

O IMPACTO DA IDÉIA DE INDIVÍDUO NA PRIMEIRA MODERNIDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em

09 / 06 / 93

Jus. de... & M...

Maio: 1993

9320516

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	
INTRODUÇÃO	3
ESBOÇO GERAL	6
CAPÍTULO I	22
1. Maquiavel e o indivíduo	23
1.1. A História e a Política	25
1.2. A Estabilidade e o "Governo Misto"	32
Conclusões do Capítulo I	40
CAPÍTULO II	
2. Hobbes, o indivíduo e o Leviatã	42
2.1. O Leviatã	43
2.2. O Indivíduo	47
2.3. O "Estado de Natureza"	56
Conclusões do Capítulo II	65
CAPÍTULO III	
3. Shaftesbury e a idéia de Indivíduo	67
3.1. Os Platônicos de Cambridge	69
3.2. A Estética e a Moral	71
3.3. O indivíduo e o Todo	82
3.4. O indivíduo e a Unidade	85
Conclusões do Capítulo III	87
CAPÍTULO IV	
4. Hutcheson e a idéia de Indivíduo	89
4.1. O indivíduo e seu "Sentido Moral"	91
4.2. A "Benevolência" e os indivíduos	97
Conclusões do Capítulo IV	
CAPÍTULO V	107
5. Mandeville, o indivíduo e o bem-estar social	
5.1. O indivíduo e a Política	108
5.2. A Sociedade próspera e o indivíduo	115
Conclusões do Capítulo V	119
CONCLUSÕES GERAIS	121
BIBLIOGRAFIA	125

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a muitos senhores; em primeiro lugar, ao Professor Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, orientador do presente trabalho, que satisfez todas as minhas expectativas na Filosofia Política, pelas suas brilhantes sugestões que incitaram-me à elaboração desta dissertação, além do trato humano tão reconhecido em sua pessoa, o que tornou agradável os meus estudos de mestrado em Filosofia Política na UNICAMP.

Em segundo lugar, aos professores Dra. Maria Sylvia Carvalho Franco e Dr. Roberto Romano por mostrarem nas suas aulas o significado da pesquisa na Filosofia Política, disciplina na qual demonstram esmerada dedicação e refinado senso pedagógico, que muito contribuíram para que eu elegesse a Filosofia como a principal e definitiva atividade de minha vida.

Ao professor de Ciência Política Dr. Reginaldo Carmelo Moraes, grande conhecedor do pensamento e da economia ingleses, pelo seu contagiante interesse pela pesquisa. Ele contribuiu enormemente com seu tempo, suas idéias e seus interessantes livros, que serviram-me de estímulos para prosseguir até o fim nesta dissertação.

Por fim, ao meu caro colega Marcos Alberto de Oliveira, pelos difíceis momentos e sofridos esforços que teve de enfrentar para esclarecer minhas idéias para a redação e tradução final deste trabalho.

Abril 1993.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa mostrar como a idéia de Indivíduo encontra-se presente nos inícios da Modernidade. Nossa intenção é desvelar o impacto desta idéia, que serviu para fundamentar as reflexões de cinco filósofos: Maquiavel, Hobbes, Shaftesbury, Hutcheson e Mandeville.

A escolha destes autores teve ainda como fim conhecer o pensamento de David Hume e de Adam Smith -que serão objeto de estudo de uma futura pesquisa. Desta maneira, podemos considerar este trabalho como uma introdução ao estudo destes dois últimos pensadores.

Dividimos o trabalho em cinco capítulos. No primeiro descrevemos a forma como Maquiavel utiliza a história para os fins políticos. O autor do *Príncipe*, combatendo a ideologia cristã, conclui que a mola propulsora dos fatos históricos é a paixão nos indivíduos. Este conhecimento deve servir aos príncipes para que possam consolidar com eficácia seu governo.

A segunda parte mostra como Hobbes, indo de encontro à ideologia religiosa, descobre as partes constitutivas dos indivíduos, a razão e a paixão. A partir desta consideração ele constrói a Sociedade Civil -na qual prima a razão- em contraposição ao "estado de natureza",

onde predomina as paixões dos indivíduos, cujo conflito os levaria a uma "guerra de todos contra todos" que rapidamente os aniquilaria.

No terceiro capítulo encontramos a afirmação de Shaftesbury -que se opõe ao mecanicismo hobbesiano- de que o indivíduo pertence à "ordem natural". O Universo tem uma organização interna harmoniosa e não precisa da "arte humana". É a predominância do todo sobre as partes. Shaftesbury divide as paixões do indivíduo em egoísmo e simpatia, sendo que esta última nos permite conhecer os valores éticos e estéticos.

No quarto capítulo exporemos a doutrina de Hutcheson, que continuou as idéias de Shaftesbury. Ele afirma que os indivíduos possuem um "sentido moral" que percebe o bem e o mal. A simpatia ou benevolência é definida a partir do efeito da ação moral sobre a quantidade de indivíduos por ela afetados. Assim, a virtude é "fazer o bem aos outros", e o vício, o contrário.

No último capítulo, mostraremos como Mandeville fundamenta, a partir das paixões, o critério no qual os homens devem se apoiar para desenvolver as sociedades. Numa sociedade próspera incentiva-se as paixões de seus componentes: os vícios individuais são os únicos que promovem as sociedades, pois eles permitem o desenvolvimento da indústria, da arte e da ciência. Ao contrário, uma sociedade virtuosa é pobre e subdesenvolvida.

As idéias da primeira modernidade conduzem os homens a valorizar as mudanças, a mobilidade social, o indivíduo, a história e o progresso como virtudes políticas. Contrariamente, são as idéias antigas e medievais, como também a ideologia religiosa imperante, que apregoam o imobilismo e a passividade.

O elevado número de autores que analisamos nos obrigou a trabalhar a partir do comentário de suas obras mais destacadas, produzindo desta forma um trabalho de caráter quase exegético, ainda porque nosso interesse maior é ressaltar o impacto da idéia de Indivíduo no pensamento destes autores, e não de mostrar a origem desta idéia.

A guisa de introdução, queremos ainda mostrar como as idéias sobre o Indivíduo continuam sendo objeto de reflexão do pensamento posterior a época da qual tratamos, isto é, a modernidade propriamente dita, como também mostrar a vigência destas idéias no pensamento contemporâneo, tentando assim comprovar que o pensamento ocidental aponta para o resgate do Indivíduo.

ESBOÇO GERAL

I

Queremos mostrar aqui, em linhas gerais, a importância da idéia de Indivíduo na cultura ocidental, tomando o Renascimento como ponto de partida. Trata-se, portanto, de responder o porquê da escolha deste tema.

Na primeira modernidade consolida-se a idéia de Indivíduo. Foram muitos os fatores que contribuíram para o surgimento desta idéia: a Reforma, o nominalismo, o atomismo, o epicurismo, o estoicismo, a aparição da burguesia etc. Não é nosso interesse buscar a sua origem, mas, sim, mostrar o impacto deste elemento objetivo que serviu de fundamento para os sistemas morais e políticos da chamada primeira modernidade.

Jacob Burkhardt dedicou um capítulo de sua obra *Renascimento Italiano* à idéia de Indivíduo, dando início a um crescente interesse por este tema. O Renascimento, nos diz ele, ao retomar o pensamento grego e romano, converte-se numa etapa transitória entre as épocas medieval e moderna, sendo, ao mesmo tempo, uma época de crítica à primeira e de assentamento de bases sólidas para a segunda.

Cassirer, em *Indivíduo e Cosmos*, trata de mostrar, a partir da obra de Nicolau de Cusa, o "espírito da época do

Renascimento". A "visio intellectualis" da teologia de Cusa é a matemática e não a lógica silogística escolástica, isto é, substitui-se o modo abstracto de pensar dos medievais por um pensamento "in concreto". O fundamento do universo é a matemática, pois o conhecimento desta ciência nos permite uma maior aproximação da sabedoria divina. Por outro lado, ao revalorizar-se a figura de Cristo, revaloriza-se também a idéia de humanidade. A individualidade já não constitui o limite finito contrário a infinitude da divindade; ao contrário, não existe diferença entre a finitude humana e a infinitude divina, uma vez que "Cristo é a unidade do finito com o infinito".

Estas duas formas de encarar os problemas teológicos, o conhecimento matemático e a valorização da finitude, afetam diretamente ao homem do Renascimento: ele é um microcosmos que pode se elevar ao conhecimento da divindade. Passa-se a uma nova forma de gnoseologia: a união do intelecto com a sensibilidade. Em termos teológicos, trata-se de reconciliar o espírito com o mundo, substituindo-se uma teologia disjuntiva por uma teologia conjuntiva.

Já na modernidade, esta valorização do que é mundano pode ser vista claramente na evolução da moral. Paul Benichou, em seu *Morales du Grand Siècle*, nos diz que a moral heróica é substituída por uma moral cristã, e esta, por sua vez, por uma moral laica, dominada pelas paixões dos indivíduos. A visão da moral sofre uma forte mudança, pois já não se considera os princípios teológicos ou teleológicos

como verdadeiros. A moral tem como fundamento o Indivíduo. De igual forma, nos assuntos políticos coloca-se o indivíduo como fundamento da sociedade, contrariamente ao que acontece nas sociedades hierárquicas, que se fundavam na antiga polis (de acordo com uma teleologia) ou em idéias teológicas.

A forte influência da idéia de Indivíduo não só afetou a etapa da primeira modernidade como também correntes de pensamento como o liberalismo, representada em suas origens pela burguesia nascente, que exaltava a idéia de Indivíduo ("o antropológico como natureza" como nos diz Maria Sylvia C. Franco)^{*} e teve como valores principais a propriedade, a liberdade, a tolerância e a privacidade do indivíduo. Ressalta-se também as idéias de democracia, progresso, contrato social etc.

^{*} Louis Dumont no *Individualismo, uma perspectiva antropológica da Ideologia moderna*, nos diz sobre o estudo da origem da ideologia do Individualismo: "é preciso ainda que o ponto de vista, a orientação, digamos, o espírito do estudo ideológico, deixe de parecer arbitrário ou imposto, e passe a ser visto como algo que resulta naturalmente da perspectiva antropológica" -grifos nossos-(Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1985, Introdução). O mesmo Dumont assinala que o Individualismo, "configuração individualista", "ideologia individualista" é a ideologia da civilização moderna que valoriza o indivíduo em oposição ao holismo -ideologia que valoriza a totalidade social e negligência ou subordina o indivíduo humano-. Na configuração ideológica individualista, a relação do homem com as coisas (com a natureza, com o objeto) é valorizada, ao contrário da relação entre homens. (No léxico do *Individualismo*, Dumont, pp. 279-280)

A economia política deve ser fundamentada na livre concorrência da economia de mercado. O liberalismo decretou "os direitos do homem e os direitos de propriedade". O clímax do liberalismo foi a Revolução Francesa, cujos ideais marcaram as idéias do Iluminismo e influenciaram nos ataques à religião, no entusiasmo pela ciência, no afã de progresso, nas idéias do comércio e da indústria, na busca do bem-estar social, nas idéias de utilidade, importância da educação etc.

A visão do liberalismo tinha uma aparência de racionalidade, mas, na realidade, tinha como base um sistema de necessidades anárquicas e antagônicas. O poder político estava na sociedade civil e não no estado, o qual tinha apenas a função policial de fazer respeitar os acordos estabelecidos pelos indivíduos, isto é, proporcionar a segurança e a proteção da propriedade e da liberdade pessoal.

Como bom iluminista, Kant consolidou as idéias do liberalismo afirmando que só a razão deveria estabelecer o poder, isto é, os indivíduos racionais, que são poucos, devem induzir os demais indivíduos da sociedade civil a uma moral cosmopolita mediante a difusão do racionalismo. Kant não queria que o poder fosse um privilégio de uma minoria, senão que a própria razão fosse soberana, pois isto levaria a humanidade a uma paz perpétua.

Hegel, na *Filosofia do Direito*, opõe-se radicalmente às idéias do liberalismo, encontrando profundas

divergências dentro deste sistema social. Já que o Estado está confundido com a sociedade civil, ele deve estar desorganizado: o liberalismo, ao incentivar o egoísmo dos indivíduos, distancia-se do Universal. Com o objetivo de abreviar e mitigar esta perigosa ameaça de desorganização, Hegel, ao afirmar a necessidade de se elevar ao Universal, faz o poder e a realidade ética recair no Estado. Ele se esforça por superar a perspectiva liberal individualista dos jusnaturalistas modernos mediante uma concepção orgânica da sociedade e do Estado. A filosofia política de Hegel traduz teoricamente o fenômeno histórico da emergência do Estado moderno pós-revolucionário. Então como conciliar a vida do Estado, totalidade orgânica e eticidade concreta, com a vida do indivíduo, liberdade subjetiva e princípio autônomo de direitos inalienáveis? Como pensar os direitos essencialmente políticos? A dialética hegeliana é o protótipo de todas as negações do imediato, pois nela toda forma imediata passa para o seu oposto, e só assim realiza-se seu verdadeiro conteúdo. Hegel conclui a visão de Novalis e de Schelling: a superioridade do todo sobre as partes, isto é, do Estado sobre os indivíduos.

Por outro lado, na história de nossos povos, no Brasil, por exemplo, considerou-se o liberalismo em oposição às idéias conservadoras, emergidas do romantismo, do "catolicismo ultramontano" e do positivismo.

As variantes do romantismo, segundo Benichou em seu *Les temps des Prophetes*, foram a católica, a positivista

e a liberal. Elas sustentaram-se parcialmente em esquemas idealistas hegelianos, isto é, na procura de um Estado que suprimisse a individualidade (os átomos sociais das Luzes) submetendo-a a um Todo ontologicamente anterior, promovendo assim um modelo autoritário. A identidade entre Hegel e os românticos pode ser observada por suas concepções sobre os conflitos militares; com efeito, eles afirmam que na guerra os indivíduos devem ser submetidos às "grandes causas oferecidas pela Religião, Pátria, Partido ou Humanidade, as quais são armadilhas e interesse do Universal" (Romano, R. *Conservadorismo Romântico*).

O anti-individualismo dos românticos chega a justificar as ditaduras contemporâneas. De Bonald, por exemplo, nos diz que "o indivíduo só tem deveres e não direitos. Ele tem deveres para com a natureza humana, para com a sociedade e para com Deus, que tudo envolve(...). O direito de governar a si próprio é um desafio contra toda verdade. A verdade é que o povo tem o direito de ser governado". De Bonald, para evitar que a sociedade civil perceba o despotismo, promove os "corpos intermediários", associações intermediárias entre o indivíduo e o Estado.

Os corpos intermediários tiveram sua máxima expressão nas idéias do final do século XIX e início do século XX, no liberalismo laico. Podemos verificar a existência destes corpos, de um lado, nas reflexões de Durkheim sobre as "representações coletivas" no social, de outro, nos planos do corporativismo facista, quer dizer, "do

ponto de vista dos magnatas da alta finança e da grande indústria, bem como da casta latifundiário-militar dos *junkers*, a aplicação, pelo terrorismo hitleriano, do corporativismo de que a nação é uma totalidade orgânica composta de categorias hierarquicamente articuladas, cuja complementaridade é indispensável à realização dos objetivos nacionais permanentes (como no caso do III Reich)...." (Moraes, João C K. Quartim de *O Argumento da força*).

No Brasil tais idéias corporativistas, evidentemente, operaram na ditadura getulista, dissolvendo-se gradativamente na medida em que "a aliança do Estado Novo com a Igreja foi perdendo sua força, mantendo-se, no entanto, na estrutura social" (Viana, Luis Werneck, *Liberalismo e Sindicato no Brasil*). Vargas foi o primeiro latino americano a usar os meios de comunicação com a mesma intenção de Hitler, e criou o Partido Trabalhista para controlar melhor este setor.

O conceito de catolicismo ultramontano é definido por Plongéron: "a igreja é uma sociedade, isto é, uma reunião de homens que unidos formam um mesmo corpo em cujo comando há essencialmente superiores e um chefe principal, depositários da autoridade necessária para manter a ordem e governar todos os membros, pois sem a superioridade não há subordinação possível, e sem subordinação não há sociedade, mesmo em pensamento" (Romano, *Idem.*, pag. 19). A igreja é um modelo de perfeição, síntese perfeita do governo: monarquia,

aristocracia e democracia ao mesmo tempo. Ela põe cada indivíduo em seu lugar.

O positivismo de Comte é contrário ao pensamento de Hegel; constrói suas idéias dentro da "realidade", que é considerada como síntese regular de impressões sensoriais; o que não provém dela é considerado falso. Comte aplicou aos assuntos políticos os métodos da física. Promoveu uma doutrina baseada na ciência, na "certeza" e "precisão" da "realidade empírica". O poder político seria concedido àqueles que possuíssem a "Capacidade Industrial das Artes e Ofícios" (Cruz Costa, *Augusto Comte e as Origens do Positivismo*). Em tempos de guerra, a sociedade tem que estar nas mãos do poder militar. Enfim, "a sociedade é o todo e o indivíduo nada" (Cruz Costa, *Idem*, p. 93-94).

