

## INFLUÊNCIAS ESTOICAS EM SHAFTESBURY: NATUREZA E VIRTUDE

---

Marcos Balieiro<sup>1</sup>

### RESUMO

Shaftesbury é geralmente lembrado por conta da influência que exerceu sobre outros moralistas britânicos do século XVIII, tais como Francis Hutcheson e David Hume. É, também, considerado um precursor do romantismo. Um aspecto menos estudado (mas igualmente importante) de sua obra diz respeito às influências que teria sofrido da tradição estoica. Pretende-se, com este artigo, apresentar uma leitura da relação entre natureza e afecções que leve em conta não apenas a maneira como Shaftesbury se insere, em uma tentativa de responder à concepção hobbesiana acerca da moralidade, no debate sobre os fundamentos da moral que é característico de seu tempo, mas também a maneira como o autor lida com a influência que sofreu de autores como Epicteto e Marco Aurélio. Para isso, obras como *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito* e *Os Moralistas* serão analisadas considerando-se as relações que guardam com os *Exercícios (Askhmata)*, obra que Shaftesbury não pretendeu publicar e na qual as inspirações estoicas do autor são bastante explícitas.

**Palavras-chave:** Shaftesbury. Afecções. Natureza. Virtude. Felicidade.

### ABSTRACT

Shaftesbury is generally remembered on account of his influence on other British moralists of the 18<sup>th</sup> century, such as Francis Hutcheson and David Hume. He is also considered as a precursor to romanticism. One aspect of his work which receives much less attention concerns his stoic influences. This paper aims at presenting an interpretation of the relation between nature and affections that takes into account not only the way Shaftesbury takes part, through his attempt to oppose Hobbesian theses on morality, in the debate concerning the principles of morals which is characteristic of his own time, but also the way in which he deals with the influence he suffered from authors such as Epictetus and Marcus Aurelius. To this end, works as *An Enquiry concerning Virtue, or Merit* and *The Moralists* shall be analyzed in the light of the relations they keep with the *Askhmata*, a work which was not intended for publication, in which the author's stoic inspirations are quite explicit.

**Keywords:** Shaftesbury. Affections. Nature. Virtue. Happiness.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

E-mail: [marcos.balieiro@gmail.com](mailto:marcos.balieiro@gmail.com). ORCID: [0000-0002-0037-7647](https://orcid.org/0000-0002-0037-7647).

## I

A obra de Anthony Ashley Cooper, Terceiro Conde de Shaftesbury, é amplamente reconhecida como precursora de aspectos importantes do romantismo. É lembrada, também, por ter dado origem às teorias do *moral sense* que constituíram parte importante do debate acerca dos fundamentos da moral que ocupou diversos autores britânicos do período, com destaque para a influência exercida sobre o pensamento do escocês David Hume. Ainda sabe-se que a filosofia shaftesburiana teve impacto considerável sobre as luzes francesas: a *Investigação sobre a Virtude, ou Mérito*, publicada pela primeira vez em 1699, chegou a ser traduzida (de maneira peculiar, é verdade) por Diderot, e teses importantes do texto foram retomadas, também, por filósofos como Voltaire e D'Holbach<sup>2</sup>.

Um ponto menos estudado, mas essencial para a boa compreensão dos textos do nobre inglês, diz respeito à influência estoica no pensamento do autor. De qualquer modo, não se pode negar que esse é um aspecto reconhecido entre os estudiosos. Bons exemplos recentes incluem artigos publicados por John Sellars (2016) e Tim Stuart-Buttle (2016). A tradução para o inglês da *Pathologia*, empreendida por Laurent Jaffro, Christian Maurer e Alain Petit, publicada em 2013, também colaborou para avivar o interesse nas influências estoicas de Shaftesbury. No que diz respeito à produção acadêmica brasileira, é digna de nota a publicação, em 2016, de tradução parcial dos *Askhmata* por Pedro Paulo Pimenta. De qualquer modo, não se deve pensar que o interesse dos comentadores na defesa de teses estoicas por parte do nobre inglês seja algo tão recente. Em artigo de 1923, Esther A. Tiffany trata de mostrar que, ainda que compartilhe com os chamados platônicos de Cambridge o desejo de contrapor ao egoísmo de matriz hobbesiana, o conde adere com mais frequência a teses tipicamente estoicas do que ao neoplatonismo que teria caracterizado autores como Ralph Cudworth ou Henry More.

Não é o caso, portanto, de defender a existência de influências estoicas na obra de Shaftesbury. Esse é um aspecto já conhecido da obra desse filósofo, ainda que não haja tantos estudos em torno dele. Trata-se, aqui, de

---

<sup>2</sup> Ver, a esse respeito, Schlegel (1956).

fazer algumas considerações sobre a maneira como as afinidades estoicas do autor contribuíram para o estabelecimento de parte importante de sua teoria moral, a saber, a relação entre virtude, afecções naturais e a própria concepção shaftesburiana de natureza.

