 18 n. 29, jul./dez. 2011.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Aldo Dinucci. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

HAAKONSSON, Knud. **The Science of a Legislator**: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HADOT, Pierre. **La citadelle intérieure**. Paris: Fayard, 1992.

HARDIN, Russel. **David Hume**: Moral and Political Theorist. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HARRIS, James A. Hume's four essays on happiness and their place in the move from morals to politics. **Rivista Di Storia Della Filosofia**, vol. 62, n. 3, 2007, pp. 223-35.

HARRIS, James. The Government of the Passions. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Edited by Peter R. Anstey. Oxford Handbooks Online, Dec. 2013.

HARTLE, Ann. **What Happened to Civility**: The promise and failure of Montaigne's modern project. Indiana: University of Notre Dame: 2022.

HAUSER, Arnold. **The Social History of Art**: Rococo, Classicism and Romanticism. Vol. III. 3ª ed. Introduction by Jonathan Harris. London and New York: Routledge, 1999.

HIRSCHMAN, Albert O. **The passions and the interest**: political arguments for capitalism before its triumph. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HORÁCIO. **Sátiras**. Tradução de António Luís Seabra. São Paulo: Edipro, 2011.

HUME, David. **A arte de escrever ensaios e outros ensaios**: (morais, políticos e literários). Seleção Pedro Paulo Pimenta. Trad. Márcio Suzuki, Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HUME, David. **A História da Inglaterra**: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688. Seleção e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Edunesp, 2014.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. A Critical Edition. NORTON, David Fate; NORTON, Mary J. (ed.). New York: Oxford University Press Inc., 2007. v. 1; v. 2: Texts and Editorial Material including.

HUME, David. **Dissertação sobre as Paixões seguido de História Natural da Religião**. Introd., tradução e notas Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2021 [ebook].

HUME, David. **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. Edição, prefácio e notas de Eugene F. Miller. Introdução à edição brasileira por Renato Lessa. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Liberty Fund/ Topbooks, 2004.

HUME, David. **Essays Moral, Political, Literary**. Indianapolis: Liberty Fund, 1777.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. J. O. A. Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

HUME, David. **The History of England** from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688, Foreword by William B. Todd, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. D. Danowski. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial, 2000.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUTCHESON, Francis. **An essay on the nature and conduct of the passions and affections**, with illustrations on the moral sense. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

HUTCHINS, R. M., ADLER, M. J. (ed.) Great Books of the Western World vol. 5: **Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes**. Chicago, London, Toronto: William Benton, Publisher; Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

ISRAEL, Jonathan. **A revolução das Luzes**: o Iluminismo Radical e as origens intelectuais da democracia moderna. Trad. D. M. Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2013.

JAFFRO, Laurent. **Éthique de la communication et art d'écrire**: Shaftesbury et les Lumières anglaises. Paris: PUF, 1998.

JAFFRO, Laurent. La formation de la doctrine du sens morale: Burnet, Shaftesbury, Hutcheson. In: Jaffro, L. (org.). **Le sens morale**: Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant. Paris: PUF, 2000.

JAFFRO, Laurent. Language and Thought. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Edited by Peter R. Anstey. Oxford Handbooks Online, Dec. 2013.

JAFFRO, Laurent. Ambiguïtés et difficultés du sens moral. C. Gautier et S. Laugier. **Normativités du sens commun**, Presses universitaires de France, pp. 303-318, 2009.

JAFFRO, Laurent. Francis Hutcheson et l'héritage Shaftesburien: quelle analogie entre le beau et le bien? C. Talon-Hugon et P. Destrée. **Le beau et le bien**, Ovidia, pp. 117-133, 2011.

JAFFRO, Laurent. Which Platonism for Which Modernity? A Note on Shaftesbury's Socratic Sea-Cards. Douglas Hedley; Sarah Hutton. Platonism at the Origins of Modernity. **Studies on Platonism and Early Modern Philosophy**, 196, Springer, pp. 255-267, 2008.

JAFFRO, Laurent. Shaftesbury on the 'Natural Secretion' and Philosophical Personae. **Intellectual History Review**, 18:3, 2008, pp. 349-359. doi:10.1080/17496970802319235.

KLEIN, Lawrence E. Berkeley, Shaftesbury, and the Meaning of Politeness. **Studies in Eighteenth-Century Culture**. Published by Johns Hopkins University Press Volume 16, 1987, pp. 57-68.

KLEIN, Lawrence E. **Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England**. Cambridge University Press, 1994.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Tessa Moura. Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna. **Seiscentos**, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, 2021, pp. 40-58.