Na filosofia comteana, a metafísica e a teologia perdem seu lugar para a "coerência lógica" da ciência, que será a base espiritual permanente da ordem social. Deve-se "regular a vida humana, particular ou pública, que se encontra em anarquia universal" (Costa, *Idem*, p. 19). A moral positivista tem como fundamentos a família, a tradição e a submissão do indivíduo à sociedade. Assim, no pensamento comteano, opta-se pela superioridade do todo, impondo-se uma hierarquia contrária à igualdade entre os indivíduos.

Estas idéias se refletem na América Latina contemporânea. Para confirmar isto, já será suficiente a dissertação de mestrado de J. Vaindergorn *As moedas falsas, Educação Moral e Cívica* (1989), cujo conteúdo explicita como

estas idéias estão em jogo no cenário político brasileiro. Nesta dissertação demonstra-se como a disciplina "Educação Moral e Cívica" não se limita ao conteúdo que lhe é próprio no que diz respeito a sua área de estudo, desvelando como nela se encontra o direcionamento pedagógico imposto pelo regime militar implantado no Brasil em 1964. Esta disciplina servia como veículo transmissor das concepções autoritárias que se adequarão às tendências do modelo político iniciado naquela mesma época, ao tentar "manipular e controlar os corpos e as mentes, sobretudo daqueles setores que ameaçavam a hegemonia dos grupos vencedores de 1964".

Vaidergorn nos diz que o Estado promoveu a família como uma instituição capaz de impor sua autoridade sobre os indivíduos, pois nela seus membros possuem papéis rígidos e estão submetidos a uma hierarquia. Ademais, exaltava-se a ética, a moral e a religião dentro da lógica da "Segurança Nacional". O Estado é controlador vertical da sociedade, é intervencionista e destrói o indivíduo, ao mesmo tempo que apregoa a manutenção da propriedade privada. Estas são as conclusões de Vaidergorn.

Temos tentado mostrar como a idéia de Indivíduo é um tema central que persiste no pensamento político ocidental. Nesta perspectiva, nossa investigação centrou-se no pensamento britânico da primeira modernidade -etapa anterior à economia de mercado-, posto que consideramos que nesta época se consolida a idéia de indivíduo (principalmente nos escritos de Shaftesbury, Hutcheson e

Mandeville), que nos serve como fio condutor para explicar o pensamento moderno.

II

Acrescentaremos que a idéia de indivíduo é um tema central não só nos pensadores dos quais trataremos neste trabalho, mas também para os pensadores contemporâneos, o que indica que esta idéia é um tema atual e faz parte das reflexões políticas de nossos dias. Para comprovar isto, nos deteremos em três autores Sennett, Habermas e Sartre.

Richard Sennett, em *Declínio do homem público, as tiranias da intimidade*, compara, a partir da esfera pública, nossa época com a decadência romana. Se os romanos contrapunham à esfera pública a transcendência religiosa do mando, hoje nós contrapomos ao público nossa psique.

Sennett estuda o desenvolvimento da nossa época através de cinco campos que indicam a sua decadência: as "imagens do corpo" -a vestimenta, a maquilagem, os penteados-, o discurso, o homem em quanto ator -que está constantemente dissimulando ante os outros-, a expressão do público frente aos espetáculos -o silêncio como forma de expressão atual- e as condições materiais da cidade, a partir da arquitetura urbana.

Estes referentes mostram o desequilíbrio entre os meios público e privados na atual sociedade ocidental. Com efeito, cresce o número dos "espectadores" -os homens não

participam ativamente da vida pública, só a observam passivamente; é a época do voyeur, da "gastronomia dos olhos". Hoffmann descreve, num dos seus relatos, o espectador como o inválido que vê a cidade pela sua janela. Igualmente, o silêncio converte-se quase no único contacto com a arte. No teatro, a platéia respeitável é a platéia muda.

A política, nos diz Sennett, se converte em "Teatrocracia", os políticos são as "estrelas" da vida pública, instrumentos de fantasia criados pelos meios de comunicação. A "mídia", por um lado, amplia infinitamente a quantidade de informações que as pessoas necessitam para se inteirar dos fatos sociais, mas, por outro lado, também infinitamente inibiu a sua capacidade de expressão.

A Psicanálise, ao contrário do que pretendia ser, isto é, libertadora do homem, se converteu numa armadilha - "a pessoa se afoga em seu próprio eu" e "o eu de cada pessoa se converteu no seu próprio fardo". Hoje é a época do Narcisismo - produto da cultura despojada da crença no público, e governada por um sentimento intimista - como medida da significação da realidade que se encarna na burocracia.

A intimidade do indivíduo é violentada, sofre a tirania da vida diária por todas as instituições (o indivíduo é avaliado a cada instante e controlado de todas as maneiras, por exemplo, as diversas instituições do estado norte-americano possuem todo tipo de informações acerca de

cada cidadão). A tirania intimista, que é a catástrofe política, é o estado policial. Ela já não se mostra brutal como o totalitarismo fascista; é bem mais sutil, pois se utilizando da sedução faz com que esse controle pareça ser um indicador de progresso e prosperidade.

Hoje se desvaneceu a "res pública", devido à crença de que as significações são geradas por sentimentos de seres humanos individuais.

Mas quais soluções nos dá Sennett ante as tiranias da intimidade? Contra o Narcisismo, propõe os jogos. Nos jogos não se problematiza as regras, e eles seriam um meio pelo qual o indivíduo "possa sair do psiquiatra e se coloque frente aos problemas sociais e históricos".

Contra a comunidade que hoje existe "*Gesellschaft*" -originada pela divisão do trabalho em classes instáveis e que acarretam relações parcialmente emocionais-, Sennett segue a Tönnies propondo a volta da "*Gemeinschaft*", a comunidade plena e aberta às relações emocionais entre os indivíduos.

Já Habermas constata, em *Mudanças Estruturais da Esfera Pública, Investigações quanto a uma sociedade burguesa*, a "síndrome significacional do público e da esfera pública". Ele mostra que a "opinião pública informal" é de fato uma ilusão, manipulada pela publicidade institucionalmente autorizada. Por esta razão, é preciso mudar a estrutura da esfera pública burguesa.

Ainda nos conteúdos "opiniáticos" da Indústria Cultural tematiza-se um amplo campo das relações íntimas e das relações entre os homens.

Contra este tipo de Publicidade, propõe Habermas "a publicidade crítica", que atravessasse as duas esferas -a da publicidade e do público- sem privilégios de poder de uma sobre a outra. Tal igualdade se concretiza plenamente, nas "condições da democracia do estado social-democrático".

Marx denunciou a ideologia, a falsa consciência, da sociedade burguesa amparada na propriedade e na família. Marx tira da dialética imamente à esfera pública burguesa um antimodelo com conseqüências socialistas.

Em lugar da identidade entre *Bourgeois* e *Homme* -do proprietário com o ser humano- ele põe a identidade entre *Homme* e *Citoyen* -a liberdade do homem privado na qual o cidadão não é definido mais pela liberdade do homem enquanto proprietário-, conseguindo desta maneira garantir um poder público autônomo através da configuração de um estado que brote da sociedade.

Assim como Engels nos diz que "sem a propriedade privada caem os fundamentos da função familiar, a mulher se torna independente com relação ao homem e as crianças com relação aos pais, Marx, de igual forma, a propósito das possíveis relações privadas -o matrimônio e o sexo-, diz ironicamente na *Gazeta Renana*: "se o casamento não fosse a base da família, tampouco ele seria objeto de legislação, assim como não o é algo como a amizade".

Em Sartre se percebe o tema do indivíduo através do seu Existencialismo. Em sua primeira obra, *A transcendance de L'ego, esquisse d'une description phénoménologique*, ele se propõe abolir o solipsismo. Primeiramente, seguindo a Husserl trata de demonstrar a espontaneidade do ego, que "se dirige a....", "eu sou o outro", citando a Rimbaud. Sartre comprova que a consciência transcendental é afectada pela existência de outras consciências ao mesmo tempo. Por outro lado, a função do ego não é tanto teórica senão prática. Assim, contra a extrema esquerda que compara a fenomenologia com o idealismo, Sartre afirma que o eu é contemporâneo do mundo, e que a dualidade sujeito-objeto é uma relação puramente lógica que deve desaparecer das preocupações filosóficas. Ele escreve isto em 1934 e já se nota a preocupação de Sartre em refutar o solipsismo burguês.

Em *Marxismo e Existencialismo*, Sartre nega a dialética da natureza, e fundamenta o ser histórico pela categoria de totalidade de Hegel. Ele assinala que o Ser não é redutível ao Saber, que o pensamento faz parte do Ser; o pensamento, contudo, pode descobrir leis da realidade que afirmam que as relações de produção formam um todo. Como vemos, a crítica ao solipsismo é refutada por categorias hegelianas e marxistas.

Em *O Existencialismo é um Humanismo*, ele diz que o homem não é mais que o que ele faz, que o homem é o que se lança para o futuro consciente desse seu projetar; é, antes

de tudo, um projeto subjetivo. Deus não está no mundo e o homem está constantemente inventando ao homem, este projeto inacabado. Aqui a crítica ao solipsismo se dá a partir da práxis, pois os solipsistas não conseguem adequar suas idéias à realidade.

Em *Questões de Méthode*, referindo-se ao papel do indivíduo no conhecimento, ele afirma que a reflexão não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista, pois ela está no mundo. "O princípio metodológico não contradiz o princípio antropológico - que é a pessoa concreta em sua materialidade. O experimentador faz parte do sistema experimental, isto permite descartar toda ilusão idealista. Este método mostra ao homem real em meio ao mundo real".

Por outro lado, Sartre, criticando o marxismo dos anos 60, que diluía o indivíduo em classes sociais, propõe, em substituição dessas classe, conjuntos de indivíduos agrupados pela identidade de suas funções e atividades dentro da sociedade.

Desta forma estes três pensadores tentam recuperar o indivíduo sob diferentes perspectivas: no plano sociológico, ideológico e gnoseológico, mostrando assim a sua grande importância.

(Maquiavel, 1982, pp.) Maquiavel, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Livio*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2a. Edição, 1982. Trad. Sergio Fernando Guarischi Bath.

Capítulo I

1. MAQUIAVEL E O INDIVÍDUO

Maquiavel é um típico representante do "homo faber" do Renascimento, um homem de ação, que não escrevia por afã puramente literário: "seu estilo -nos diz Gramsci, referindo-se ao *Príncipe*- é de um manifesto de partido". Com efeito, Maquiavel é a expressão ligada às exigências de seu tempo, que respondeu às lutas internas que afetavam a cidade de Florência na sua estrutura interna, já que esta não sabia se libertar dos vestígios feudais, ou seja, das comunas-municipais.

Por outro lado, Maquiavel presenciou os conflitos entre os estados italianos que buscavam o equilíbrio, e que eram dificultados pela existência do papado e pelos resíduos feudais em sua forma municipal, estatal urbana e não territorial.

Por último Maquiavel foi testemunha das lutas entre os estados italianos que eram mais ou menos solidários, uma vez que buscavam o equilíbrio europeu, isto é, conciliar a necessidade de uma unidade interna da Itália e a competição entre os estados europeus pela hegemonia.

Desta forma, o autor do *Príncipe* era um homem da sua época; como nos diz Gramsci, "Maquiavel tende à

organização das monarquias nacionais absolutistas, a única forma que permitia e facilitava um desenvolvimento das forças produtivas burguesas". Por isso concebeu uma forma de governo com um caráter militar-ditatorial do estado, como se requer em um período de luta para a fundação e consolidação de um novo poder.

Nesta perspectiva se apresenta a "Exortação" do último capítulo do *Príncipe*: "Prover-se de tropas próprias, preparar os exércitos, para poder, com virtude itálica, defender-se dos estrangeiros!".

Assim, a intenção de Maquiavel era convencer as classes revolucionárias da época -"o povo", a "nação" italiana, e a democracia urbana, que havia apoiado a Savonarola e Pier Soderini- da necessidade de se ter um "condottiero" que saiba obter aquilo que quer e saiba ser aceito com entusiasmo pelo povo, ainda que suas ações estejam em contradição com a ideologia difundida na época, a religião. Por isso Gramsci, referindo-se a Maquiavel, afirma: "sua ferocidade era contra os resíduos do mundo feudal e não contra as classes progressistas".

1.1. A HISTÓRIA E A POLÍTICA.

É nos *Discorsi* que Maquiavel expõe sua teoria política, sem restrições de nenhum tipo, e percebe o entorpecimento da ciência produzido pela ideologia religiosa. Ao mesmo tempo, descobre as causas dos fatos históricos: as paixões intrínsecas aos indivíduos, elementos objetivos que lhe servem de princípios para sua oposição aos fundamentos religiosos. O conhecimento da história é útil à política, pois ela ensina aos governantes as diversas formas de reação das paixões humanas, e desta maneira lhes confere o poder de usá-las em seu proveito.

Na Introdução aos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Livio*, o autor declara a originalidade de seu descobrimento:

Embora os homens, por natureza invejosos, tenham tornado o descobrimento de novos métodos e sistemas tão perigosos quanto a descoberta de terras e mares desconhecidos - pois se inclinam por essência mais à crítica do que ao elogio -, tomei a decisão de seguir uma senda ainda não trilhada, movido pelo natural desejo que sempre me levou sem receios aos empreendimentos que considero úteis (grifo nosso)
(Maquiavel, 1982, 17)

A expressão "homens por natureza invejosos" enfatiza, já no início dos *Discorsi*, os elementos constitutivos dos

indivíduos, as paixões¹. Por outro lado, ao final da citação comprovamos uma característica do homem renascentista: mover-se por interesses práticos.

Maquiavel está convencido de ter descoberto o fim prático do conhecimento histórico; por isso, afirma com toda confiança: "se eu não alcançar a meta que me tenho proposto, terei ao menos o mérito de abrir caminho para que outro possa alcançá-la". O autor dos *Discorsi* nos diz que havia ficado "espantado" ante a atitude de seus contemporâneos que tinham "veneração pela tradição" e que viam somente "os fatos admiráveis de virtudes que a história registra".

Maquiavel critica os historiadores de seu tempo por não interpretar e utilizar bem os conhecimentos históricos. Por isso, com "o maior espanto", nosso autor assinala:

A própria medicina não passa da experiência dos médicos de outros tempos, que ajudam os clínicos de hoje a fazer seus diagnósticos. Contudo, quando se trata de ordenar uma república, manter um estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra, ou de

¹ "Tout est fonction, chez Maquiavel, de sa conception de l'homme. L'homme est le jout de ses passions, et celles-ci portent en elles la destruction, la mort. Le problème qui se pose est donc simple: Comment *canaliser* le flux passionnel, à quel principe limitatif l'assujettir? Problème moral, sans doute, mais aussi et surtout politique -surtout politique, car si la cité est livrée à l'anarchie, comment la psychè individuelle n'y serait-elle pas aussi livrée? C'est l'institutionnel, en fait, qui prime". (E. Werner, "Machiavel et Platon" in *Révue de Méthaphisique et de Morale*, Juillet-Septembre 1973, No. 3, p. 311)

distribuir justiça aos cidadãos, não se viu ainda um só príncipe, um só capitão, ou cidadão, apoiar-se no exemplo da antiguidade. (Maquiavel, 1982, 17)

Maquiavel está decidido a não aceitar o critério da autoridade dos antigos, que, segundo ele, impede o desenvolvimento da ciência. Ele aponta a ideologia religiosa como a única culpável pelo atraso no conhecimento histórico, e também pelo entorpecimento da visão de seus contemporâneos no âmbito político e da utilização das causas dos fatos históricos:

a moderna religião fez mergulhar o mundo nos vícios que levaram tantos estados e cidades da Cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, a que produz a ignorância do espírito genuíno da história. Ignorância que nos impede de aprender o seu sentido real, e de nutrir nosso espírito com a sua substância" (Maquiavel, 1982, 18)

A limitação de seus contemporâneos no que diz respeito à compreensão da história tem como único responsável a instituição religiosa. Assim, o ensino fornecido por estas instituições distorciam todo conhecimento:

Nossa religião mostrando a verdade e o único caminho para a salvação diminuiu o valor das honras deste mundo. Os pagãos que perseguiam a glória (considerada o bem supremo), pelo contrário, empenhavam-se com dedicação em tudo que lhes permitisse alcançá-la (...) Nossa religião só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não a vida ativa. Para ela, o bem supremo

é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo (...) Se a nossa religião nos recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para incitar-nos a grandes empreendimentos (Maquiavel, 1982,199)

A religião só produz ignorância e impede o avanço do conhecimento científico, e seus efeitos são nocivos para a história:

O resultado é que os que se dedicam a ler história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação ^{mais do} que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os *homens* e os *elementos* não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo, e seu poder tivessem sido alterados. (Maquiavel, 1982,18)

Assim, em confronto aberto contra a religião, Maquiavel nos coloca frente a sua originalidade, "a senda não trilhada" que ele inaugura: a paixão humana como o motor dos fatos históricos. Maquiavel, como homem do Renascimento, volta-se para a antigüidade, sem mediação da tradição religiosa, e produz revoluções e subversões no pensamento, opondo-se a mais de mil anos de domínio da Igreja. Descobre que os fatos históricos podem ser compreendidos a partir de seus autores: os indivíduo e suas paixões. Estes elementos objetivos que produzem os fatos históricos são opostos à visão cristã, que tinha a Cristo como redentor da história humana. Assim, a teoria da "anaciclosis" deve ser entendida sob esta perspectiva, isto é, contra a ideologia cristã.