Ainda que a maneira como Shaftesbury lida com esse problema o aproxime, como se verá, do estoicismo, é importante lembrar que, como já foi dito, as preocupações que motivam o tratamento da questão estão relacionadas à tentativa de refutar certas consequências que a teoria de Hobbes traria para a moralidade. Como percebe até mesmo um leitor bastante casual, o autor do *Leviatã* rejeita terminantemente a possibilidade de se fundamentar a moralidade na natureza, como fica evidente na seguinte passagem:

O *bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações e na vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. (HOBBS, 1997, p. 132)

Não se deve esquecer, também, que, segundo Hobbes, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos* (HOBBS, 1997, p. 115). Além disso, as características naturais do homem o impeliriam, naquela que o autor chama a “condição de simples natureza”, a guerrear contra todos os demais. A moralidade tal como é usualmente compreendida resultaria do estabelecimento, via *artifício*, da vida civil<sup>3</sup>, e, mais do que isso, seria completamente determinada pelas decisões do poder soberano. Este, porém, só poderia ser estabelecido por meio de um artifício que limitaria pesadamente as propensões humanas naturais. Isso porque, segundo o filósofo de Malmesbury, o homem seria um ser essencialmente insociável. Entre os vários argumentos que ele traz à baila para defender esse

<sup>3</sup> Desse modo, segundo Hobbes, a moralidade, em sua concepção mais tradicional, não pode ser identificada às leis de natureza, exigindo o pacto que institui a vida civil. Ao afirmar, no final do Capítulo XV do *Leviatã*, que o conhecimento das leis naturais é “a verdadeira e única filosofia moral” (HOBBS, 1997, p. 132), o autor pretende mostrar, justamente, que não é possível derivar leis morais, no sentido em que são usualmente compreendidas, da própria natureza: como se sabe, o filósofo de Malmesbury não considera, de maneira nenhuma, que o respeito às leis de natureza tenha qualquer propósito além do benefício próprio do indivíduo que adere a elas.

ponto, pode-se destacar que, diferentemente do que ocorre, por exemplo, com abelhas e formigas, criaturas para as quais “não há diferença entre o bem comum e o bem individual” (HOBBS, 1997, p. 143), e que, portanto, promovem o bem comum ao cuidar de si próprias, os homens só encontrariam felicidade ao se considerarem em situação superior à de outrem. Ademais, “o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto” (HOBBS, 1997, p. 143), o qual só pode ser mantido por “um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum” (HOBBS, 1997, p. 143).

Hobbes não é o primeiro autor a considerar a moralidade ou a vida civil como resultante de um estado originário de guerra. Desde a antiguidade se discutia a ideia de que a vida em sociedade não estava garantida na situação originária da humanidade. À guisa de exemplo, pode-se lembrar que Cícero, em seu discurso *Pro Sestio*, afirmava, já em 52 a.C., que

Houve um tempo em que nem a lei natural nem a civil haviam sido definidas. A humanidade tinha uma existência errante, espalhada e dispersa por toda a terra, e ninguém possuía mais do que pudesse apanhar ou reter por suas próprias forças, infligindo ferimentos e massacres. Portanto, aqueles que primeiramente se distinguiram por seu mérito e sua sabedoria, tendo observado a capacidade de aprender e o talento natural que distinguiam os seres humanos, ajuntaram em um só lugar a população que estava espalhada, e transformaram sua selvageria em justiça e gentileza. Estabeleceram o que chamamos de domínio público, que serve ao bem comum, e criaram comunidades de pessoas que, posteriormente, foram chamadas de Estados. [...] Entre essa vida civilizada e a selvageria anterior não há demarcação mais clara do que aquela entre lei e violência. Qualquer das duas que rejeitemos, devemos empregar a outra. Desejamos eliminar a violência? Então a lei deve prevalecer [...] As instituições legais não nos agradam, ou não existem? Então a violência inevitavelmente reinará. Todos sabem essas coisas. (CICERO *apud* BEAUCHAMP, 1998, p. 211<sup>4</sup>)<sup>5</sup>

Evidentemente, Cícero não apresenta, em passagens como essa, algo como uma teoria sistematizada segundo a qual a natureza humana seria in-

<sup>4</sup> A tradução foi realizada a partir de versão em inglês incluída por Tom Beauchamp em nota à Seção 3 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, de Hume. Nessa mesma nota, o comentarista observa, ainda, que “Platão reflete sobre a tese de que nenhum indivíduo forte adentraria um contrato social, e apenas os fracos buscam um arranjo social para proteger a si próprios dos fortes (*República*, 358 e ff.)”. Ainda que Platão não defenda, de maneira nenhuma, essa tese, o fato de ele a ter discutido reforça a ideia exposta acima.