LAERTIUS, Diogenes. **Lives of Eminent Philosophers**. Ed. R.D. Hicks. Loeb Classical Library, 1972.

LARTHOMAS, Jean-Paul. **De Shaftesbury a Kant**. Paris: Didier Érudition, 1985.

LEIBNIZ, G. W. Remarks On The Three Volumes Entitled Characteristics Of Men, Manners, Opinions, Times, 1711 1712. **Philosophical Papers and Letters**. Trad. Ed. Leroy E. Loemker. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, London: 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 3: Origem dos Modos à Mesa**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). **Almanack**. Guarulhos, n. 03, pp. 66-81, 2012.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hume, a justiça e o pensamento político moderno**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2023.

LIMONGI, Maria Isabel. O ponto de vista do espectador e a medida do juízo moral em Hume. **Discurso**, v. 41, n. 41, p. 113-140, 2011.

LLORENS, Núria. Naturaleza y paisaje en la estética de Shaftesbury. **Locvs Amoenvs** 8, pp. 349-369, 2005-2006.

LOEB, Louis E. Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise. **Journal of the History of Philosophy**. Published by Johns Hopkins University Press, vol. 15, n. 4, pp. 395-403, 1977.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LONG, Anthony Arthur. Greek **Models of Mind and Self**. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2015

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. **The Hellenistic philosophers**. Vol. 1. Translations of the principal sources with philosophical commentary. Cambridge: CUP, 2008.

LOVEJOY, Arthur O. **A grande cadeia do ser: o estudo da história de uma idéia**. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LUCRÉCIO. **Sobre a natureza das coisas – De rerum natura**. Tradução, notas e paratextos Rodrigo Tadeu Gonçalves. 1 ed. (bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MACAULAY, Thomas Babington. The History of England from the Accession of James II. **The Project Gutenberg**. 5 vol.

MACHADO, Vilma [et. al.]. **Manual de normalização de documentos científicos de acordo com as normas da ABNT** [recurso eletrônico]. Curitiba: Ed. UFPR, 2022.

MANDEVILLE, Bernard. **The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits**, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

MANDEVILLE, Bernard. **A Fábula das Abelhas**. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

MCINTYRE, Jane L. Personal Identity and the Passions. **Journal of the History of Philosophy**, Volume 27, Number 4, October 1989, pp. 545-557.

MATTOS, Luiz Fernando Franklin de. **O Filósofo e o Comediante**: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAURER, C.; JAFFRO, L. Reading Shaftesbury's Pathologia: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions. **History of European Ideas**, v. 39, n. 2, p. 207-220, 2013.

MAYOR, J. E. B. (ed). **Thirteen Satires of Juvenal**. Cambridge University Press, 2010.

MINOIS, Georges. **História do Riso e do Escárnio**. Trad. Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e Prazer na Idade Moderna**. Curitiba: Champagnat, 2011.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Crítica humeana da razão. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. David Hume para além da epistemologia. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. O século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant. **Discurso**, v. 1, n. 44, p. 189-218, 2014.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. Um discípulo indisciplinado: Diderot leitor de Shaftesbury. **Discurso**, v. 41, n. 41, p. 09-28, 2011.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. **Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno**. São Paulo: Alameda, 2012.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. **Shaftesbury e a idéia de formação de um caráter moderno**. 2006. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

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

NORTON, David Fate; TAYLOR, Jacqueline. **The Cambridge Companion to Hume: Second Edition**. New York: Cambridge University Press, 2003.

NUSSBAUM, Martha. **Creating capabilities: the human development approach**. Harvard University Press, 2011.

NUSSBAUM, Martha. **Sem fins lucrativos**. Por que a democracia precisa das humanidades. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

OAKESHOTT, Michael. **On Human Conduct**. New York: Oxford University Press, 2003.

OLIVEIRA, Priscila Ricardo de. **Natureza, sociedade e crítica: a formação dos juízos e da virtude moral em Shaftesbury**. 2015. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

OLIVEIRA, Jane Kelly de. **As funções do coro na comédia de Aristófanes**. 2009. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual Paulista.

OVIDIO. **Metamorfosi**. Vol. IV (Libri VII-IX) a cura di E.J. Kenney. Trad. Chiarini. Venegono: Fondauone Lorenzo Valla, 2011.

PAKNADEL, Felix. Shaftesbury's Illustrations of Characteristics. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, vol. 37, 1974, pp. 290–312.