Desta maneira se fundamenta uma nova visão com relação aos fatos históricos. Maquiavel parte de uma concepção na qual a história não se limita ao conhecimento do passado encarado como fonte de anedotas ou de simples erudição, caso contrário, ficaria louvando a história de Tito Livio. Pois, para o autor do *Príncipe*, a ação política não era de fato um estudo histórico, mas, sim, a união do sentido comum das experiências concretas e do conhecimento histórico.

Maquiavel, ao relacionar o passado com o presente, ressalta a idéia na qual a história tem seu fundamento: os desejos e as paixões dos indivíduo, por isso nos diz:

Quem estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isto é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada estado, propondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios baseados na semelhança dos acontecimentos. (Maquiavel, 1982,129)

Aqui claramente, e de forma sintética, vemos a concepção histórica de Maquiavel. O indivíduo histórico é considerado por suas paixões e não por sua parte racional. Podemos notar, portanto, um acentuado "realismo" com respeito ao homem. Existe a "natureza humana", mas não uma natureza abstrata, fixa e imutável, que no fundo não passaria de um conceito vazio derivado do pensamento religioso e

metafísico. Os fatos históricos são produzidos por homens historicamente determinados, que reagem ante as decisões políticas. Por isso "a ciência política -nos diz Gramsci- é agora compreendida em seu conteúdo concreto como um organismo em desenvolvimento". Os pressupostos básicos para o êxito do príncipe são os conhecimentos da história e das condições concretas de seu tempo.

As paixões, que perfazem a parte irracional dos homens, não mudam, e por isso podem ser notadas em diferentes épocas. O conhecimento da história comprova a sua constância. Assim, estes elementos objetivos servem de material para a nova visão da história de Maquiavel. O príncipe deve conhecer a história com o fim de se conduzir bem no presente e se sentir seguro com relação ao futuro. Estamos frente à secularização da política, o poder dos príncipes proveniente de Deus é agora considerado um absurdo.

Apropriar-se do passado para servir ao presente e ao futuro, ou seja, apropriar-se das experiências de certos lugares com o fim de utilizá-las em outros é o método da atividade política que se nutre da história. Desta forma Maquiavel nos faz ver a enorme utilidade da história para a atividade política. A história nos mostra a manifestação violenta das diferentes paixões ao longo dos tempos e nos ensina que elas, quando são desenfreadas, causam os distúrbios e desordens sociais. Estes fatos históricos bem interpretados ensinam ao príncipe como ele deve governar,

manter o poder, legislar e antever alternativas para os possíveis conflitos que estas paixões desencadeiam.

As ciências exatas não precisam do conhecimento histórico, pois tal conhecimento lhes é inútil. Ao contrário, ele está intimamente ligado à ciência política.

1.2. A ESTABILIDADE E O GOVERNO MISTO

O afã de poder é para Maquiavel a paixão mais poderosa, pois ela nasce do direito de propriedade e do temor de perder o adquirido. Assim, ele nos diz:

... é preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem (grifos nossos). (Maquiavel, 1982, 35)

Este indivíduo ao qual Maquiavel se refere é um homem concreto, determinado pelas suas paixões que alimentam o seu egoísmo. Esta consideração sobre as paixões como motor do indivíduo isolado é, por sua vez, aplicada por Maquiavel à sociedade. Com efeito, é preciso se encontrar, para ela, o melhor governo. Para que haja um bom governo duas condições são fundamentais: um poder vigoroso, influente e duradouro, e a estabilidade social. Essa busca da melhor forma de governo sempre foi um tema clássico na filosofia política².

² No trabalho de E. Warner, "Machiavel et Platon", se faz notar uma enorme influência de Platão no pensamento de Maquiavel: o papel do Demiurgo como um artista no *Timeo* com a função política do *Príncipe* é considerada como obra de arte; as idéias da tirania com as de o rei-filósofo; as idéias do *ser e aparecer*: "Dans *La République*, 389c, S'il appartient á quelqu'un de mentir, c'est aux gouvernants de la citè, pour tromper les ennemies ou les citoyens, quand l'intéret de l'État l'exige" in *Revue de Méthaphisique et de Morale*, Juillet-Septembre 1973., No 3, p. 308. Assim: "La notion de form, jusqu'ici laissée quelque peu dans le vague, voit maintenant son sens se préciser: forme est avant tout synonyme de *limite*. La matière, c'est le désir,

Por isso, tal tema leva Maquiavel à busca, na história, das formas de governo que permitem estabelecer uma sociedade estável.

Enquanto que no *Príncipe* Maquiavel divide em duas as formas de governo, nos *Discorsi* ele as divide em seis. Mas isto não indica nenhuma contradição, como veremos mais adiante na diferença entre "estados intermediários" e "governo misto". A bipartição que Maquiavel afirma no *Príncipe* é oposta à tripartição das formas de governo feita por Aristóteles. Maquiavel se baseava na realidade de seu tempo e não na tradição: observava a transformação, depois da dissolução do Império Romano, dos grandes estados territoriais da Inglaterra, França e Espanha, que viriam originar o "estado moderno".

A bipartição dos estados tem de um lado os *principados* e de outro as *repúblicas*. Os primeiros podem ser legitimados por "herança" ou adquiridos pela força por novos príncipes. São estes últimos, os principados novos, os que

et le désir, livré à lui-même, tend à l'illimité se confond avec le chaos (...) Le grand artist, en ce domain, c'est le sage législateur. Ainsi forme, limite, de pair. Machiavel se montrera l'ennemi de toute société ouverte (...) Dans *La République, le Politique, les Lois*, c'est toujours le même thème qui revient: l'homme doit être tenu en bride (...) Rien de pire, aux yeux de Platon, que l'anarchie, car l'anarchie, c'est la porte ouverte aux passions, et les passions, c'est le "mauvais héritage" de l'homme, la marque de sa nature "titanique" (ou démoniaque)". (Cf. E. Dods, *Les Grecs et l'irrational*, Paris, 1965, p. 172-174) "IBIDEM".

interessam para a Itália. Os principados novos podem ser de dois tipos: aqueles cujo príncipe os adquiriu por *virtude* - coragem, ponderação, eficácia política, etc.- que é a capacidade pessoal de domínio, e aqueles que são adquiridos por mera *fortuna* -influências das circunstâncias- que é o curso dos acontecimentos que não dependem da vontade humana. O melhor principado deve possuir um equilíbrio entre a *virtude* e a *fortuna* do governante.

Os principado hereditários, por sua vez, podem ser despóticos, como no caso da Turquia -onde se governa sem mediação- cujo poder é absoluto e os súditos "servos", ou governados pela mediação da nobreza e dos barões, com os quais o príncipe compartilha o poder, como, por exemplo, no caso da França.

Nas repúblicas, Maquiavel não faz diferença entre as aristocracias e as democracias, uma vez que estes estados são governados "por muitos" e portanto são de um mesmo tipo. Com efeito, não há "estados intermediários" -aristocracias-; estes, para Maquiavel, sofreriam de um mal característico: a instabilidade.

Nos *Discorsi*, seguindo as três formas de governo desenvolvidas por Políbio, desenvolve-se a tipologia das seis formas de governo -na denominada "teoria dos ciclos" e a teoria do "governo misto".

As seis formas de governo são divididas, segundo a concepção tradicional, em boas e más. Três são essencialmente más: o despotismo, a oligarquia e a

permissividade. As outras três são essencialmente boas, mas se degeneram facilmente: a monarquia, a aristocracia e a democracia. Sobre os governos anteriormente assinalados, Maquiavel nos diz:

Para mim todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas: as três primeiras, porque não podem durar; as três outras, pelo princípio de corrupção que contém. Por isto, todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristócratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente. (Maquiavel, 1982, 25)

Ao rejeitar as seis formas de governo, que não garantiriam uma estabilidade social "sólida e estável", Maquiavel propõe uma alternativa harmônica encontrada na história romana, a qual ele denomina "Governo Misto". Ela seria uma república composta, complexa, formada por diversas partes contrastantes que mantêm relações harmoniosas entre si. Esta forma de governo é contrária ao "estado intermediário", que é produto da conciliação provisória entre duas partes conflitantes que não chegam a alcançar uma constituição unitária.

Falando da utilidade do direito de acusação pública na antiga Roma, Maquiavel analisa como as leis mal promulgadas despertam as paixões em algum indivíduo, o que,

segundo ele, causaria desordens sociais. O governo, portanto, tem que estar atento aos efeitos produzidos nos indivíduos pelo seu poder legislativo, visto que a busca desse poder pode se:

...constituir numa válvula de escape à paixão que, de um modo ou de outro, sempre fermenta contra algum cidadão. Quando esta paixão não encontra um meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república. Nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto organizar-se o Estado de modo tal que a fermentação de paixões possa escapar por um canal autorizado. (Maquiavel, 1982,41)

Os governantes têm que ter em conta as paixões dos indivíduos, pois só desta maneira se garantirá a estabilidade e a ordem social. Por isso Maquiavel prescreve o seguinte, valendo-se do exemplo de Coriolano:

Que considere, com efeito, todos os males que teriam para a república romana se tivesse ocorrido um massacre, como resultado da comoção popular. Teria havido um crime; ora, o crime provoca o medo; o medo busca meios de proteção; estes reclamam partidos; e os partidos criam as facções que dividem as cidades, e originam a ruína dos Estados. (Maquiavel, 1982,42)

É interessante notar como o processo desencadeado pelas paixões começa individualmente, em seguida, reúne grupos e por último facções, dividindo a sociedade em favor de interesses particulares. Visto desta maneira, o governo misto é o consenso entre as diferentes paixões sociais, um

reflexo das condições reais dos indivíduos em sociedade. Esta visão do "governo misto" é uma contribuição importante ao pensamento político e também uma forma de governo "realista". Maquiavel fomenta todo tipo de denúncias nesta forma de governo, como o meio mais seguro de aplacar as calúnias, e assim evitar os nefastos efeitos que os impulsos das paixões dão origem:

Em toda parte onde esta disposição não esta perfeitamente estabelecida, sempre nascem grandes desordens. A calúnia, de fato, irrita os homens e não os corrige; os que se irritam só pensam em seguir seu caminho, porque detestam a calúnia mais do que a temem (Maquiavel, 1982, 46).

Assim o "governo misto" é o único governo que obtém o consenso das diversas paixões e interesses dos grupos. Na política, nos governos, é preciso manter a ordem e a estabilidade. Nesta forma de governo impera o equilíbrio entre as partes componentes da sociedade. A história se revela importante, pois ela registra os fatos que as paixões coletivas produziram frente a determinadas medidas políticas. Para manter a ordem interna o príncipe deve ter *virtude e fortuna*, enquanto a ordem externa é garantida pelas vitórias obtidas nas guerras³. O governante tem que conhecer o indivíduo isolado e em sociedade⁴.

³ "De fato a natureza criou os homens com a sede de tudo abraçar e a impotência de atingir todas as coisas. Como desejo de possuir é mais forte do que a faculdade de adquirir, disto resulta um secreto desgosto pelo que possuem, ao que se junta o descontentamento por si próprios.

Outro tema clássico na política é a felicidade, que, segundo Maquiavel, emana da estabilidade social:

Infeliz, porém, é a cidade que não tendo tido um legislador sábio, é obrigada a restabelecer a *ordem* no seu seio. Dentre elas, a mais infeliz é a que está mais afastada da *ordem* (Maquiavel, 1982, 23)

A felicidade encontra-se, portanto, em um governo bem ordenado, o que implica que este governo não deve ter uma curta duração. Por isso Maquiavel refere-se à vantagem do "governo misto":

Não basta, portanto, para a felicidade de uma república ou de um reino, ter um príncipe que governe com

Esta é a origem dos seus variados destinos. Uns querem possuir mais, outros temem perder o que já ganharam; daí o atrito e a guerra, que por sua vez provoca: a pátria deve ser defendida com glória ou infâmia"(...). Se lermos a Bíblia, interpretando-a como é devido, veremos que Moisés, para afirmar as leis e as instituições foi obrigado a matar muitos indivíduos que movidos pela inveja se opunham a seus..."(Maquiavel, 1982, 419)

⁴ "Reunidos os homens se encham de coragem" "direi portanto, que o defeito que os historiadores atribuem a multidão pode ser imputado aos homens, de modo geral, e aos príncipes, em particular." (Maquiavel, 1982, 179).

"Todo esto com o fim de que o príncipe seduzca ao povo "soy de la opinión que es mejor ser audaz que prudente, pues la fortuna es mujer, y es necesario, para tenerla sumisa, pegarle y golpearla. Y se ve que, comúnmente, ella se deja más bien vencer por quienes proceden así...Por eso es siempre amiga de los jóvenes, pues ellos le tienen menos respeto, son más feroces y la mandan con mayor audacia" (*El Príncipe*, 367)

sabedoria durante sua vida; é necessário que o soberano organize o Estado de modo que, mesmo após sua morte, o governo se mantenha cheio de vida. (Maquiavel, 1982, 59)

Maquiavel, insistindo na proposta do "governo misto" como a melhor forma de governo, torna-se um revolucionário em busca da estabilidade social. Analogamente ao que ocorre na ciência médica, para que o Estado tenha boa saúde e longa vida é preciso que ele seja revitalizado⁵. Assim como o médico vela pela saúde do corpo, o governo tem que estar atento a qualquer doença no corpo do Estado provocada pelo impulso das paixões.

Outra vantagem que o "governo misto" proporciona é a liberdade, que, segundo Maquiavel, é um fator imprescindível ao desenvolvimento econômico⁶. Ademais, a boa sorte dos indivíduos na sociedade depende do adequamento de suas condutas à ordem estabelecida, que só esta forma de governo pode proporcionar⁷.

⁵ Por isto os médicos dizem, falando sobre o corpo humano: "aquilo que cresce pela agregação diária de alguma coisa precisa de tempos em tempos de uma cura" (Maquiavel, 1982, 301)

⁶ Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres" (Maquiavel, 1982, 197)

⁷ Já admiti, em vários pontos, que a causa da boa sorte é a conformidade da sua conduta com os tempos em que vivem" (Maquiavel, 1982, 335)

CONCLUSÕES

A partir dos *Discorsi* podemos concluir que:

1. A nova visão da história que Maquiavel defende surge em oposição à ideologia religiosa, tendo como fundamento o conhecimento das paixões do Indivíduo através do exame dos fatos históricos.

2. O Indivíduo é movido pelas suas paixões, o que se opõe a uma conduta racional. O conhecimento das paixões, que nos proporciona a história, é útil para a política, pois ela em muito auxilia os príncipes na previsão dos efeitos das paixões sociais quando são aplicadas medidas legislativas, por conseguinte, serve como um instrumento útil para se manter a estabilidade social.

3. A partir do conhecimento histórico, Maquiavel opta pelo "governo misto" como a melhor forma de governo, uma vez que este conciliando as paixões que movem os diversos grupos sociais, consegue refletir realmente seus anseios, o que permite desta maneira alcançar a estabilidade social.

(L., 1974, pp..) Hobbes, *Leviatã, a matéria, a forma e a potencia do Commonwealth eclesiástico e civil.*

Capítulo II

2. HOBBS, O INDIVÍDUO E O LEVIATÃ

O pensamento de Hobbes, desde o momento de sua aparição, passou por inúmeras e diversas interpretações; por exemplo, *O Leviatã*, na época em que foi publicado, chegou a ser considerado sedicioso e, por este motivo, foram vários exemplares queimados publicamente em Oxford. Em nossos tempos reconhece-se a Hobbes como o fundador da Filosofia Política moderna; ainda hoje é tanta a consideração pela sua obra, que os investigadores fazem ressaltar a enorme influência que ele exerceu sobre Hume, chegando inclusive a considerar o pensamento do escocês como o ressurgir do "Ave Fenix"¹. Interessa-nos o pensamento de Hobbes para se

¹ "Accordingly we may conclude that Hume, having found the ruins of Hobbes's attempt to construct a science of man on the basis of a rationalist methodology, endeavored to salvage this enterprise by employing the experimental method of reasoning which had been so powerfully developed in the intervening century. So inspired he constructed the edifice of the *Treatise* upon much the same plan as Hobbes's *The Elements of Law*." (Paul Russell, "Hume's 'Treatise' and Hobbes's 'The Element of Law', in *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLVI, No 1, Jan-March 1985, pp. 62-63)

colocar em evidência o importante papel do indivíduo, e conseqüentemente da moral², para sua proposta política.