<sup>5</sup> Todas as traduções de passagens em línguas estrangeiras são nossas.

sociável. Também não se pretende, aqui, defender, de maneira nenhuma, que Shaftesbury tem qualquer pretensão de responder ao pensador romano. O que se deve notar é que o conde, ainda que esteja inserido em um cenário no qual responder às teses de Hobbes era percebido como algo importante, a questão sobre a possibilidade de conciliar as inclinações naturais do ser humano e a vida em sociedade já era discutida por autores antigos que ele conhecia bem, e cujos argumentos se mostrava, ocasionalmente, pronto a retomar. Segue-se uma breve exposição da maneira como o nobre inglês compreende a relação entre a natureza e a boa estruturação das afecções que caracteriza, segundo ele, o caráter virtuoso. Posteriormente, na parte final deste texto, serão apresentadas algumas considerações acerca da evidente influência que o autor sofreu por parte do estoicismo, principalmente o imperial.

## II

A resposta de Shaftesbury à consideração de que o homem seria naturalmente insociável, de modo que a guerra de todos contra todos seria inevitável em um cenário sem instituições legais mantidas por um soberano, perpassa vários momentos das *Características de Homens, Maneiras, Opiniões, Tempos*, obra que foi publicada pela primeira vez em 1711 e reuniu textos diversos do filósofo. Na Seção I da Parte I do Livro I de *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito*, incluída nessa coletânea, encontra-se a consideração de que a virtude consiste em “uma certa disposição justa ou proporcional de uma criatura racional para objetos morais de certo e errado” (SHAFTESBURY, 2003, p. 177). O filósofo observa, ainda, que essa disposição só pode ser prejudicada por algo que “remova o sentido<sup>6</sup> natural e justo de certo e errado”, “crie um sentido errôneo” dessas coisas ou “faça com

---

<sup>6</sup> No original, *sense*. Alguns estudiosos preferem traduzir esse termo por “senso”. Entretanto, ele é empregado, ao longo do texto, como se referindo a uma faculdade perceptiva, o que faz com que “sentido” seja uma tradução mais adequada. Além disso, não se deve perder de vista que a *Investigação sobre a Virtude* é o primeiro texto em que a expressão *moral sense* é empregada no sentido que terá ao longo do debate sobre os fundamentos da moral na Grã-Bretanha dezoitista, e outros autores retomarão a ideia de um *moral sense* como faculdade de perceber. Francis Hutcheson, (2002), por exemplo, chega a propor uma analogia bastante estrita entre o *moral sense* e os sentidos “externos”.

que ao sentido correto sejam opostas afecções contrárias” (SHAFTESBURY, 2003, p. 177). Adiante, na Seção 3, vê-se que

Também é certo que a admiração e o amor pela ordem, a harmonia e a proporção, seja de que tipo for, é naturalmente benéfica para o temperamento, vantajosa para a afecção social e altamente proveitosa para a virtude, que, em si mesma, nada mais é que o amor pela ordem e a beleza na sociedade. (SHAFTESBURY, 2003, p. 191)

Fica bastante claro, então, que a virtude, ainda que diga respeito a criaturas racionais, depende, em ampla medida, de certas *afecções* naturais. Como o próprio autor afirmará na Seção I da Parte I do Livro II,

[...] para merecer o nome de boa ou virtuosa, uma criatura deve ter todas as suas inclinações e afecções, todas as suas disposições de mente e de temperamento, adequadas e em acordo com o bem de sua espécie, ou com aquele sistema em que está incluída, e do qual constitui uma parte. [...] ter afecções corretas e inteiras não apenas com respeito a si mesmo, mas à sociedade e ao público, isso é retidão, integridade ou virtude. Ser defectivo em qualquer uma delas, ou ter suas contrárias, é depravação, corrupção e vício (SHAFTESBURY, 2003, p. 192)

Essa formulação pede algum cuidado. O que Shaftesbury propõe não é, de maneira alguma, a disposição para viver apenas tendo em vista o público. Como já se viu, as afecções que dizem respeito a ele devem estar presentes de maneira “justa ou proporcional”. Esse é um ponto importante, porque a observação de uma incompatibilidade entre aquelas afecções que levam o indivíduo a se preservar e outras, pelas quais ele é impelido a zelar pelo público, reforçaria teses hobbesianas. É preciso, portanto, mostrar que as afecções que dizem respeito ao bem público são compatíveis com aquelas que dizem respeito ao interesse privado. A solução dirá respeito a mostrar que, em um caráter verdadeiramente virtuoso, não se trata de agir exclusivamente segundo afecções desinteressadas, mas de ter as disposições devidamente equilibradas. Como qualquer animal, o homem teria três tipos de afecções: as naturais, que dizem respeito ao bem do público, as autoafecções, referentes ao bem privado, e afecções que, por não serem naturais, não tenderiam nem ao bem do indivíduo, nem ao bem do todo. Os tipos de afecções que constituiriam um caráter virtuoso, evidentemente, seriam os dois primeiros, “de acordo com seu grau” (SHAFTESBURY, 2003, p. 196). Uma afecção natural, quando excessiva, pode destruir o próprio fim a que se destina.