PASSMORE, John. **Hume's Intentions**. Cambridge University Press, 2013.

PENNER, Terry. **Plato: A Collection of Critical Essays**. Vol. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Ed. Gregory Vlastos. London: Palgrave Macmillan, 1971.

PETTIT, Philip. **Republicanism, a theory of freedom and government**. Oxford University Press, 2002.

PETTIT, Philip. **Teoria da Liberdade**. Trad. Renato Sérgio P. Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A imaginação crítica: Hume no Século das Luzes**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A Linguagem das Formas: Natureza e Arte em Shaftesbury**. São Paulo: Alameda, 2007.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A linguagem das formas: Ensaio sobre o Estatuto do Belo na Filosofia de Shaftesbury**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, USP.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. **A Trama da Natureza: Organismo e Finalidade na Época da Ilustração**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

POCOCK, J. G. A. The Problem of Political Thought in the Eighteenth Century: Patriotism and Politeness. **Theoretische Geschichte**, 1982, n. 9, pp. 14–17.

PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória**. Trad. Bruno Fregni Basseto. Tomos I-IV. Campinas: Ed. Unicamp, 2015 (I, II) e 2016 (III e IV).

RAND, B. (ed.) **The life, unpublished letters, and Philosophical regimen of Anthony, earl of Shaftesbury**. London, New York: Swan Sonnenschein Co. Ltd., Macmillan Co., 1900.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RIVERS, Isabel. **Reason, Grace, and Sentiment**. A study of the language of religion and ethics in England. 1660-1780. Vol. II – Shaftesbury to Hume. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ROCHA, André Menezes. A história dos discursos sobre as paixões nas Tusculanas de Cícero. **Cadernos Espinosanos**, [S. l.], n. 24, p. 93-114, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a Origem das Línguas**. In: Jean-Jacques Rousseau. Col. Os Pensadores XXIV. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Lettre à Mr. d’Alembert**: sur les spectacles. Ed. critique par M. Fuchs. Lille; Genève: Librairie Giard; Librairie Droz, 1948.

SABL, Andrew. **Hume’s politics**: coordination and crisis in the history of England. Princeton: Princeton University Press, 2012.

SACHSE, W. L., Lord Somers. A Political Portrait. Manchester University Press, 1975.

SADE. La philosophie dans le boudoir. **Oeuvres**. Vol. III, Paris: Gallimard, 1998.

SADE. Les infortunes de la vertu. **Oeuvres**. Vol. II. Paris: Gallimard, 1995.

SALLES, Fernão de Oliveira. Simpatia e sociabilidade no pensamento de Hume. **Dois Pontos**, v. 7, n. 2, p. 91-105, 2010.

SALLES, Fernão de Oliveira. Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville. **Discurso**, v. 50, n. 1, p. 65-79, 2020.

SELLARS, J. The Art of Living: **The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. London: Bloomsbury, 2009.

SCHMITTER, Amy M. Passions, Affections, Sentiments: Taxonomy and Terminology. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century**. Edited by Peter R. Anstey. Oxford Handbooks Online, Dec. 2013.

SCHMITTER, Amy M. Passions and Affections. In: **The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century**. Edited by James Harris. Oxford Handbooks Online, Aug. 2013.

SHAFTESBURY. Carta sobre a Arte ou, ciência do Desenho. Trad. Pimenta. In: PIMENTA, Pedro Paulo. **A Linguagem das Formas: Natureza e Arte em Shaftesbury**. São Paulo: Alameda, 2007.

SHAFTESBURY. [Anthony Ashley Cooper, Third Earl Of] **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times**. ed. Douglas den Uyl. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. 3 vols.

SHAFTESBURY [Anthony Ashley Cooper, Third Earl Of]. **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**. Ed. L. Klein. Cambridge University Press, 2001.

SHAFTESBURY. **Exercícios** (*Askhmata*). Organização, tradução e apresentação Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

SHAFTESBURY. **Exercices** (*Askêmata*). Trad. Laurent Jaffro. Paris: Aubier, 1993.

SHAFTESBURY [Anthony Ashley Cooper]. **Solilóquio ou conselho a um autor**. Tradução de Lygia Caselato. São Paulo: Ed. Cajuína, 2018.

SHAFTESBURY [Anthony Ashley Cooper]. **The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury**. Ed. Benjamin Rand. London: Swan Sonnenschein, 1900.

SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. **Medicina da Alma: artes do viver e discursos terapêuticos**. 2ª ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2013.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2004.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP; Cambridge, 1999.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments and on the Origins of Languages** (Stewart ed.). London: Henry G. Bohn, 1759.

SPINELLI, Miguel. Considerações acerca da prólepsis em Epicuro. **Trans/Form/Ação**, Marília, 35, n. 1, pp. 13-22, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética demonstrada em Ordem Geométrica**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos - Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Ensaios. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

SUZUKI, Márcio. “¿Qué es ser cosmopolita? Pequeña contribución a la historia del concepto”. **Intelligere, Revista de História Intelectual**, n. 9, pp. 1-13, 2020.

SUZUKI, M. Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no “Século das Luzes”. **Terceira Margem**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura, UFRJ, pp. 07-27, 2004. Rio de Janeiro.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**: The Making of the Modern Identity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Jacqueline. **Reflecting Subjects**: Passion, Sympathy, and Society in Hume’s Philosophy. Oxford University Press, 2015.

TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes**. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

TREVISAN, Diego Kosbiau. **O tribunal da razão**: um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas jurídicas na crítica da razão pura. 2015. 455 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WASZEK, Norbert. **L'Écosse des Lumières**: Hume, Smith, Ferguson. Paris: Presses Universitaires de France, 2015.

WINKLER, Kenneth P. “All Is Revolution in Us”: Personal Identity in Shaftesbury and Hume. **Hume Studies**, v. 26, n. 1, April 2000.

ZANOTELLI, Claudio Luiz. A Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss e suas reverberações geográficas. **Confins [Em ligne]**, 28, Out. 2016.

## ANEXO 1 – FRONTISPÍCIO

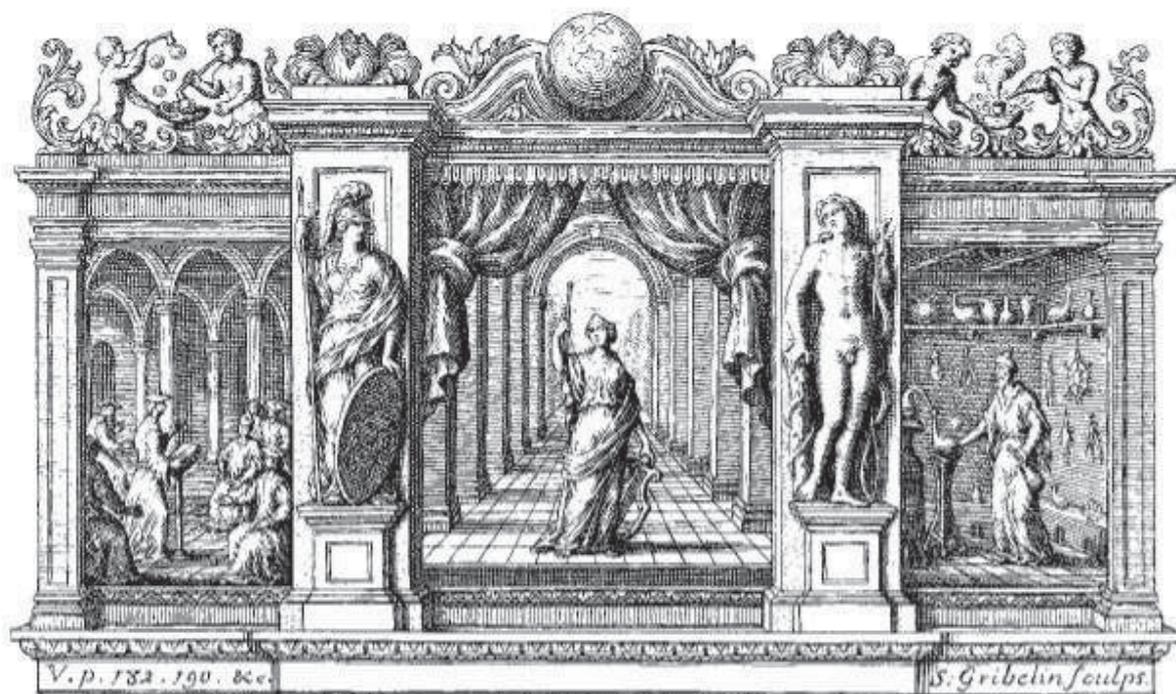


Ilustração que precede o diálogo “Os Moralistas, uma rapsódia filosófica” (vol. 2, *Características*). Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/page/images-of-liberty-and-power-shaftesbury-illustrations-characteristics-1732>. Acesso em: 13 jun. 2023.