2.1 O LEVIATÃ.

As imagens mais usuais, quando se menciona o nome de Hobbes, resultam da escolha de alguns temas chaves: o medo, a guerra de todos contra todos, o estado todo-poderoso, a esperança e o poder da lei. Podemos incluir nessa lista o tema do indivíduo possessivo, desde o ponto de vista histórico até o econômico. Nosso interesse é de ressaltar o impacto da idéia de indivíduo, definido a partir de suas paixões, que são a base fundamental no projeto político de Hobbes. A partir da consideração da idéia de homem natural constrói-se o Leviatã, o *Commonwealth*³ :

Pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Commonwealth*, ou *Cidade*, em latim *Civitas*, que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura

² "That Thomas Hobbes is the greatest of English political philosophers is a commonplace claim. That he is the greatest of English moral philosopher is not a commonplace. But is true" (Gauthier, D. "Thomas Hobbes: Moral Theorist" in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI, No 10, Oct. 1979, p 547)

³ Termo empregado por Hobbes que significa a Comunidade Politicamente Organizada com significado similar de civitas e respublica nos antigos romanos. Especificamente serve como Label do regime crownwelliano britânico (1649-1660)

e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado" (L. 1974 Introdução, ix)

Desta maneira, encontramos no início do *Leviatã* uma analogia importante no pensamento hobbesiano: entre a arte humana e as obras divinas. Assim, este *Leviatã*, o *Commonwealth*, "o homem de maior estatura e força que o homem natural" surge como "arte humana" a partir da imitação do criador. A natureza pode ser entendida não só como o conjunto das coisas presentes e observáveis, mais ou menos cognoscíveis e compreensíveis, mas também como uma obra da divindade. Então, quando o homem "imita" a Deus, ele reproduz com suas obras as coisas da natureza; isto é a arte humana. No caso da criação do *Leviatã*, a produção humana se mostra como o poder de aperfeiçoar a principal obra divina: o homem.

Por outro lado, se o mundo é composto pelos movimentos dos corpos no espaço, como acontece no caso do movimento das partículas físicas, também o corpo do homem, analogamente, deve ser considerado de maneira puramente mecânica⁴:

Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos

⁴ "According to Hobbes the world is just bodies' moving in space, acting and interacting with each other a everything which appears is explicable in terms of motions of physical particles" (Mc Neilly, *Anatomy of Leviathan*, New York, Macmillan, 1986, p. 25)

os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? (L. 1974 Introdução, ix)

O homem descobre a fisiologia a partir dos princípios mecânicos pelos quais é governada a natureza. Assim essa ciência nos mostra que o corpo humano funciona como um tipo de máquina. Ademais, sabemos que o autor do *Leviatã* estava muito influenciado pelas idéias de seu tempo, a saber, pela física mecanicista de Galileu, por quem Hobbes tinha grande apreço⁵. Ao construir o *Leviatã*, Hobbes certamente se valeu deste notável pensador, reduzindo todas as funções do corpo humano, assim como os estados mentais, a interações puramente mecânicas⁶. Desta maneira, o

⁵ Galileu endossou com entusiasmo o Sistema de Copérnico (...) e a atribuição de movimento à terra proporcionou-lhe um poderoso impulso para estudar mais intimamente, ou seja, matematicamente, os movimentos de partes pequenas da terra, que ocorrem na experiência quotidiana, tal como se ve pelo testemunho de seu grande discípulo inglês, Hobbes. Dai provém o nascimento de uma nova ciência, a dinâmica terrestre, que se apresentara a Galileu como uma extensão simples e natural do método matématico exato a um campo caracterizado por relações mecânicas algo mais difíceis" (Burtt, 1983,60). Hobbes fez demorada visita a Galileu, na sua terceira viagem ao continente europeu entre os anos de 1634-1637.

⁶ "Se assim for, o raciocínio dependerá de nomes, os nomes da imaginação e a imaginação, talvez, como penso, do movimento de órgãos corporais. Portanto a mente não será nada mais que o movimento de certas

Commonwealth deve ter funções similares aos corpos. Vejamos, então, como Hobbes o define:

a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelas quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte (L. 1974 Introdução, x)

Portanto, é interessante observar de perto a constituição do homem natural, pois nós poderíamos perguntar: por quê se constrói o Leviatã? De que carece a natureza humana para precisar desse "homem artificial"? Quais são as funções que ele deve cumprir?. Para responder estas questões, para conhecer as características fundamentais do Leviatã, é preciso, segundo Hobbes, conhecer o homem natural, o Indivíduo.⁷

partes de um corpo orgânico" cf. *The philosophical Works of Descartes* (Haldane & Ross) Vol.II, p.65" (Burt, 1983, 103)

⁷ Madouas, dedica um importante artigo ao assunto que nos interessa: "En effet, dès l'instant où Hobbes tente de fonder une certaine forme de contract social, la question première qui se pose à lui est la suivante: quelle est l'essence du sujet qui va conclure le contrat politique?".

2.2. O INDIVÍDUO.

A partir dos livros *Elementos do Direito natural e político*⁸ e *Leviatã*, a matéria, a forma e a potência do *commonwealth* eclesiástico e civil, sublinharemos a idéia que serve de base para a formação do *Leviatã*: a idéia de indivíduo. No início da Epístola Dedicatória a Guilherme, o Conde de Newcastle, encontra-se o fundamento da obra *Elementos*:

Das partes principais de nossa natureza, Razão e Paixão, procedem as duas classes de conhecimento: matemático e dogmático. O primeiro está livre de disputas e controvérsias, porque consiste unicamente em comparar cifras e movimentos, coisas em que a verdade e o interesse dos homens não se opõem entre si. Mas no segundo não há nada que não se possa discutir, porque compara aos homens e trata de seus direitos e benefícios;

Com efeito, o interesse de Madouas é a questão política em si mesma, como o sujeito é chamado a voltar-se até os outros?, porque sem a tomada de consciência da existência de outras, o contrato social e a organização política poderiam possuir algum sentido?. Madouas, ao concluir o tema a desenvolver no seu trabalho, nos diz: "Nous allons donc tenter de saisir chez Hobbes la genèse de la raison et ce faisant la naissance de la vie politique". ("Desir et Raison chez Hobbes" in *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3, Juillet-Septembre 1973. p. 335).

⁸ "De este verdadero Tratado sobre la naturaleza del hombre, decia Diderot, *c'est un livre à lire et à commenter toute sa vie*. Se recuerda que el mismo personaje recordaba la obra como libro de texto: *C'est un chef d'oeuvre de Logique et de Raison*". (cf. no prólogo de Dalmacio Negro y Pavón a *Los Elementos*, 1979, p.47-48)

de forma que quando a razão está contra o homem, outras tantas vezes estará o homem contra a razão" (E.1979,91)

Aqui estão claramente definidos os fundamentos da natureza humana: a razão e a paixão, que podemos conhecer a partir do ato de introspecção ⁹. Sem dúvida alguma, a mais difícil das ciências é a política: nas matemáticas, por exemplo, as nossas emoções não interferem nas análises nem há muitas divergências com relação à verdade de suas proposições. Porém, o método de introspecção utilizado na política tem uma vantagem sobre os outros métodos, uma vez que ele faz com que cada um de nós seja o autor desta ciência, ao mesmo tempo que nos leva a um auto-conhecimento. É por esse método que chegamos às partes constitutivas do indivíduo: a razão e as paixões.

Depois de haver alcançado esses princípios básicos, Hobbes tira deduções à maneira da matemática, pois nesta época a maioria dos filósofos tinham como modelo de conhecimento essa ciência. Assim, aplicando o método matemático de inferência àqueles princípios, Hobbes procurará deduzir as proposições da moral e, a partir destas, estabelecer uma lei natural, ou seja, preceitos gerais válidos para todos os indivíduos. Uma vez que todo indivíduo, via introspecção, reconheceu como verdadeiros

⁹ "Hobbes seems to be asserting unambiguously here that the science expounded in *Leviathan* is to be derived from, and can only be derived from, introspective experience" (McNeilly, *The anatomy of Leviathan*, p.152)

aqueles princípios, como também o rigor das deduções, seriam também obrigados a reconhecer como verdadeiros os preceitos gerais. Aqui Hobbes antecipa o crescente interesse pela moral, que vai substituir, desde essa época, o entusiasmo religioso.

O erro dos contemporâneos de Hobbes consistiu em não utilizar este método instrospectivo, cujo mérito foi descobrir as partes constitutivas do indivíduo, a razão e a paixão, e este erro os levou à incompreensão dos assuntos da política:

Tudo que se tem escrito sobre os homens acerca da justiça e da política em geral se encontra repleto de contradições de uns com os outros e consigo mesmos (E.1979,92)

Assim, a respeito dos débeis princípios da política de seu tempo, ele nos diz:

Para reduzir esta doutrina às regras e a infabilidade da razão não existe outro meio que estabeleça princípios básicos, que, não inspirando desconfiança na paixão, não se possa mudar; e a continuar fundamentar gradualmente, a partir deles, a verdade sobre as coisas na lei natural (que até agora tem sido estabelecido sem fundamento), de modo que o conjunto seja inexpugnável (E. 1979,92).

O que Hobbes quer é um método rigoroso a partir de princípios e deduções, como o das matemáticas, aplicado às ciências políticas. Aqui Hobbes segue a Galileu, aplicando o mesmo rigor da física à política com o fim de romper com a

autoridade aristotélica¹⁰. A natureza do homem é definida por Hobbes como:

a soma de suas faculdades e poderes naturais: faculdade de nutrir-se, mover-se, reproduzir-se, sentir, pensar etc; pois esses poderes são chamadas unanimemente naturais ao estarem contidas na definição de homem, nas palavras animal e racional (E. I,4)

O indivíduo é composto de uma parte racional e de uma parte animal. A faculdade do indivíduo, de acordo com essas partes, são de dois tipos: as faculdades do corpo e as faculdades da mente. As primeiras são as faculdades nutritiva, motora e generativa¹¹, e as últimas são as cognoscitiva, imaginativa ou conceptiva e a volitiva ou afetiva¹²:

¹⁰ Os fins de Hobbes e Galileo: "tenían como principal objetivo polémico el de quebrantar la autoridad de Aristóteles, o mejor, de los modos aristotelizantes de pensar el mundo, el mundo natural y el mundo político, respectivamente. Y produjo una imagen del mundo físico similar a la que la otra produjo del mundo político: la imagen de un gran mecanismo que habría de estudiarse con un método geométrico-matemático. Es más: en la misma concepción de Hobbes están presentes y se implican recíprocamente el mecanismo político y el mecanismo físico, el mecanismo en filosofía civil y el mecanismo en filosofía natural" (Michelangelo Bovero, da Universidade de Turin, "Hobbes y la apología moderna del Artificio" Trad. Corina Iturbe, in *Dianoia, Anuario de Filosofía*, XXXIV/1987, México, FCE, p.217)

¹¹ (E. I, I, vi)

¹² (E. I, I, vii-viii)

Das duas partes principais de nossa natureza, Razão e Paixão, procedem as duas classes de conhecimento matemático e dogmático (E. 1979,91)

O homem é um composto de duas partes opostas: a razão e a paixão. Os conhecimentos delas derivados não são suscetíveis de ser confundidos:

O primeiro (a Razão) está livre de disputas e controvérsias...mas no segundo (a paixão) não tem nada que não se possa discutir porque compara aos homens e trata de seus direitos e benefícios (dos seus interesses) (E. 1979,91)

A partir da diferença das partes constitutivas do homem, a razão e a paixão, surgem dois tipos de conhecimento:

1. Com efeito, os pensamentos surgem das sensações¹³, e estas das afecções dos objetos. Da sensação, tomada *isoladamente*, aparecem a imaginação¹⁴ a memória, a experiência de vida, os sonhos e o conhecimento. Da *cadeia de pensamentos* surgem o discurso mental e os pensamentos regulados. Estes últimos, por sua vez, dividem-se em dois: a *recordação* -ao se procurar as causas- e a *sagacidade*,

¹³ "Pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tinha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos" (L. 1974,13)

¹⁴ "A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc, e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, permanece depois da sensação" (L. 1974,36)

prudência ou providência (L. 1974, 13-23) -ao se procurar os efeitos.

Hobbes dá uma enorme importância à linguagem, pois ela contribui na política, uma vez que permite pactos, contratos etc ¹⁵. Da análise da linguagem aparece a definição da razão ¹⁶ como um cálculo de nomes. Obtem-se, com efeito, conclusões absurdas por não se empregar corretamente este cálculo ¹⁷. Assim, a razão passa por diversas etapas: primeiro através de uma imposição de nomes, depois por um método que permite uma conexão de um nome com

¹⁵ "Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a de *linguagem*, que consiste em *nomes* e *apelações* e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversas recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz etc". (L. 1974,24)

¹⁶ "Pois *razão* neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, *adição e subtração*) das conseqüências, de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens (L.1974,31)

¹⁷ "Com efeito são muitas as conclusões absurdas, a primeira, é por falta de método por não definir as palavras. A segunda, por não saber discernir e dar aos *acidentes* nomes de *corpos*; a terceira, dar nomes de *acidentes de corpos exteriores* a *acidentes* de nossos *próprios corpos*. Ao dar nomes de *corpos* a *nomes* ou *discursos*; outra, dar nomes de *acidentes* a *nomes* e *discursos*; a sexta, ao uso de metáforas tropos e outras figuras de retórica, em vez das palavras próprias; outras, que nada significam mas que se tomam e aprendem por hábito nas escolas" (L. 1974, 33-35)a

outro -o juízo-, em seguida são estabelecidas conexões entre os juízos -os silogismos- até chegar, por fim, ao conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão -a ciência- (L. 1974,34).

2.- Ao centrar suas idéias sobre as paixões dos indivíduos, Hobbes começa por analisar os movimentos dos animais, que são de dois tipos: *os movimentos vitais*, como a geração, a circulação da sangue, a pulsação, a respiração, a digestão etc., e *os movimentos voluntários*, como andar, falar, mover os membros etc. Hobbes define estes últimos assim:

Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, se chamam geralmente esforço. Esse esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo (...) quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão (L. 1974,36)

Estes dois movimentos, o de atração e o de repulsão, fazem parte da constituição do indivíduo e se relacionam respectivamente, com o *prazer* (sensação de bem) e a *dor* (sensação de mal):

Portanto o *prazer* (ou deleite) é aparência ou sensação de bem, e *desprazer ou desagrado* é a aparência ou sensação do mal. Conseqüentemente, todo apetite, desejo e amor é acompanhado por um deleite maior ou menor, e todo ódio e aversão por um desprazer e ofensa maior ou menor (L. 1974,38)

Os prazeres dividem-se, segundo as partes constitutivas do indivíduo, em *prazeres dos sentidos* e *prazeres do espírito*. Já os desprazeres são de dois tipos: os dos sentidos, a *dor*, e os do espírito, a *tristeza*. Chegamos assim às principais paixões simples: *apetite*, *desejo*, *amor*, *aversão*, *ódio*, *alegria* e *tristeza*.

É importante assinalar o enorme papel que tem em Hobbes o movimento das paixões. Influenciado por Galileu, Hobbes refuta a causalidade final como princípio explicativo e aplica o método matemático ao estudo das paixões do indivíduo. Estas considerações o conduzem à utilização de mensurações espaciais e temporais, como o fez Galileu. O mundo físico começa a ser encarado como uma máquina perfeita, que pode ser prevista e controlada por quem tenha o conhecimento e o controle total dos movimentos presentes. Tal método será posteriormente desenvolvido por Bentham em seu cálculo felicíssimo.

Nesta perspectiva, as paixões do indivíduo se encontram em contínuo movimento:

Como a constituição do corpo humano se encontra em contínua mutação é impossível que as mesmas coisas causem sempre em uma mesma pessoa os mesmos apetites e aversões, muito menos ainda, podem coincidir todos os homens no desejo de um e mesmo objeto. (L. 1974,37)

As paixões são os princípios que geram o movimento espontâneo dos indivíduos, sendo elas incesantes e diferentes em cada um deles. A linguagem é muito importante

para este pensador, uma vez que ela torna possível o raciocínio e a comunicação entre os homens, por conseguinte, lhes possibilita expressar as suas paixões¹⁸. Hobbes define a paixão como sendo:

O movimento e a agitação do cérebro que chamamos concepção contínua ao coração, chamando-se então paixão
(E. I. viii.i)

As paixões se caracterizam por uma incessante busca de prazer e felicidade - é um egoísmo hedonista- como também pela completa fuga do estado de dor. As paixões se dividem em desejos presentes, passados ou os que estão em perspectiva. São elas: a glória, a ambição, a falsa glória, a humildade, a humilhação etc.