Exemplos incluiriam uma piedade desmesurada, paralisante, que impede que se ofereça alívio a um necessitado, ou casos como o de um pai que é debilitado pela devoção dedicada aos filhos, o que termina por prejudicar tanto aquele que é tomado pela afecção excessiva quanto os objetos que seriam diretamente beneficiados por ela. Além disso, uma afecção natural excessivamente intensa poderia levar a negligências com relação a outras. Quanto às autoafecções, não podem ser excessivamente brandas, uma vez que isso impediria o cuidado consigo próprio.

Esses elementos, segundo Shaftesbury, devem ser considerados com relação a uma *economia* que diga respeito a uma criatura ou a uma espécie:

[...] se uma paixão que leve a um fim correto for muito mais útil e efetiva por ser forte, ou se for assegurado que sua força não seja a ocasião de qualquer perturbação interior, nem de qualquer desproporção entre ela própria e outras afecções, então a paixão, por mais forte que seja, não pode ser condenada como viciosa. Mas se ter todas as paixões em igual proporção for o que a constituição da criatura não pode suportar, de modo que apenas algumas paixões são elevadas a esse ponto enquanto as outras não são, nem podem ser conduzidas à mesma proporção, então que essas paixões, quando fortes, mesmo que sejam da melhor espécie, sejam chamadas de excessivas [...]. (SHAFTESBURY, 2003, p. 198)

Tendo em vista essas passagens, pode-se afirmar, então, que o vício consistiria em uma constituição desordenada, de modo que as afecções naturais sejam excessivamente fracas, que as autoafecções sejam demasiadamente fortes ou que o indivíduo seja tomado por afecções não naturais. É importante observar que não se trata, aqui, de seguir um dever de maneira tal que o indivíduo tendesse a se tornar miserável por ser virtuoso. O espírito bem ordenado é não apenas aquele que deve ser considerado virtuoso, mas também o mais feliz. Segundo Shaftesbury, os prazeres mentais seriam superiores aos físicos. A mente, ao estabelecer uma concepção elevada acerca do valor de uma ação ou um caráter, sendo levada a um grau elevado de paixão por tal objeto, poderia se colocar acima de qualquer grau de dor ou prazer corpóreo. Por isso é que vemos “Índios, bárbaros, malfeitores e até mesmo os vilões mais execráveis, por uma gangue ou sociedade particular, ou por alguma noção de honra ou galanteria, vingança ou gratidão que lhes é cara, abraçar qualquer forma de sofrimento e desafiar tormentos e a morte” (SHAFTESBURY, 2003, p. 201). Então, uma sequência contínua de pra-

zeres mentais elevados é muito mais deleitosa do que uma série infindável de prazeres do corpo.

Quanto às autoafecções, podem, caso sejam excessivas, provocar miséria e sofrimento. Um exemplo claro, nesse sentido, diz respeito ao medo, que, quando se apresenta com demasiada força, pode impedir que se reaja à ameaça que o provocou. Outro caso que se poderia elencar para reforçar essa tese diz respeito à raiva, que, ainda que seja necessária em “caracteres comuns” que não são capazes de punir ofensas sem recorrer a ela, pode facilmente se tornar uma disposição “venenosa e maligna”, que, uma vez incitada, “não se pode facilmente aquietar” (SHAFTESBURY, 2003, p. 218). É importante notar, ainda, que dar vazão frequentemente a autoafecções excessivas pode afetar de maneira duradoura as disposições, de modo a tornar cada vez mais egoísta o indivíduo cuja natureza se desequilibra dessa maneira. Com isso,

[...] o candor e a engenhosidade de nossas naturezas, a tranquilidade e a liberdade de nossas mentes serão abandonadas; toda a boa fé e toda confiança, de certa forma, se perderão; ciúmes e invejas se multiplicarão. Um fim e um interesse se formarão em nós com mais força a cada dia, pontos de vista e motivos generosos serão postos de lado, e, quanto mais nos separarmos, dia após dia, da sociedade e de nossos semelhantes, pior será a opinião que teremos das paixões agregadoras que nos unem em estrita aliança e amizade com os demais. (SHAFTESBURY, 2003, p. 225)

O resultado, evidentemente, é que, com isso, o indivíduo, quanto mais se entregar às autoafecções desmesuradas, mais será perturbado por elas, além de ser privado das afecções naturais que, como já deve estar claro, constituem a fonte dos maiores prazeres que se poderiam desejar.

Quanto às afecções não naturais, como a inveja, a malícia injustificada, o gosto por observar calamidades, a ambição e todas as paixões geradas pela superstição, terão como resultado a consciência, por parte daqueles que se entregam a elas, de que são indignos do amor de seus semelhantes, bem como a constante apreensão diante da possibilidade de serem punidos por seus atos vis, além de não terem qualquer esperança de se tornarem mais felizes por conta de paixões ternas ou agradáveis. Nesses casos, a mente “se torna uma região selvagem, na qual tudo foi destruído, tudo que havia de belo e de bom foi removido, e nada restou senão o que é selvagem e defor-



mado” (SHAFTESBURY, 2003, p. 229). Desse modo, “ter essas afecções horrendas, monstruosas e não naturais é ser miserável no maior grau” (SHAFTESBURY, 2003. P. 229).

Já está bastante evidente que, do modo como Shaftesbury compreende o caráter devidamente estruturado para ser virtuoso, não se pode separar virtude e felicidade de certo equilíbrio caracterizado pela adesão, em ampla medida, a afecções que dizem respeito ao bem público. É importante observar, agora, que isso ocorre não apenas por conta da constituição particular dos seres humanos, mas por conta da própria concepção desenvolvida pelo autor acerca da relação entre o ser humano e a natureza. Esse é um ponto que o autor nos apresenta ainda no início de sua *Investigação sobre a Virtude, ou Mérito*. Observe-se, em primeiro lugar, a seguinte passagem:

[... ] toda criatura tem um bem e um interesse privado próprios, que a natureza a compele a buscar, por todas as vantagens concedidas a ela, segundo os parâmetros de seu feitio. Sabemos que há, na realidade, um estado certo e um errado de toda criatura, e que aquele que é certo é promovido pela natureza, e buscado aficcionadamente pela própria criatura. Havendo em cada criatura um certo *interesse* ou *bem*, deve haver também um certo FIM, a que tudo em sua constituição deve *naturalmente* se referir. (SHAFTESBURY, 2003, p. 167)

Ela certamente corrobora o que vinha sendo dito acerca da concepção segundo a qual a virtude depende de um arranjo adequado, ou, por assim dizer, saudável. Não apenas na espécie humana, mas em todas as criaturas, a busca pela satisfação de um interesse ou um fim privado está em consonância com fins que são estabelecidos pela própria natureza. Isso é particularmente importante porque *todas* as criaturas, quaisquer que sejam elas, podem ser vistas como sistemas em si mesmas (suas partes, afinal, unem-se para compor um todo coordenado), mas não se bastam, nem estão completamente isoladas. Uma única mosca, por exemplo, é, ela própria, um sistema, mas, ao mesmo tempo, está inserida em um sistema maior, que envolve todas as moscas. Ainda, o sistema das moscas é inseparável de um outro, composto pelas aranhas que se alimentam delas. Mais do que isso, o sistema das moscas e o das aranhas são completamente adequados um ao outro. Pode-se dizer, também, que moscas são necessárias para a sobrevivência de diversas outras espécies, e que estas guardam diversos tipos de re-

lações com outras, de modo que se poderia afirmar haver um sistema de todos os animais. Se este, por sua vez,

[...] junto com aquele dos vegetais, e todas as outras coisas desse mundo inferior, for incluído propriamente em um sistema do globo ou da terra, e se, ainda, esse globo ou essa terra parecer ter uma dependência real de algo ainda além, como, por exemplo, de seu sol, da galáxia ou de outros planetas, então ele será, na verdade, apenas parte de algum outro sistema. (SHAFTESBURY, 2003, p. 169)

Shaftesbury não passará, a partir daí, a defender que todas as espécies podem ser consideradas virtuosas. Além da adequação das afecções, já suficientemente discutida anteriormente, a virtude exige que a mente possa considerar a si própria, de modo que venha a amar a virtude por si própria. A virtude, portanto, não se resume à disposição cega para o bem de um sistema. Ainda assim, se é possível falar em afecção natural, é com referência a uma natureza perfeitamente ordenada como sistema. Esse é um ponto que se torna ainda mais claro quando se observa um outro texto das *Características*, intitulado *Os Moralistas*. Nesse texto, o universo é apresentado como sendo um “tecido consistente”, um “sistema universal” (SHAFTESBURY, 2003, p. 276), em que as partes interagem de maneira perfeitamente ordenada, de modo a constituir um todo. Isso significa que o homem (e, portanto, tudo que diga respeito à moralidade) pode, em última instância, ser investigado de acordo com as relações que guarda com o todo, de modo que, mesmo antes de investigar o homem “em comunidade”, é preciso verificar “a criatura que ele é em si próprio” (SHAFTESBURY, 2003, p. 232).