¹⁸ Las pasiones de los hombres, las cuales son el origen de todas las acciones voluntarias, constituyen también el origen del habla, que es el movimiento de su lengua. Los hombres desean mostrar a los otros el conocimiento, las opiniones, las concepciones y las pasiones que sienten en su interior y con dicho fin han inventado el lenguaje" (E. I, V, xiv).

2.3. O "ESTADO DE NATUREZA"

A célebre definição hobbesiana da natureza humana é:

A natureza fez aos homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considere tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar tal como ele. Porque quanto à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. (*L.* 1974, cap. XIII, 74)

Essa atrevida declaração deve ter contribuído muito para o desprestígio que teve o pensamento hobbesiano em quase toda a tradição. Ela se refere às potencialidades das faculdades humanas, que se reduzem a um procedimento mecânico homogêneo. Por um lado, leva a questionar a base do governante, por outro, conduz a um "razoável" estado de guerra, de uns contra os outros. Queremos assinalar que esta idéia de igualdade entre os homens surgiu de uma concepção atomista em voga na época. Recordemos ainda que a concepção hobbesiana de Deus não foi uma exceção à sua visão materialista e mecanicista, visto que ele reduz Deus a um

corpo com magnitudes. É por isso que Hobbes é caracterizado como um ateu virtual.

Além destas idéias atomistas, estava em debate, segundo Martin A. Bertman, a denominada "mínima naturalis": procurava-se saber qual era a menor partícula em um composto da natureza e se essa partícula é igual ao mínimo, isto é, se na criação de um composto estas partículas básicas mudam de natureza quando este composto está completamente formado. Para Aristóteles, as menores partículas de um composto não podem ser consideradas agregadas da expressão de seus componentes. A formação do composto postula a mútua interação com respeito à mínima, o que resulta na mudança de sua forma, isto é, a mudança de seu modo^{de} ser dentro do composto¹⁹. Esta interpretação aristotélica se opõe à posição atomista, que nega a mudança natural dessas partes mínimas depois de formado o composto. O atomista explica o composto pela justaposição das mesmas.

Se a sociedade é vista como um composto cujas menores partículas são os homens, considerados em suas individualidades, temos então duas respostas: de um lado, Aristóteles vê o homem como um *zoon politikon*, isto é, que o homem só pode atualizar suas potencialidades dentro da sociedade e que fora dela ele possui outra natureza; daí o dizer de Aristóteles: "Quem vive fora da Polis é um deus ou

¹⁹ Aristóteles, *Física* 189 a 11 ff. "Aristóteles se opôs a los atomistas e adoptó a alternativa dos três princípios" (Bertman, Cf. in "El ciudadano de Hobbes como 'Minima Naturalis')

uma besta". Por outro lado, Hobbes insurge contra estas idéias ao dizer que o indivíduo, partícula básica do composto político, não muda sua natureza quando aparece a Sociedade Civil, continuando a ser o mesmo indivíduo de antes.

Busca-se construir racionalmente um indivíduo artificial, o Leviatã, tendo como base as paixões que caracterizam o indivíduo natural. Por isso, ressaltando o título da principal obra de Hobbes: *Leviatã ou a matéria, forma e poder da Sociedade Eclesiástica e Civil*, vemos que "a matéria" que deve ser reprimida é a natureza humana com suas paixões -recordemos, quando mencionamos o tema do composto e da "mínima", que a natureza humana não muda na Sociedade Civil - e a "forma" que deve reprimir, o molde, é constituída pela razão através das Leis Civis. Por continuar sempre a mesma, a natureza humana deve estar sempre controlada, e este é o principal objetivo do Leviatã.

Por um lado, os homens são iguais em suas partes constitutivas, por outro, são diferentes devido ao predomínio das paixões:

Portanto, a diferença de pensamento entre os homens tem sua origem nas diferentes paixões e nos fins aos quais dirigem seus apetites. (E. I, x. ii)

A paixão que mais produz conflitos e diferenças entre os indivíduos é o afã de poder (L. 1974 viii), quando se busca riquezas, conhecimentos e honras.

A pugna das riquezas, prazeres, honras ou outras formas de poder inclina à luta, à inimizade e à guerra (L. 1974 xi)

Podemos entender o "estado de natureza" a partir da física dos corpos. Neste estado natural, os corpos com movimento espontâneo, os indivíduos compelidos por suas paixões - em especial o "afã de poder" em um espaço fechado - inevitavelmente entrariam em choque, tornando um caos o espaço no qual atuam tais corpos.

Há três causas para a discórdia entre os indivíduos: a competição, a desconfiança e a glória²⁰, o poder do homem consiste em seus meios para obter algum bem no futuro e ter assistência e serviços dos outros (L. 1974 I,x):

Por conseguinte, todo aquele que é importante num tempo de guerra, durante o qual cada homem é inimigo dos demais, é natural também nesse tempo que os homens vivam sem outra segurança que a sua própria força e sua própria capacidade de pensar podem proporcionar. Em uma situação semelhante não existe oportunidade para a indústria já que seu fruto é incerto. Não há cultivo de terra, nem navegação, nem cálculo de tempo, nem artes, nem letras, nem sociedade e, o que é pior, existe um continuo temor e perigo de morte violenta e a vida do homem torna-se solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve.

20 "Asi hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. La primera, la competencia, impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio. La confianza, la segunda, para lograr la seguridad. La tercera, la gloria, para ganar reputación (L. I, iii).

No estado de natureza, o homem estaria suscetível a uma morte repentina, porque neste estado não existe o direito (jurídico), ou melhor, existe todo direito, completa liberdade, e a relação entre os homens seria de uma extrema instabilidade, o que os levaria a uma luta implacável onde cada um seria o inimigo e o verdugo do outro. No entanto, a razão, concebendo claramente essa situação, junto com a inevitável paixão do medo, impeliria os homens a buscar uma saída.

Voltando ao título da célebre obra de Hobbes *O Leviatã, a matéria e a forma, do Commonwealth...* poderíamos então deduzir que a "matéria", os indivíduos governados por suas insaciáveis paixões no "estado de natureza", precisam de uma "forma", um molde para organizar e proporcionar a ordem e a estabilidade social. Este é o importante papel que cumpre a razão; ela fundamentará o Estado Civil. Sem ela não existiriam as sociedades e os poucos homens estariam isolados, protegendo suas próprias vidas em um constante temor da morte. O "estado de natureza" contradiz os interesses da razão:

A razão sugere adequadas normas de paz as quais podem chegar os homens por mútuo consenso (L. 1974 I, viii)

Estas são as denominadas leis da natureza. De um lado, os homens, guiados pelas suas paixões, buscam a felicidade²¹, de outro, o conflito entre eles, que caracteriza "o estado de natureza", tem como causa essas mesmas paixões²². A solução desse impasse será encontrada, segundo Hobbes, em parte na razão e em parte na paixão, quando o indivíduo se dá conta da sua lamentável condição:

É razoável e adequado que um indivíduo se sirva de todos os meios e realize qualquer ação necessária para conservar seu corpo (E. I, xiv, vii)

Por um lado, a razão contribuirá para aumentar ainda mais o conflito -aqui a razão se mostra serva da paixão-, por outro, a razão pode mostrar a impossibilidade de sobrevivência no "estado de natureza", pois estando o indivíduo possuído pelo medo da morte, ele inevitavelmente procurará uma solução para esse estado de coisas -aqui ela se mostra como a criadora do Estado Civil. Na introdução ao *Leviatã*, Hobbés apela a duas paixões: o temor e a esperança. Ante o temor de uma morte súbita em decorrência do grande conflito que é o "estado de natureza", surge a esperança,

²¹ "Las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres tienden no solo a procurar, sino también a asegurar una vida feliz" (L. I, xiii)

²² "Todo hombre puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por la obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón" (L. I, xiii)

que é um produto da razão ao encontrar a única saída: o contrato que origina a Sociedade Civil.

Lembremos que Hobbes começa o *Leviatã* com a imagem do corpo político. Em vez do rei na cabeça, tem-se agora a soberania do *Commonwealth*, que torna-se a alma desse corpo: "falece o modelo do rei Jaime, orgânico, natural, para tornar-se artificial o *body politic*, que os homens criam; as partes, que embora hierarquizadas eram complementares, já não importa mais distinguí-las: a ênfase se põe na alma, princípio de vida, que dá unidade ao homem -que o faz indivíduo" (Renato J. Ribeiro, obra citada, p. 215)

O único caminho para consolidar um poder comum, que salvguarde a vida de todos os homens, é dar o poder a um homem ou a uma assembléia:

Eleger um homem ou uma assembléia de homens que represente sua pessoa e que cada um considere a si próprio e se reconheça a si mesmo como autor de qualquer ação...Isto é algo mais que consentimento ou concórdia.
(L. 1974 II,xvii)

Os homens tendem a uma restrição voluntária de suas paixões para atingir uma vida harmônica e abandonar o "estado de guerra":

A gente assim unida em uma pessoa denomina-se *Commonwealth*, em latim *Civitas*, a geração do grande *Leviatã* (L. 1974 II,xvii)

Diz-se que um *Commonwealth* foi constituído quando os homens entram em acordo, *pactum* entre si e estabelecem

contratos, deixando o "estado de natureza" e alcançando o Estado Civil, que é a expressão máxima da vontade desses indivíduos. Dessa Instituição derivam-se todos os direitos e leis:

Os laços da palavra são demasiado debéis para refrear a ambição humana, a avareza, necessita-se de um poder coercitivo. (L. 1974 I,xiv)

Hobbes estabelece assim três leis: a primeira, deve-se procurar a paz acima de tudo e, caso não a alcance, devemos nos defender usando todos os meios que tivermos à disposição, por exemplo, valendo-se de todo tipo de ajuda e vantagens da guerra. A segunda, que ela seja aceita pelos indivíduos, se os demais também a aceitarem -o que deve ocorrer caso eles ajam racionalmente e nela reconheçam a condição necessária para manutenção de suas vidas-, e por isso igualem-se em liberdade com os demais renunciando parte de seus direitos (ou todos eles se for o caso). A terceira, que os homens cumpram os pactos que tiveram estabelecido:

Os homens pela paz criaram um homem artificial, o Commonwealth, e suas cadeias, as leis civis, só assim se fala de liberdade (L. 1974 II,xxi)

As Leis Civis são as regras que o *Commonwealth* estabelece para distinguir o justo do injusto:

A justiça é a lei (L. 1974 II, xxvi).

Hobbes afirma que a soberania tem dois atributos fundamentais: o caráter absoluto e indivisível. Por ser a soberania absoluta, nos diz Norberto Bobbio, Hobbes rejeita as tradicionais formas boas e más de governo, e por ser a soberania indivisível, Hobbes rejeita o "governo misto" - recordemos que esta foi a melhor forma de governo para Maquiavel. Mas o importante nas considerações políticas de Hobbes é a criação do Estado Civil, o *Commonwealth*, a partir das vontades individuais frente ao caótico "estado de natureza" (guerra de todos contra todos).

CONCLUSÕES

1. Através do método introspectivo e em luta contra a ideologia religiosa, descobre-se as duas partes constitutivas do homem: as paixões e a razão.

2. A razão (a arte humana) cria o "artefato social", pois considera impossível a sobrevivência dos indivíduos no "estado de natureza".

3. O Estado Civil surge de um contrato estabelecido pelos indivíduos, no qual as suas paixões são reprimidas.

4.- O "estado de natureza" é caracterizado pelas paixões dos homens.

(M., p....)

Shaftesbury, Los Moralistas, Buenos Aires,
Ateneus, 1970.

3. SHAFTESBURY E A IDÉIA DE INDIVÍDUO

O importante nome dos Shaftesbury está intimamente ligado à história política inglesa, com ativa participação nas idéias dos "whigs". O primeiro Conde dos Shaftesbury teve uma influência indireta na filosofia pela proteção que outorgou a John Locke, o que permitiu o desenvolvimento intelectual deste. Mas é o terceiro Conde de Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, que nos interessa. Ele ganhou simpáticos adjetivos por toda sua obra -foi chamado de "o amigo do homem", "o defensor da humanidade", "o elegante", "o sublime" etc-, e influenciou o pensamento de Diderot e outros importantes membros do Iluminismo¹.

¹ "Shaftesbury himself, with his optimistic, worldly, aesthetic, almost feminine Platonism, exercised immense power over his readers: over the young Diderot; over Moses Mendelssohn, Wieland, and Kant; over Thomas Jefferson; all in search of a philosophy of nature less hostile to the thing of this world than traditional Christian doctrine". (Gay, P. The Enlightenment, an Interpretation, The Rise of Modern Paganism, T.1, P. 11)

Para mostrar a importância da idéia de *Indivíduo* para esse filósofo, analisaremos as mais célebres de suas obras: *Os Moralistas* e *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit*.

3.1. OS PLATÔNICOS DE CAMBRIDGE.

Em toda a obra *Os Moralistas*, nota-se a influência dos moralistas da "escola de Cambridge". Eles eram um grupo de teólogos dentro da Universidade que se destacaram por seu nível intelectual. O adversário comum de todos eles era Hobbes, cuja influência se empenharam em combater, através de quase meio século.

A tese principal desta escola era elaborar uma nova visão do mundo que conciliasse a religião e a ciência, colocando-se em luta contra os filósofos mecanicistas, isto é, contra as idéias de Hobbes e de outros -considerados "ateus mecanicistas". A crítica às idéias de Hobbes se dirigia ao fato de ele ter expulsado totalmente do Universo toda causalidade mental, e portanto divina, convertendo o mundo inteiro em nada mais que um amontoado de pó removido pela causalidade.

Seus maiores expoentes foram Henry More, Issac Barrow e Ralph Cudworth. Esta escola influenciou poderosamente na concepção newtoniana da natureza. Cudworth, por exemplo, em seu *The true Intellectual System of Universe* (1678), tem um capítulo denominado "The Digression concerning the Plastick Life of Nature, or an Artificial,

Orderly and Methodical Nature", no qual pretende refutar a tese mecanicista, propondo uma visão plástica da natureza - que admite um ordenado e regular movimento da matéria-, e conseqüentemente, demonstrar a presença divina². Por esta razão a "arte da natureza" é perfeita e não precisa da "arte humana"³. Neste livro a crítica contra Hobbes é frontal, pois rejeita-se o mecanicismo e limita-se a "arte humana".

Nesta perspectiva se insere Basil Willey quando, em sua obra *The Eighteenth Century Background*, afirma que um dos assuntos marcantes na obra de Shaftesbury é a natureza:

² "... Unless there be such a thing admitted as a Plastick Nature, that acts for the sake of something, an in order to Ends Regularly, Artificially and Methodically, it seems that one or other of these Two Things must be concluded, That Either in the Efformation and Organization of the Bodies of Animals, as well as the other Phenomena, every thing comes to pass *Fortuitously*, and happens to be as it is, without the Guidance and Direction of any *Mind* or *Understanding*; Or else, that God himself doth all *Inmediately*, and as it were with his own Hands, Form the Body of every Gnat and Fly, Insect and Mite, as of the other Animals in Generation,..." (Partrides, *The Cambridge Platonists*, New York, Cambridge University Press, 1980, p.288).

³ "And thus we have seen the Difference between *Nature* and *Humane Art*; that the Latter is Imperfect Art, acting upon the Matter from without, and at a Distance; but the Former is *Art it self* or *Perfect Art*, acting as an *Inward Principle* in it. Wherefore when Art is said to imitate Nature, the meaning thereof is, that Imperfect *Humane Art* imitates that *Perfect Art of Nature*, which is really no other than the *Divine Art* it self, as before *Aristotle*, Plato had declared in his *Sophist*, in these words, *Those things which are said to be done by Nature, are indeed done by divine Art -Sophista, 265e*" (Partrides, *Ibidem*, p. 302).

"A natureza, para ele, é um vasto sistema de partes interconectadas e interdependentes, das quais nós vemos pouco, mas o suficiente para nos convencer que ela é um cosmos admirável, movendo-se majestosamente de acordo com leis inalteráveis. O que nós chamamos de "males" só assim parecem à nossa ignorância porque nós somos incapazes de ver sua relação justificante com o todo. A divindade da natureza (como a "boa natureza" do homem) é afirmada por Shaftesbury tanto contra o ateuista, que pensa o universo como um disperso caos de átomos, quanto contra o ortodoxo, que diz que vivemos em um mundo que foi permanentemente arruinado pela queda de Adão" (Willey, 1974, 62).