### III

Essa maneira de conceber como o homem estaria inserido na natureza revela, de modo bastante claro, a influência estoica (principalmente do estoicismo imperial) sobre como Shaftesbury se dedica ao tema. Qualquer hesitação quanto a isso pode ser dirimida com uma consideração da maneira como o filósofo lida com isso em seus *Exercícios*. Esses textos, como se sabe, não foram escritos para serem publicados, pois são:

[...] diferentes variações de uma ‘ginástica’ da mente. Apoderando-se de suas fantasias, examinando-lhes o conteúdo, depurando-as, dando-lhes uma forma, inserindo-as numa ordem, o praticante ad-

quire tónus, descobre a sua própria força e resistência, encontra a finalidade racional que anima e justifica sua existência como membro da espécie humana. (PIMENTA, 2016, p. 9)

Sellars (2016) também lembra que, em *Solilóquio, ou Conselho a um Autor*, Shaftesbury advoga em favor de algo como um diálogo que o filósofo deve manter consigo próprio para atingir o autoconhecimento, o que pode ser feito pela via da escrita. Entretanto, lembra o próprio Shaftesbury, seria indecente publicar esse tipo de obra. Tendo em vista as afirmações desses dois comentadores, pode-se considerar que os *Exercícios* são a instância em que o nobre inglês, em conversa consigo mesmo, procura conhecer-se e estabelecer os preceitos de uma filosofia que tem a vida humana como objeto principal. É verdade, como nos lembra mais uma vez Pimenta (2016), observa-se, nos outros escritos de Shaftesbury, mudança considerável de estilo, que é acompanhada por uma atenuação do estoicismo que se observa nos *Exercícios*. Ainda assim, no que diz respeito ao tema da relação entre virtudes, afecções e natureza, eles podem ser bastante úteis para revelar as inspirações estoicas observadas nos textos das *Características* já mencionados.

Observe-se, nesse sentido, que, ao tratar de afecções naturais nos *Exercícios*, o filósofo afirma que “ter afecção natural é ser afetado de acordo com a natureza, ou de acordo com o desígnio e a vontade da natureza. Pois, sem referência a um desígnio ou vontade natural, não se pode dizer que algo seja afetado naturalmente ou tenha afecção natural” (SHAFTESBURY, 2016, p. 29). Além disso, se o universo é composto de um sistema em que todas as coisas estão unidas e “conspiram para um mesmo fim”, é preciso chegar a jamais “detestar ou repelir algo que exista no mundo” (SHAFTESBURY, 2016, p. 32). Isso porque é preciso ter em conta, antes de qualquer outra coisa, o respeito às próprias leis naturais. A afecção natural, portanto, deve submeter todas as outras, e depende de “conhecer a natureza e de considerar o bem e o interesse do todo” (SHAFTESBURY, 2016, p. 33).

Para que alguém viva segundo “o desígnio e a vontade da natureza”, garantindo que as afecções naturais sobrepujem todas as outras e sendo ou não afetado como lhe cabe, é preciso lembrar que “Das coisas que são, algumas se encontram sob nosso poder e jurisdição: outras não. ‘Das coisas

que são, algumas dependem de nós, outras não’” Segundo Shaftesbury, isso é “tudo o que importa”, e exige disciplina “o ‘desprezo pelas coisas que não dependem de nós’” (SHAFTESBURY, 2016, pp. 35-36). Aqueles minimamente familiarizados com o *Manual* de Epicteto reconhecem imediatamente as passagens citadas pelo nobre inglês. É importante lembrar, ainda, que, o antigo estoico considera como estando “sob o nosso poder” o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa, e, como não estando, o corpo, as posses a reputação, os cargos públicos ou, “em suma: tudo quanto não seja ação nossa”. As coisas que “não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem” (EPICTETO, 2012, p. 15). Confundi-las com coisas “livres” e “tuas” leva apenas a entraves, aflições e inquietude. É importante retomar esses pontos para esclarecer que, como Epicteto, Shaftesbury pretende que a filosofia empreendida nos *Exercícios* seja, antes de qualquer coisa, o estudo da melhor maneira de viver, de modo a alcançar a felicidade. Nesse sentido, as considerações sobre os desígnios da natureza são indissociáveis de um estudo das afecções por meio do qual se pretende instruir a prática, não apenas resolver disputas especulativas.