A natureza é, sem dúvida, o tema principal da obra de Shaftesbury. Da sua maneira de concebê-la dependerá a sua interpretação da natureza humana, isto é, toda a sua visão acerca da natureza tem o objetivo de mostrar uma nova visão do homem em seu "estado natural".

3.2 A ESTÉTICA E A MORAL

A obra *Os Moralistas*, como dissemos anteriormente, é bastante influenciada pelo platonismo da Escola de Cambridge⁴: ela está escrita em forma de diálogo, os seus

⁴ "En Cambridge, especialmente, se había producido en los siglos XVI y XVII un refloreamiento de los estudios platónicos. Desde el momento en que Roger Ascham fué designado primer *Regius Professor* de griego, en 1540, los estudios griegos se extendieron sin interrupción, acompañados de un nuevo interés por el platonismo." (Brett, 1964, 14).

personagens têm nomes gregos, o tema da "participação" não está ausente, as idéias do Bem e do Uno são fundamentais etc. Este diálogo descreve a conversão de Filócles -o eclético- ao teísmo por seu mestre Téocles. Para seguir o raciocínio de Shaftesbury é preciso nos deter nesta importante passagem:

Sentimo-nos estranhamente impulsionados a assumirmos o papel de criadores ou temos, ao menos, o imperioso desejo de penetrar na arte ou no secreto com que a natureza faz tudo. (M., p. 14)

Vemos aqui que Shaftesbury é muito explícito em sua proposta e demarcação de estudo: a análise da natureza. Ele a concebe como uma máquina:

- Pois que outra coisa é o mundo para vocês naturalistas senão uma simples máquina? -Não se trata de uma máquina autodirigida, senão de uma máquina dirigida por Deus. -Que sinais emitiria esta silenciosa máquina ao encontrar-se efetivamente assim dirigida? -As aqui manifestas são suficientes, repliquei. Impossível encontrar provas mais contundentes de vida e pensamento. Compara nossas máquinas com esta grandiosa máquina (M., p. 117).

Shaftesbury, ao afirmar que a natureza-máquina está dirigida por Deus, elimina os princípios religiosos imperantes em sua época, como, por exemplo, o da Revelação. Restitui à natureza, ao mundo, o seu aspecto qualitativo, que fora negligenciado pelos mecanicistas e que por isso tornou impossível o ideal de contemplação da Beleza e da Virtude. Com efeito, todo o movimento filosófico que se originou com Descartes, acompanhado pelo progresso das investigações e descobrimentos científicos, produziu um ambiente desfavorável para a Estética e a Moral. Estas concepções do

Universo, que tiveram quase a aceitação geral dos pensadores daquela época, se fundavam em um mecanicismo dirigido por princípios matemáticos, deixando o mundo carente de odor, cor, sabor e som. Foram primeiramente os artistas e moralistas que insurgiram contra esta concepção do mundo⁵. Desta maneira, o "estado de natureza" segundo a concepção de Shaftesbury encontra-se em oposição ao de Hobbes, pois este se esqueceu de mencionar as virtudes -bondade, amizade, sociabilidade, amor pela companhia e pela conversação, os afetos naturais etc-, evidenciando apenas as paixões negativas -o ódio, o medo, o egoísmo etc. Shaftesbury concebe, portanto, o "estado de natureza" de forma contrária à de Hobbes. Para o autor do *Leviatã* é indispensável a arte humana para construção da Sociedade Civil, pois no "estado de natureza" os indivíduos encontram-se numa guerra de todos contra todos. Shaftesbury, ao contrário, afirma que a natureza humana encontra-se no seu verdadeiro estado, não precisando das construções artificiais do homem. Vejamos,

⁵ Escritores como A. N. Whitehead, Basil Willey y Douglas Bush han recalcado que la concepción mecanicista del mundo no puede ser aceptada para el poeta. La tesis mecanicista, de que lo verdaderamente real es un mundo de átomos en movimiento, carente de toda cualidad secundaria como el color, el perfume, el sabor y el sonido, ordenado de acuerdo a leyes causales, y explicable unicamente en términos matemáticos, ofrecía poca jerarquía al poeta. Mas aún, le concede poca jerarquía al hombre mismo, ya que, una vez puesto en marcha el proceso de la explicación científica, era evidente en seguida que el hombre, como parte del orden natural, podría explicarse en términos parecidos". (Brett, 1964, 12)

então, como Shaftesbury nos conduz ao tema do "estado natural":

1. Compara o originário "estado natural" à estética e a moral:

Então a origem do mundo moral seria igual a do mundo natural. Desse modo se faria patente a beleza da virtude, e a partir daqui (....) também a beleza suprema (M., p. 87)

2. Assinala que a natureza é bela em si mesma e por isso é governada pelo bem:

-(...) Tudo o que do céu e da terra vemos é prova de ordem e perfeição, suscetíveis de proporcionar ao espírito como o teu, enriquecidos na ciência e no saber, os mais nobres objetos de contemplação (M., p. 85).

-(...) De modo que a *beleza*, concordo contigo, Teócles, e o bem, advirto com clareza, são uma e a mesma coisa. (M., p. 157)

3. E finalmente enfatiza que é preciso conhecer o indivíduo:

"Mas por muito baixo que tenha caído a filosofia, se se admite que dela faz parte a *moral*, por força da *política* há de corresponder-lhe (grifo nosso). Pois para compreender os costumes e leis dos homens na comunidade se faz necessário conhecer ao homem individual, tem que conhecer-se a criatura mesma" (M., p. 11)

Por um lado Shaftesbury acusa a escolástica pelas considerações falsas sobre a moral e a política, pois ela só tem ensinado o sermão e a pedantaria⁶. Por outro

⁶ Com efeito, a escolástica converte os assuntos da moral e da política em coisas sem importância: "Outorgar sua consideração à escolástica fez que o assunto conformara-se ao modo e maneira da mesma, há lugares formais e fixos nos que aparece, já se há falado e ensinado todo o que havia que dizer e ensinar sobre estas questões. Na sociedade não pode-se dar quartel a nada semelhante. A só menção a questões desta índole

Shaftesbury, dando continuidade ao método que Bacon iniciara, chegou ao conhecimento do "Indivíduo natural"⁷ através das impressões dos sentidos. Porém o empirismo é considerado ainda insuficiente para o tratamento da moral e da política. Se quiséssemos aplicar o método experimental nos assuntos morais, só veríamos nos diversos indivíduos insensatez, perversidade, orgulho, ambição e tantos outros apetites:

"Mostrei lembrando-te, todas as vilezas, toda a corrupção humana, e te perguntei, que benefícios ou que bem pode surgir deles, ou que perfeição e beleza podem resultar desses trágicos perfis tomados ao natural" (M., p. 24)

A crítica que Shaftesbury faz se dirige ao pensamento de Hobbes visto que, o bem e a beleza, a moral e a estética,

provocaria mal-estar e mau humor . Se é saber que apresenta-se-nos, chamamos pedanteria, se moralidade, sermão" (M., p. 11).

⁷ "Pôr cores, desenhar, ou descrever, em contra do que a natureza e a verdade mostram, são liberdades que não podem permitir-se nem o pintor nem o poeta. Menos ainda o filósofo pode gozar de semelhante liberdade, sobre tudo quando se trata de si mesmo" (M., p. 13)

não são considerados pelo autor do *Leviatã*⁸. Portanto, se só utilizamos o método experimental, ou seja, olhando apenas o homem em sua individualidade, não poderemos conceber a moral⁹.

4. Shaftesbury, ante a impossibilidade de se fundar a moral no indivíduo isolado¹⁰, recorre ao conjunto dos Indivíduos, -a sociedade-, amparando-se na totalidade da natureza:

⁸ "La polémica entre platonismo y el mecanicismo es importante no sólo para la comprensión de la poesía del siglo XVII; tuvo además repercusiones importantes en la crítica literaria. Sobre todo, planteó dos problemas: (1) Cuál es la naturaleza de la composición poética?, o como se llega a escribir la poesía?, (2) Cuál es la naturaleza del juicio estético?, o que queremos decir al llamar 'bella' alguna cosa?..... La tradición de Hobbes nunca concebía la imaginación como fuerza creadora (En su *Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, 1940) Thorpe sostiene que la "imaginación" de Hobbes es una fuerza creadora que anticipa la teoría de Coleridge. Debe haber, por supuesto, aun dentro de las convicciones de Hobbes, alguna facultad de la mente que ordene en forma artística el material proporcionado por los sentidos. No hay nada, empero, que sugiera que la mente es el arquitecto de sus propios conocimientos; y la actividad de esa facultad no es de *creación* sino de *asociación*. Para Hobbes la mente humana, igual que el universo, es una simple máquina, y de una máquina no cabe esperar ninguna creación." (Brett, 1964, 27-29).

⁹ "Aqui poderia contemplar aos grandes homens de gabinete, que uma hora antes mostravam-se tão amigos, planejando astutamente a ruína do próximo, junto com a ruína do próprio estado que sacrificam a suas ambições" (M., p. 2).

¹⁰ " Nada había que excusara los defectos o faltas de esta parte de la creación: la del género humano, aun cuando todo lo demás fuera bello y sin tacha. Hasta las tormentas y las tempestades, con excepción de las que se agitan en el corazón humano, tenían para ti su belleza. No

Por tudo isto parece: a ordem do universo em toda parte tão firme, inteira e imóvel, aqui se destrói e se perde, pois a causa de toda esta concepção o referimos à própria pessoa; e submetemos os interesses do todo ao bem é ao interesse dessa ínfima parte (grifo nosso). (M., p. 85)

Observando-se a natureza em sua totalidade não encontramos nenhum conflito, ao mesmo tempo em que podemos vislumbrar a sua perfeita harmonia:

É muito o que se alega para mostrar porque se engana a natureza, e como tem sido impotente e perdida em suas mãos hábeis. Mas eu nego seus erros, pois quando parece ignorante ou perversa em suas obras, afirmo que é tão sábia e providente como em suas obras mais perfeitas. Pois não se queixa o homem da ordenação do mundo, nem renega as coisas quando contempla a confusão e o choque dos interesses encontrados ou a subordinação das naturezas de espécies distintas, opostas umas as outras e submetidas desde as mais altas às mais baixas em suas diferentes funções. Pelo contrário, neste ordenamento do inferior ao superior, admiramos a beleza do mundo, fundada na contrariedade, pois destes variados e discordantes princípios se constitui a harmonia universal (M. p.31)

Hobbes desconheceu a natureza com as características que Shaftesbury menciona, os atributos de beleza e bondade na totalidade da natureza. A sua concepção segundo a qual a natureza parece estar cheia de conflitos e contradições o

acusabas a la naturaleza sino por esa turbulenta raza de mortales" (M., p.22)

levou a construir monstros como o Leviatã¹¹. Já Shaftesbury, vislumbrando a ordem cósmica, concebe a natureza como uma estrutura complexa e sobretudo harmônica:

- Meu habilidoso amigo: pensa em outros aspectos clara e acertadamente, como pode com esse saber e juízo crítico que possui, para os detalhes da constituição dos seres simples e suas ocupações, não julgar melhor a estrutura geral das coisas, a ordem e a composição da natureza? Quem melhor que você para mostrar a estrutura das plantas e dos animais, para falar-nos do papel que desempenha cada parte, cada órgão, e da utilidade, finalidade e benefícios a que nos servem? Pois é tão mal naturalista no que se refere ao todo, e compreende tão mal a anatomia do mundo e da natureza, que não compreende a relação entre as partes, a coerência e uniformidade no universo? (M. p.79).

Como vimos, uma visão estrutural de partes submetida a totalidade da natureza. Shaftesbury também concebe a natureza sem que nela se encerre nada de desconhecido ou de perigoso:

O salvagem nos encanta. Parece-nos estar a sós com a natureza. cremos percebe-la em seus mais recônditos esconderijos. Contemplamos-la com mais deleite nestes germes naturais que nos labirintos de artifício e nos fingidos vazios do palácio. Os objetos próprios de lugar: escamosas serpentes, bestas salvagens e insetos venenosos, por terríveis e adversos que sejam à natureza humana ser em si belos e aptos para incitar o pensamento à admiração da sabedoria divina, tão superior ao nosso curto entendimento. Como somos incapazes de darmos testemunho dos usos e benefícios de todas as coisas que

¹¹ Refirindo-se claramente a Hobbes: "Persigue infructuosamente una belleza suprema, a la que siempre interceptan nubes oscuras. Es entonces cuando surgen los monstruos, no de los desiertos de la Libia, sino los del suelo más fértil del corazón humano; monstruos que con su horrible aspecto proyectan indignas sombras sobre la naturaleza. Ella, a su vez, indefensa, como se la cree y absurda en su obrar, es despreciada, el gobierno del mundo discutido, y despojada la Divinidad" (M., p.31)

compõe o universo, estamos, sem embargo, certos da perfeição do todo (M., p.149)

Nesta perspectiva, Shaftesbury começa a observar os indivíduos enquanto partes da totalidade. A moral e a estética são captadas dentro de nós por um sentido moral¹². Este não implica nenhuma necessidade de se estabelecer uma faculdade independente, mas, sim, tem o fim de descrever com precisão a natureza dos juízos morais. Sua teoria é uma forma de intuicionismo, que insiste no caráter de imediatez desses juízos. Tais juízos, portanto, não necessitam de um processo de raciocínio, ao contrário, implicam um processo pelo qual desejamos um objeto. Só depois é que decidimos por raciocínio qual é a melhor maneira de alcançá-lo. Em suma, para Shaftesbury o juízo moral se origina de um ato de apreensão direta e intuitiva.

No descobrimento da moral e da estética é necessário o "sentido moral", que deve eliminar toda superficialidade nestes assuntos. Mas o que podemos deduzir da beleza e do bem? responde Shaftesbury:

¹²"Para aclarar su intención, Shaftesbury da un ejemplo concreto de como funciona la conciencia moral: "Un hombre que en un arranque de pasión mata a su compañero, se arrepiente inmediatamente al ver lo que ha hecho; sus deseos de venganza se truecan en misericordia, y vuelca su odio contra sí mismo. Y todo esto por el efecto del objeto mismo" (*Characteristic*. I,306-7). El empleo de la frase "sentido moral" no implica el deseo de establecer una facultad independiente, sino un afán de describir con precisión la naturaleza del juicio moral. Su teoría es una forma de intuicionismo que recalca el carácter de imediatez que tienen tales juicios." (Brett, 1964, 83).

Constatamos que o nome de bom e virtuoso não é somente com relação a si mesmo, mas relacionado com a sociedade e o público, isto é, o que denominamos retidão, integridade e virtude. Considerações contrárias a estes referentes são a depravação, a corrupção etc. (I. 177).

As ações dos indivíduos que estejam de acordo com o sistema do universo, da sociedade ou do público denominam-se ações morais boas ou virtuosas; as ações que não tiveram em conta estas considerações sobre o todo se chamam ações morais más. A concepção física segundo a qual os corpos se atraem, isto é, adaptam-se uns aos outros de forma plástica, o conduzem ao reconhecimento da simpatia ou benevolência:

"Pode haver-se estabelecido e propagado a espécie tal como agora, se não existisse nem camaradagem, nem comunidade?" (M, 180)

Assim, existem qualidades inatas de simpatia e "camaradagem" entre os indivíduos, que são os pilares sobre os quais está assentada a sociedade. Contra Hobbes e sua descrição do "estado de natureza", Shaftesbury afirma que a existência e a conservação deste estado depende ainda destas qualidades inatas¹³. A crítica contra o pensamento de Hobbes é

¹³ "E o estado anterior (o estado de natureza) era tolerável? Se tivesse sido absolutamente intolerável não haveria existido. Tampouco poderíamos com propriedade denominá-lo estado, pois o homem não era capaz de manter-se ou perdurar nele durante certo tempo ao menos. Se pois o homem foi em um tempo capaz de viver sem sociedade; se é certo que desse modo viveu quando se encontrava em estado de natureza; então como dizer que o homem é por natureza sociável? (...) Esse é o estado que atribuímos ao homem antes de entrar em sociedade, antes de converter-se cabalmente em

totalmente radical. Também a célebre sentença hobbesiana "o homem é para o homem um lobo" não é deixada de lado: Shaftesbury a rejeita e observa que "o lobo é para os outros lobos uma criatura muito terna e afetuosa". Segundo Shaftesbury, ao aceitarmos o "estado de natureza" proposto por Hobbes, negamos cabalmente a existência do fundamento da moral e da estética.

Shaftesbury nega em primeiro lugar que a moral tenha um fundamento na religião¹⁴. Para ele, existe um "sentido moral", como existem as demais percepções dos sentidos, que percebe as ações e conduz aos juízos morais. O sentido é inato e fundamenta os juízos morais e estéticos da razão¹⁵. A razão nos faz ver a importância da sociedade:

"É construído igualmente a felicidade e ao bem de cada criatura em particular, e pela qual só homem pode

criatura humana. Trataria-se de um anteprojeto de homem, de um ensaio do primeiro esforço da natureza; de uma espécie em seu nascimento, um gênero ainda informe e instável que não alcançou sua natural perfeição" (M., p. 98, 99-100)

¹⁴ "Quantos escritores religiosos, quantos sagrados expositores hay que desenvainan su espada para castigar a la virtud moral como si fuera una especie de hermanastra o rival da religi6n" (M., p. 60).