Não por acaso, ao retomar, posteriormente, o tema da concepção do universo como um grande sistema, no interior do qual todas as coisas estariam ligadas, Shaftesbury introduz uma epígrafe em que se questiona: “Poderia em ti subsistir uma certa ordem, mas nada no todo que não desordem?” (MARCO AURÉLIO *apud* SHAFTESBURY, 2016, p. 41). A passagem em questão se encontra nas *Meditações* de Marco Aurélio, IV, 27. Seria possível lembrar, ainda, que, mais adiante, em IV, 45, o antigo imperador observa que “do mesmo modo que são harmoniosamente ordenadas as coisas que são, as coisas que nascem manifestam não uma simples sucessão, mas um admirável aparentamento” (MARCO AURÉLIO, 1964, p. 75). Como se sabe, o texto comumente chamado de *Meditações* não foi escrito como algo a ser publicado e, originalmente, consistiria de notas para uso próprio, de pensamentos do autor para si próprio<sup>9</sup>. Em outras palavras, seria possível

<sup>7</sup> A passagem logo após o trecho em itálico é uma citação da primeira frase do *Manual* de Epicteto.

<sup>8</sup> Shaftesbury cita mais uma vez, nessa passagem, o *Manual* de Epicteto (XIX).

<sup>9</sup> À guisa de exemplo, a edição utilizada aqui, em francês, tem como título *Pensées pour moi-même*. Em sua introdução à obra, Mario Meunier se refere ao livro como uma “doutrina de vida”.

afirmar que a obra citada por Shaftesbury em sua epígrafe seria, também, um conjunto de exercícios pensados para influenciar diretamente a prática de seu autor.

As consequências são bastante claras: se o conde pretende delinear algo como um sistema da natureza, mostrando como todos os elementos naturais se relacionam uns com os outros, é por entender que essas considerações podem indicar caminhos importantes no que diz respeito à busca da virtude e, conseqüentemente, da felicidade<sup>10</sup>. É nessa nota que Shaftesbury passa, então, a desenvolver teses que, posteriormente, serão retomadas em *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito* e em *Os Moralistas*:

Todas as coisas neste mundo estão unidas. Assim como o ramo está unido à árvore e forma um mesmo com ela; também a árvore está unida à terra, ao ar e à água, que a alimentam, às moscas, aos vermes e aos cupins que ela alimenta. Uns são feitos para os outros. O molde é tão adequado à árvore quanto o tronco grosso e comprido do carvalho ou do olmeiro é adequado aos ramos retorcidos e aderentes da trepadeira ou da hera, e quanto as folhas, as sementes, os frutos dessas árvores são adequados a outros animais; e estes, por sua vez, a outros. Vai além: contempla o sistema mais amplo do mundo. Vê a mútua dependência, a relação de uma coisa a outra; do sol com a terra, da terra e dos planetas com o sol; a ordem, simetria, regularidade, união e coerência do todo. (SHAFTESBURY, 2016, p. 41-42)

O que se vê em seguida é uma defesa bastante enfática dessa tese, em que o autor procura mostrar a interdependência que se observa entre todas as coisas do universo. Como no caso das moscas e das aranhas, ramos de erva, aqui, a partir da evidência com que se concebe a harmonia entre as partes de um ramo de erva, observa-se um movimento de expansão, por meio do qual se estabelece a ideia de um universo perfeitamente harmônico e organizado: “todas as coisas existem em uma, estão compreendidas na natureza do universo” (SHAFTESBURY, 2016, p. 44). Ainda, caso a natureza fosse meramente vegetativa, não poderia ter produzido seres inteligentes. Assim, havendo uma grande ordem universal, ela é, necessariamente, inteligente. A deidade, portanto, “está presente em todas as coisas, conhece todas as coisas e é providente a todas” (SHAFTESBURY, 2016, p. 52).

---

<sup>10</sup> A respeito dos *Exercícios* como uma obra que pretende colocar a felicidade como objeto principal da filosofia, ver Sellars (2016).