¹⁵ "Let us suppose a creature, what want reason, and being unable to reflect, notwithstanding, many good qualities and affections; as love to his kind. courage, gratitude, or pity. It is certain that if you give to this creature a reflecting faculty, it will at the same instant approve of gratitude, kindness, and pity; be taken with any show or representation of the social passion, and think nothing more amiable than this, or more odious than the contrary, and this is to be capable of *virtue* and to have a sense of *RIGHT* and *WRONG*" (I. 175)

ser feliz e sem a qual pode ser miserável(...) E então, virtude é o bem de todos e o vício, o mal de todos" (I. 188)

A reflexão que começou com o indivíduo, como parte integrante do conjunto, pode ser definida a partir da consideração da sociedade: fazendo o bem a todos os membros da sociedade, alcançamos nossa própria felicidade e da sociedade. O princípio moral está intimamente unido à parte e ao todo, vinculando indivíduo e sociedade. As ações morais produzem, por um lado, a felicidade do indivíduo atuante, e por outro, a felicidade social. A felicidade é apenas a procura incessante do prazer¹⁶. A virtude produz prazer e o vício, ao contrário, dor¹⁷.

3.3 O INDIVÍDUO E O TODO

Interessa-nos ver agora como o indivíduo será considerado uma parte do todo, é como ele relaciona-se com os demais. Para isso é preciso, antes de mais nada,

¹⁶ "We may inquiry, first, what those are, which we call pleasure or satisfactions; from when happiness is generally computed. They are (according to the common distinction) either satisfactions and pleasure of the body, or of the mind" (I. 181)

¹⁷ "To begin therefore with this proof, that to have the natural affections (such as are founded in love, complacency, good-will, and in a sympathy with the kind or species) is to have the chief Means and power or self enjoyment: and that to want them is certain misery and ill" (I. 181)

declarar que Shaftesbury é um deísta¹⁸. Shaftesbury nega que um indivíduo completamente isolado possa ser feliz, pois nessa condição este desenvolveria no mais alto grau todas as suas paixões e seu amor próprio não teria limites, tornando-se melancólico, insaciável e contrariado. O indivíduo isolado não conheceria a virtude nem a totalidade na qual está inserido:

"Insistimos, pois em nossa tese principal: não pode admitir-se que nem o homem nem qualquer outro animal, por muito completo que seja o sistema que constitui internamente suas partes, seja igualmente completo com respeito ao todo exterior; há de completar-se ao mesmo tempo suas outras relações sistemáticas com

¹⁸ O deísmo é a doutrina que afirma a existência de Deus aparte de qualquer revelação, conhecido exclusivamente mediante a razão, i.e, um ser que possui toda realidade, mas que não podemos chegar a uma determinação mais específica acerca de sua natureza. Esse Deus é concebido puramente como princípio e causa do universo. Trata-se do mesmo Deus afirmado pela "religião natural" (ou "religião racional", na medida em que se identifica razão e natureza). O deísmo inglês do século XVIII, por exemplo, pode ser dividido em três: o deísmo construtivo, o deísmo crítico e o deísmo decadente. O primeiro, reduz os dogmas cristãos a um grupo de verdades abstratas e metafisicamente demonstráveis ou suscetíveis de prova empírica, (por exemplo, o argumento teleológico); o segundo põe em descrédito todas as religiões ortodoxas e nega os milagres, a história eclesiástica etc; o último é o mais crítico e radical.

Enfim, o deísmo concebe um Deus plenamente compatível com a regularidade das leis que regem a natureza. Por isso, em Shaftesbury, o sistema harmonioso do universo prescinde de um Deus que vele constantemente pela sua conservação ou de um Deus que possa alterar a sua regularidade, i.e, que faça acontecer milagres.

os demais Indivíduos de sua espécie. E logo o sistema da espécie, com o sistema animal; este com o do mundo (nossa terra) e esta por sua vez com o do mundo mais amplo e com o Universo" (M., p. 82)

É através da razão que podemos reconhecer o nosso lugar no todo. Por exemplo, os sentimentos de amizade e de admiração por nossos heróis nos conduzem para fora do âmbito de nós mesmos, do prazer e da felicidade egoístas¹⁹, por conseguinte, a razão nos ajudando a compreender os fatos que produzem amor, admiração e respeito, também nos ajuda a encontrar o nosso lugar na natureza. Onde, então, nos encontramos? dentro de um "sistema mais amplo dentro do Universo geral" e com outros indivíduos.

Todas as coisas do mundo estão unidas entre si e possuem partes: a árvore com os ramos, a árvore com a terra e assim sucessivamente. Com este tipo de associação chegamos a uma concepção mecânico-biológica do Universo²⁰, que contém sistemas dentro de sistemas, com harmonia, beleza e bondade. Com efeito, desta perspectiva da totalidade ordenada em

¹⁹ "Por otra parte no existe en la actualidad nada que torne esta creencia más atractiva al bueno y virtuoso que el amor de la amistad, pues despierta en él el deseo de no separarse totalmente del amigo después de la muerte, el deseo de seguir gozando en el más allá de la misma y bendita compañías" (M., p. 76)

²⁰ "Quien no sea anatomista, o versado en historia natural, advierte que las diversas partes se relacionan con el todo, cosa que hasta el más ligero examen podría comprobar, más solo conocerá las exactas relaciones de las partes entre sí, quien como tú, amigo mío, haya mostrado curiosidad por conocer la obra de la naturaleza y haya sido admitido en el conocimiento de los mundos animal y vegetal" (M., p. 83)

harmoniosas proporções e do governo de "espírito universal", não é possível se conceber a imperfeição, a desordem, o mal, os vícios, pois:

tornariam-se demasiado evidentes no mundo moral
(M., p. 85)

Igualmente Shaftesbury, descrevendo os diferentes graus de beleza que correspondem aos diversos sistemas que formam o todo, nos diz: na beleza superior não existe o mal, pois nela tudo tende à "unidade universal"²¹

3.4 O INDIVÍDUO E A UNIDADE

Temos visto como o princípio de "unidade universal" produz uma totalidade cujas partes estão em completa harmonia; e é por isso que lhe é atribuída a Beleza e o Bem. Por outro lado, a "unidade" fundamenta as diversas partes do todo legitimando assim a existência do bem moral; com efeito, em diversas passagens do diálogo *Os Moralistas*

²¹ "Si contemplara las cosas a través de un cristal mágico al mayor de los males vería transformarse en bien; admiraría todo cuanto viene de una y la misma mano, siempre perfecta" (M., p. 133)

reitera-se o tema que serve de fundamento à individualidade, ou seja, se o individual tem por causa princípios materiais ou imateriais; em palavras de Shaftesbury:

-Vejamos como tu, Filócles, és tu e como eu sou eu. (M., p.125)

-Por que és tu um? Por graça de quê? Em virtude de que? (M., p.130)

Por ser a substância material um "modo ou acidente" que reduziria todos os indivíduos a uma mesma "massa comum" -o corpóreo-, ela não pode dar origem à individualidade. Assim como a "unidade universal" é o princípio pelo qual todas as coisas do universo mostram a beleza e o bem, de igual forma o princípio imaterial do Um fundamenta a individualidade. Por isso Shaftesbury nos diz:

-A causa de mim mesmo... de meu próprio ser, deste eu meu, que é um autêntico eu mesmo, produto e cópia de um si mesmo primeiríssimo e original (o grande Um do mundo) que me empenho em ser um como ele, em conformar-me a ele, até onde me seja possível (M., p. 131)

O princípio da individualidade é o Um, que, com seus atributos de simplicidade e harmonia dentro de suas partes, conduz os indivíduos ao Bem moral. Assim, o princípio de Unidade garante a ordem imanente dentro da sociedade.

CONCLUSÕES DO CAPÍTULO III

1. Em Shaftesbury, o indivíduo é concebido do ponto de vista da totalidade da natureza. O Todo prevalece sobre as partes, a totalidade da natureza sobre o indivíduo. Existe uma organização intrínseca à natureza onde as partes constituem a totalidade harmônica. Com efeito, o indivíduo deve ser considerado como uma parte da totalidade organizada. Há aqui uma nítida influência da Escola de Cambridge.

2. O indivíduo no seu "estado de natureza" possui, além do seu egoísmo ou amor-próprio -fundamento de sua preservação-, o "sentido moral", que permite uma relação "simpática" com os demais. O "estado de natureza" de Shaftesbury é radicalmente oposto àquele concebido por Hobbes.

3. Rejeitando as idéias da Religião nos assuntos da moral, Shaftesbury constrói o "juízo moral" a partir do "sentido estético e moral" do indivíduo. Esse juízo, se bem que ele seja derivado da razão, é produto de uma apreensão direta e intuitiva do "sentido moral".

4. O critério da virtude moral implica a relação com outros indivíduos. Com efeito, o indivíduo ao atuar segundo a virtude moral -"fazer o bem aos outros"- experimenta prazer e felicidade. Ao contrário, o indivíduo que atue sob o vício moral - "fazer mau aos outros" - experimentará dor e infelicidade.

6. Na sociedade concebida por Shaftesbury não é fundamental o Commonwealth, repressor das paixões dos indivíduos -como na concepção de Hobbes-, pois a existência do "sentido moral" garante a convivência harmoniosa dos indivíduos na sociedade.

4. O indivíduo, como parte integrante da totalidade harmônica, fundamenta-se no Um Universal. Este Um governa o existente e é o Bem e a Beleza suprema; assim a heterogeneidade que caracteriza a individualidade tem seu fundamento na unidade.

- (I.) *An Inquiry concerning the original of our ideas of our virtue or moral good*
- (E.) *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections. With illustration on the Moral Sense*

CAPITULO IV

4. HUTCHESON E A IDÉIA DO INDIVÍDUO

Seguindo o pensamento de Shaftesbury, o presbiteriano irlandês Francis Hutcheson deu grandes contribuições à Economia; por exemplo, mostrou a incapacidade do desenvolvimento do indivíduo quando isolado, fez notar que o progresso da sociedade estimula diretamente a propriedade privada, realizou estudos sobre o valor das mercadorias no comércio e sobre a natureza da moeda cunhada, como também examinou a natureza dos contratos e fez observações sobre a defesa nacional. Seu pensamento influenciou decisivamente na Economia Política, pois é considerado um dos inspiradores de Adam Smith¹. Na filosofia ele deu

¹ "El doctor Scott llama la atención acerca del hecho curioso de que el verdadero orden en que los temas suelen aparecer en el *System* de Hutcheson es, casi siempre idéntico al orden en que los mismos temas se presentan en las *Lectures* de Smith ... Ahora bien, aunque podamos creer que Adam Smith estuvo influenciado, en un sentido general por el liberalismo de Hutcheson, no existe razón alguna para atribuir a la influencia de este maestro la creencia en los beneficios económicos del egoísmo, que se advierte a través de toda la *Riqueza de las Naciones*, y han servido como base y punto de partida para las especulaciones económicas desde aquel entonces... Veinte años después de asistir a sus clases Adam Smith criticaba a Hutcheson, expresamente, por

contribuições à Ética e à Estética, ao desenvolver as teorias do Sentido Moral e da Benevolência; ambas teorias têm como reflexão central o conhecimento do indivíduo, em oposição direta a Hobbes e Mandeville².

Dentre as muitas obras de Hutcheson, nos é necessário apenas o exame do seu *II Tratado*, denominado *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1975), e *An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections* (1728)

4.1 O INDIVÍDUO E SEU SENTIDO MORAL.

No *Inquiry* Hutcheson nos mostra que o conhecimento moral é percebido por uma faculdade humana. No início desta obra encontra-se a seguinte idéia:

preocuparse poco del afán egoísta" (Edwin Cannan, no prefacio a *Riqueza das Nações*, LXI-LXVII)

² "Este filósofo moral británico se propuso la tarea de refutar la filosofía de Hobbes e Mandeville en su propio terreno; através de la argumentación que desarrolla, muestra que al referirnos a sus acciones, el ser humano se nos presenta inclinado naturalmente no sólo a actuar por placeres egoístas, sino sobre todo por sentimientos benevolentes hacia sus congéneres. Hutcheson busca probar la existencia de un tipo especial de percepción, la percepción del bien moral y, de igual modo, la existencia de un sentido a través del cual dicha percepción se hace posible" (Molina, *El Sentido Moral y la percepción de las Cualidades Morales en la concepción ética de Francis Hutcheson*, Rev Venezolana 1990, p 21),

A palavra Bem Moral, neste *Tratado*, denota algumas qualidades apreendidas em ações que procuram aprovação(...). Nesta matéria os homens podem consultar seus próprios sentimentos (I. 261).

O conhecimento Moral não é simplesmente uma revelação de Deus, mesmo que consideremos essa faculdade como algo dado por Ele, mas é na própria ação, em nossas experiências, que deve-se procurar o método para descobrir as respostas às questões morais. Porém, em vista de que os homens praticam suas ações?:

(nós perseguimos) em vista de interesse ou do amor-próprio (I. 262)

Com efeito, é a partir do amor próprio -self love- e da procura do prazer pelo indivíduo, *philautia*, que podemos estabelecer as questões da moral:

Nossa percepção de prazer é necessária, e nada é vantajoso ou naturalmente bom para nós que a sensação imediata ou mediata do prazer. (I. 262).

Podemos então deduzir que a moral não é produzida por uma lei de um ser transcendental, Deus, em virtude da qual os egoístas esperam recompensas pelos seus atos, nem pela obediência a um benevolente legislador que, por sua própria constituição, faz as leis em geral olhando as vantagens do Todo e, por consiguiente, não considerando ao egoísta.

Ao contrário, Hutcheson fundamenta a moral ao considerar as ações chamadas virtuosas: estas são um bem imediato a partir do interesse próprio -self interest- do indivíduo. Assim, fundamenta-se a moral na procura do prazer

imediatamente do *Indivíduo* ou no poder que se tem para excitá-lo³. A procura do prazer, com efeito, conduz o indivíduo a agir moralmente.

³ "Our sense of pleasure is antecedent to advantage or interest, and is the foundation of it" (E. 262). Sobre este tema do prazer no sentido moral os pesquisadores se dividem em dois campos. Uns afirmam que o sentido moral é a procura de prazer (E. Sprague, W. Blackstone, W. Scott e William Frankena), outros como o pesquisador venezuelano, Molina Pinedo, acham que é só na benevolência, na ação mesma, e não no prazer dos Indivíduos: "Si bien es cierto que la idea moral como objeto de reflexión del sentido moral produce un sentimiento de placer en el que la aprueba, no resulta del todo cierto el inferir que dicho sentimiento sea del mismo tipo que el producido por la percepción de los bienes naturales; este sentimiento es completamente diferente incluso del sentimiento que se origina de la percepción de las ideas estéticas. Pero no únicamente es el sentimiento del que aprueba la acción diferente en cuanto a su naturaleza sino que también son diferentes las ideas de placer respecto de las correspondientes motivaciones que mueven a la acción: Every spectator is persuaded that the reflex acts of the virtuous agent upon his own temper will give him the highest pleasures. The admired quality is conceived as the perfection of the agent, and such a one as is distinct from the pleasure either in the agent or the approver... The perception of the approver, though attended with pleasure, plainly represents something quite distinct from the pleasure (*Inquire*, p 270). En consecuencia, las acciones morales aprobadas por el sentido moral deben originarse en un motivo benevolente que nada tiene que ver con el correspondiente sentimiento de placer que produce. Tampoco la acción del agente ni el juicio del que aprueba el que la aprueba depende del sentimiento de placer que ellos experimentan; la acción y su aprobación o desaprobación depende de motivos puramente benévolentes y no de algún sentimiento de placer: A virtuous temper is called *good or beatific*, not that it is always attended with pleasure in the agent; much less that some small pleasure attends the contemplation of it in the approver: but from this, that every

Por isso é preciso definir o "sentido superior" que percebe os assuntos da moral, pois esse sentido nos permite aprovar ou desaprovar nossas próprias ações, bem como a dos outros indivíduos. Este "sentido moral" capta a existência do bem ou do mal nas ações, produzindo a aceitação da virtude ou a censura dos vícios. Assim, as ações virtuosas produzem de uma forma ou de outra o prazer, contrariamente às ações más, que produzem em nós alguma dose de aversão ou de dor. Todo o critério para definir a moral tem como fundamento o amor-próprio ou "desejos do bem privado".