Essas considerações sobre um universo sistemático, regido por uma inteligência única e providente, estão, como já foi visto, diretamente ligadas à ideia de regular as afecções a partir do conhecimento da natureza. A moralidade, desse modo, deve ser determinada a partir do conhecimento que o homem tem de seu lugar na própria ordem universal. Não à toa, posteriormente, em *Os Moralistas*, Shaftesbury nos apresenta, a partir dessa relação, uma concepção decididamente cosmopolita da moralidade, que se evidencia em passagens como a seguinte:

Poderá qualquer amizade [...] ser tão heroica quanto aquela dirigida à humanidade? Pensais que o amor de alguém pelos amigos em geral e por seu país não é nada, ou que aquela amizade particular pode subsistir sem uma afecção aumentada e um senso de obrigação para com a sociedade? Dizeis, se possível, que sois um amigo, mas odiais seu país. Dizeis que é legal ao interesse de um companheiro, mas falso no que diz respeito ao da sociedade. Podeis crer em vós mesmos? (SHAFTESBURY, 2003, p. 255)

O texto pode parecer dúbio, nesse ponto, quanto à ideia de um real cosmopolitismo, e não apenas de uma consideração de um indivíduo por seus concidadãos. É importante lembrar, então, que, a essa altura, a discussão diz respeito, justamente, ao amor à humanidade. Isso se confirma adiante, com o seguinte questionamento: “E poderá vosso país, ou, mais ainda, vossa espécie requerer menos gentileza [...]?” (SHAFTESBURY, 2003, p. 256). Em *Uma Investigação sobre a Virtude, ou Mérito*, as pretensões de estabelecer uma moralidade cosmopolita, baseada em afecções dirigidas a toda a humanidade, também são inequívocas, bem como a proposta de que essa moralidade esteja alicerçada sobre uma concepção de natureza que trate de estabelecer os seres humanos como parte de um *kosmos* maior. Se é possível realizar uma ginástica mental que determine as disposições do filósofo nesse sentido, e se a ideia de uma moral cosmopolita permanece em textos posteriores aos *Exercícios*, confirma-se que o recurso a pensadores como Epicteto e Marco Aurélio tem em vista uma concepção da natureza que tem em vista a interferência direta na vida prática, com vistas ao estabelecimento da felicidade.

É verdade que, nas *Características*, como já se esclareceu, diversos aspectos estoicos são atenuados. Nessa obra, Shaftesbury parece se mostrar muito menos severo no que diz respeito ao domínio de todas as afecções por

aquelas referentes ao bem público. Ainda assim, permanece a ideia de que a virtude diz respeito a uma regulação das afecções que só é possível por meio do conhecimento da natureza e do lugar que ocupamos nela. Esses são temas em que a inspiração do autor, como se espera ter deixado claro, é inequivocamente estoica e bastante próxima de um panteísmo. Esse certamente é um ponto que colabora para explicar a recepção dura que a obra de Shaftesbury teve junto a religiosos mais ortodoxos. Por outro lado, a capacidade de mobilizar consistentemente argumentos antigos, mesmo enquanto pensava com agudeza seu próprio tempo, certamente foi parte do que garantiu que sua obra gerasse tanto interesse em seus contemporâneos. No que diz respeito especificamente a rebater as teses de Hobbes acerca da moralidade, o conde pode não ter fornecido uma resposta propriamente definitiva, mas certamente abriu uma via de investigação bastante fecunda: além de uma filosofia da natureza que se mostrou bastante influente na França dezoitista, deve-se às considerações que foram desenvolvidas ao longo das *Características* alguns pontos que seriam empregados, posteriormente, pelas filosofias do *moral sense* empreendidas por autores como Hutcheson, Hume e Kames.

## Referências

- BEAUCHAMP, T. (1998). “Annotations”. In HUME, David, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- EPICTETO. (2012). *O Encheiridion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Viva Vox.
- HOBBS, Thomas. (1997). *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural.
- MARCO AURÉLIO, EPICTETO. (1964). *Pensées pour moi-même – Manuel D’Épictète*. Tradução de Mario Meunier. Paris: GF Flammarion.
- MEUNIER, M. (1964). “Marc Aurèle”. In MARCO AURÉLIO, EPICTETO. *Pensées pour moi-même – Manuel D’Épictète*. Tradução de Mario Meunier. Paris: GF Flammarion.
- PIMENTA, Pedro Paulo. “Apresentação”. (2016). In SHAFTESBURY, A. *Exercícios (Askhmata)*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP.

SCHLEGEL, Dorothy B. (1956). *Shaftesbury and the French Deists*. Chappel Hill: University of North Carolina Press.

SELLARS, J. (2016). “Shaftesbury, Stoicism and Philosophy as a Way of Life”. *Sophia*, 55:3, p. 395-408.

SHAFTESBURY, A. A. C. (2003). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Edited by Lawrence Klein. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. *Exercícios (Askhmata)*. (2016). Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP.

\_\_\_\_\_. “*Pathologia, A Theory of the Passions*”. Tradução de Laurent Jaffro, Christian Maurer e Alain Petit. *History of European Ideas*, 39:2, p. 221-240.

STUART-BUTTLE, T. (2015). “Shaftesbury Reconsidered”. *Locke Studies*, 15, p. 163-213.

TIFFANY, E. A. (1923). “Shaftesbury as Stoic”. *PMLA*, 38:3, p. 642-684.