Para uma melhor compreensão Hutcheson distingue, primeiramente, o bem moral do bem natural ⁴

"Em nossos sentimentos que nos afetam, existem misturas de idéias de bem natural e bem moral " (E. 264)

Hutcheson, consciente das dificuldades de uma argumentação da moral a partir do amor-próprio, coloca de início a existência de misturas entre os bens naturais e bens morais, muito difíceis de serem precisadas e definidas com clareza. Hutcheson ilustra estas "misturas" referindo-se

spectator is persuaded that the reflex acts of the virtuous agent upon his own temper will give him the highest pleasures (Cf. Mackie, J.L. *Hume's Moral Theory* (1980), p. 33". (Molina Pinedo, El sentido moral y la percepción de cualidades morales en la concepción ética de Francis Hutcheson. in *Revista Venezolana de Filosofía*, No 26, 1990, p.39).

⁴ Dentro dos bens naturais estão considerados as terras proveitosas, as habitações cômodas, os amigos generosos, os nobres caracteres (E. 264).

aos tempos da conquista da América, quando os espanhóis, diante das montanhas do Peru, se interessavam mais pela extração de suas riquezas que pela contemplação de sua beleza, contrariamente a maneira como hoje nós as percebemos. Com efeito, aos espanhóis interessam mais o bem natural do que o bem moral e estético (I.264). A principal diferença entre bem natural e bem moral é a seguinte: o primeiro é dirigido aos objetos naturais com a finalidade de se conseguir vantagens e de tê-los em posse. No bem moral, contrariamente, não impera o interesse, pois é independente de nossa vontade, e tem o bem público ou o bem da humanidade como fim, além de possibilitar a contemplação da beleza e da harmonia da natureza. Por isso a percepção do bem moral não é derivado do costume, educação, exemplos ou estudos; com efeito, a moral não é determinada historicamente ou ideologicamente, ela é inata (I. 268):

"Assim como temos os poderes naturais ou sentidos⁵, existe o Sentido Moral, pelo qual nós percebemos a virtude e o vício, em nós mesmos, ou em outros" (E. 302)

Assim como os outros sentidos nos fornecem impressões agradáveis ou desagradáveis dos objetos, que são úteis ou danosos para o nosso corpo, também com o "sentido moral"

⁵ Estes são: 1. Os sentidos externos, universalmente conhecidos. 2. O sentido interno, como da imaginação. 3. O Sentido Público "Nossa determinação prazenteira com o prazer dos outros pela preocupação na sua miséria, isto foi chamado *koinono*, or *sens communis*, nos antigos. 4. O Sentido Moral.

recebemos sensações de prazer ou desprazer, beleza e harmonia ou do que é esteticamente feio. Por exemplo, este "sentido superior" atua análogamente à percepção da sensação do gosto:

1. Quando provamos uma fruta saborosa, nós somos conscientes do prazer que ela produz.

2. Quando experimentamos o sabor duma fruta inferimos, com a ajuda da imaginação, que outra pessoa sentirá este mesmo prazer com relação a ela.

3. É simplesmente aquele prazer que nos serve de critério para fazer a inferência. Assim, o "sentido moral" é uma percepção imediata de nossos vícios ou virtudes que nos possibilita inferir que estas qualidades estão também nos outros indivíduos (I. 269).

Esta semelhança do "sentido moral" com o sentido do gosto frente a experiência da fruta nos leva à consideração do indivíduo que atua de maneira virtuosa produzindo em nós sentimentos de aprovação, estima ou admiração. (I 269). O espectador recebe passivamente os efeitos das ações produzidas pelos agentes, respondendo ou com aprovação ou com censura. Portanto, a ação de quem age de maneira virtuosa converte-se em algo agradável ou atraente para o espectador (I. 270). Porém as intenções do agente são muito diferentes:

a) A ação virtuosa pode ser interessada quando ela é o produto do amor-próprio ou dos desejos de vantagens pessoais em prejuízo do espectador. Por exemplo, quando

recebemos um benefício que no futuro será nefasto mas que de imediato nos dá prazer.

b) Mas a ação virtuosa também pode ser desinteressada, como nas ações complacentes e benevolentes, que podem ser definidas como o desejo da felicidade do outro.

A primeira recebe apenas aprovação por parte do espectador; já a segunda provoca no espectador a estima e a admiração, por conseguinte, o desejo de felicidade do agente. Todas estas ações se enquadram dentro do que nós denominamos "amor", pois este é oposto ao ódio⁶.

4.2 A BENEVOLÊNCIA E OS INDIVÍDUOS

Dentro do amor, temos dito, encontra-se a benevolência⁷:

⁶ "The affections which are of the most importance in morals, are commonly included under the names *Love* and *Hatred*" (E. 271)

⁷ Hutcheson recorre ao conceito de benevolência que une todos os elementos do Cosmos como princípios do organismo da natureza, este conceito pode encontrar-se nos peripatéticos como em Teofrasto, nos estóicos: Epicteto e Cicerón; nos neoplatônicos e em pensadores como Paracelso, Leibniz, os pertencentes à Escola de Cambridge. Karl Reinhard em *Kosmos und Sympatie* diz: o "conceito de humano não pode existir sem o conceito cósmico", pode definir-se a concepção de benevolência como os fundamentos da atuação moral num raciocínio de analogia a partir de que os demais sentem a base do que sentimos nós.

"Não chamamos homem benevolente quem é de fato útil aos outros mas, ao mesmo tempo, quer seu próprio interesse, sem ter algum último desejo do bem dos outros" (I. 272)

A benevolência implica desinteresse e tem como fim o bem dos outros. Através da benevolência o agente recebe gratidão e complacência. Desta forma, temos no indivíduo dois princípios que fundamentam suas ações, o amor próprio ou egoísmo e a benevolência:

Esses dois princípios podem justamente excitar num homem a mesma ação (I. 273).

Estes princípios distintos dentro dos indivíduos, o amor-próprio voltado para mim e a benevolência voltada para fora de mim, algumas vezes conspiram entre si, outras vezes podem ser indiferentes e algumas outras são opostos. Para conhecer as ações morais dos agentes, o observador precisa fazer um cálculo e assim discernir qual dos dois princípios é o predominante:

1. Se atuamos em função de vantagens pessoais com uma forte benevolência, de modo que esta não se oponha ao meu amor próprio, de nenhuma maneira diminui-se a benevolência da ação.

2. Quando o agente quer desinteressadamente o bem do público, a benevolência produzida está na mesma proporção deste bem.

3. Quando a pessoa benevolente prejudicou a si mesma por causa de sua ação, então esta é oposta ao amor-próprio. Logo, o bem produzido é proporcional à benevolência descontada a resistência do amor-próprio. Hutcheson, depois

de assinalar estas três considerações, nos diz em tom pragmático:

"Na maioria dos casos é impossível conhecer sob quais influências, de um ou outro destes dois princípios, atua o indivíduo(...) Mas estas são as únicas maneiras nas quais a benevolência ou ação moral pode ser calculada (I. 273)

Vemos, pois, apesar das limitações do observador frente aos princípios que produzem a ação moral, o critério pragmático de Hutcheson para medir os princípios de benevolência e de amor próprio nas ações dos indivíduos. Este cálculo, utilizado nas questões morais, como bem sabemos terá uma formulação muito mais explícita em Bentham no seu "cálculo felicíssimo" da moral, a sua grande contribuição para o código penal. Mas, prossigamos com o estudo da benevolência em Hutcheson:

Esta afeição desinteressada pode parecer estranha aos homens impressionados com noções de amor-próprio, como a única moça da ação, desde o púlpito, escola, sistema e conversação reguladas por elas" (I. 278)

Pode-se observar o caráter natural e espontâneo da afeição da benevolência tanto na afeição dos pais pelos filhos quanto na associação dos empresários. Os pais desejam o bem para seus filhos, antes de qualquer interesse pessoal por eles; o mesmo acontece na associação dos empresários. As duas relações fazem evidente a "determinação natural de amor aos outros":

"Onde quer que nós encontrarmos uma determinação entre vários agentes racionais de amor mútuo, cada indivíduo será visto como uma parte de um grande todo, um sistema, isto é, conveniente ao bem público" (I. 279)

Então, não é devido ao amor-próprio que os pais se relacionam com os filhos (tampouco o egoísmo dos empresários é o que faz com que eles se associem), senão por uma disposição natural em todo indivíduo que ama o seu semelhante. O amor dirigido aos semelhantes se estende desde os anjos até as bestas. Mas nós amamos muito mais aqueles que nos são próximos e mais parecidos conosco, isto é, os seres racionais e sensitivos:

Se tudo isto é chamado pelo nome de amor-próprio (...) cada um de uma maneira se assemelha a cada outro. Nada pode ser melhor que este amor-próprio, nada é mais generoso (I. 279-280).

Hutcheson afirma que o místico, por não necessitar de nenhum outro princípio senão o da benevolência, é o maior benevolente: "pois suas atividades não se limitam ao seu próprio-interesse e suas reflexões o conduzem ao bem dos outros abrangendo o todo". Por outro lado, atuando-se por efeito do princípio de benevolência alcança-se a virtude:

"Assim em toda essa classe de afecções, nas quais nos inclinamos a fazer feliz aos outros, e todas as supostas ações que fluem de tais afecções, aparece o bem moral ou virtude" (I. 280).

Contrariamente, o mal moral é o desejo último da miséria dos outros. Ele é composto pelas ações que se denominam "vícios". Cada uma delas será má a partir do dano que prejudica os outros. Mas como se origina o mal? Hutcheson responde que ele não se origina nas ações que emanam do amor-próprio, senão que só pode aparecer pelo erro da benevolência. Assim, o vício se apodera do amor-próprio

quando desconsideramos aos outros⁸. A razão, por um lado, serve à benevolência e coloca limites ao amor-próprio, por outro, nos faz compreender os benefícios que podem nos proporcionar os nossos semelhantes ou a totalidade da sociedade.

Hutcheson distingue diferentes extensões de Benevolência em nossa alma:

1o. Uma afecção abrangente, que dirige-se a todos os seres capazes de felicidade, isto é, uma afecção dirigida a todos os indivíduos.

2o. Uma afecção restringida, que procura a felicidade dos sistemas pequenos ou individuais, como o patriotismo, a amizade, o parentesco, etc.

3a. As várias e particulares classes de paixões de amor, piedade, simpatia etc., que se dirigem a um círculo de indivíduos.

Cada uma destas classes extensivas de benevolência tem graus de beleza moral: a primeira é a mais excelente, é a perfeição moral; a segunda é melhor do que a terceira, pois é de maior dignidade.

Hutcheson ainda nos diz que a virtude "está em proporção ao número de pessoas às quais a felicidade pode

⁸ "O ordinário surgimento do vício entre os homens pode ser um erro do amor-próprio que vence por fortes apetites, ou paixões à benevolência. O egoísmo vence nossa consideração sobre o bem público. Estas afecções elevam-se de falsas e súbitas opiniões da humanidade através da debilidade de nossa benevolência" (I 281)

estender-se". Sendo assim, a primeira classe de benevolência é a que comporta o maior grau de virtude. Ao contrário, o vício indica o grau de miséria do agente e o número de pessoas prejudicadas por esta ação:

Assim a ação é melhor quando procura a maior felicidade para o maior número (I. 284).

Assim o sentido moral não fica no relativismo subjetivo dos Indivíduos. A moral pode ser quantificada pelos efeitos produzidos pela ação do agente e pelo número de indivíduos atingidos por ela⁹. Para esclarecer melhor esta relação da

⁹ Na estética, o Sentido de Beleza de Hutcheson, parece estar contra o relativismo subjetivo: "We can now sum up Hutcheson's anti-relativist position. Beauty is a feeling, a pleasure experienced by the individual observer. Therefore, when we speak of aesthetic agreement we mean that all people should be expected to experience similare pleasures in similar circumstances. We can claim intersubjective relevance for individual judgments of taste on two grounds: (1) all human beings are constituted with an inner sense which makes the experience of the desinterested pleasure we call beauty possible. Hence, the rational interest theory is wrong when it asserts that aesthetic preference is dependent course, we have Hutcheson's presumption that individuals constituted in a a similar menner will behave similarly. (2) It is an observable, empirical fact that the compound ratio of uniformity and variety is exhibited in every case of aesthetic experience. Therefore, Hutcheson can assert that the assumption that the inner sense does indeed work on the same principle in all people is confirmed. Barring the interference of associated ideas or prejudices, each observer will see or feel "beauty" in the same or similar objects. (Korsmeyer, C.W., "Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory" in *Journal of the History of Ideas*, Vol XXXVI, No 2, 1975, p.326).

virtude com a benevolência, isto é, entre o Indivíduo e o Todo, Hutcheson faz uma comparação com a física newtoniana:

A benevolência Universal podemos compará-la ao princípio de gravitação que se estende a todos os corpos no universo, aumenta quando a distância é diminuída e é forte quando os corpos chegam a tocar-se (...) e esta atração de força, pela qual os corpos unem-se, poderia representar o amor-próprio de cada Indivíduo (I 290).

Esta comparação da gravitação universal com os princípios da virtude benevolente opõe-se ao simples mecanicismo do "estado de natureza" de Hobbes; dela surgem os vínculos entre os Indivíduos nas ligações de amizade, na família e na sociedade¹⁰. Os motivos que levam o indivíduo a praticar ações morais (a procura de honra entre os seus similares, da boa opinião, do amor dos outros e a ambição do amor-próprio) conduzem à confirmação da existência da benevolência¹¹. Por outro lado, Hutcheson afirma que, no momento da ação, o indivíduo deve detestar a vergonha (um mal imediato que inibe a ação) que consiste na opinião desfavorável dos outros. A benevolência aparece também na pesquisa sobre a origem da justiça:

As leis (...) foram inventadas para promover o bem público na mais afetiva e imparcial maneira" (I. 26)

Ante esta relação da benevolência com as leis, na qual aquela serve como suporte para estas, Hutcheson deriva da

¹⁰ "Quando recebemos benefícios produzem-nos uma forte impressão, e origina-se gratidão ou um forte amor ao benfeitor" (I. 289)

¹¹ "O desejo de honra eu chamo ambição" (I. 290)

pesquisa da moral no Individuo as questões jurídicas e políticas que servem para manter a ordem e a estabilidade social.

CONCLUSÕES DO CAPÍTULO IV

1. Hutcheson afirma a existência nos indivíduos de um "Sentido Superior" que percebe o bem e o mal moral.

2. Dois princípios do Indivíduo geram a ação moral: o amor-próprio (*self-love*) e a benevolência, o primeiro é egoísta e dirige-se a si mesmo, o outro é altruísta e dirige-se aos outros indivíduos.

3. O descobrimento da gravitação universal, na ciência física, serve de suporte para afirmar a existência da benevolência entre os indivíduos.

4. Os *Indivíduos* relacionam-se em harmonia por ação da benevolência unida à imaginação; é um amor natural e desinteressado pelos outros, é a virtude por excelência. Porém, ela não é o princípio racional orientador de nossos juízos.

5. O descobrimento da benevolência no *Indivíduo* garante a estabilidade social, deixando num segundo plano a importância dos governantes

6..A partir do princípio da benevolência erige-se as leis e a justiça, as quais promovem a ordem e o bem público.

CAPITULO V

5. MANDEVILLE, O INDIVÍDUO, E O BEM-ESTAR SOCIAL.

Numa primeira abordagem, associamos sempre o nome do médico rotterdâmiano Bernard Mandeville à polêmica, ao escândalo, à condenação, ao satânico¹. Mas, pondo de lado estas primeiras impressões, encontramos palavras de reconhecimento em Marx². Igualmente ele é considerado na Economia como um dos precursores da Economia Política: inspirou Adam Smith, sobretudo no que concerne à "divisão do

¹ Diabólico num jogo de palavras: Man-Devil. Foi condenado pelo Grande Juri de Middlessex. John Brown: "A união fétida de Hobbes e Mandeville, esses nomes detestáveis e por conseguinte condenados a não morrer jamais". A aparição da *Fábula das Abelhas*, produz enorme escândalo na Inglaterra como no continente. (Prefácio e *Introdução à Fábula.*)

² Marx, *O Capital*, livro 11, 4ta seção, Cap 14apA

trabalho" e ao papel do luxo. Por outro lado, Hume o considera um de seus mestres³.

Neste capítulo interessa-nos ver como a partir da idéia de indivíduo e da exacerbação de suas paixões e vícios, do seu egoísmo, consegue-se paradoxalmente o bem estar e o progresso social; para tanto nos é indispensável a obra fundamental de Mandeville *A Fábula das Abelhas* (1714).

5.1 O INDIVÍDUO E A POLÍTICA

As fábulas têm geralmente um sentido moral, e a obra de Mandeville também contém esse caráter⁴. *A Fábula das*

³ "Menciona, nesta ocasião, Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Hutcheson, D. Butler divergentes entre si sob vários aspectos, mas concordes em fundamentar suas cuidadosas pesquisas acerca da natureza humana inteiramente sobre a experiência" (Hume, *Sumário do Tratado da Natureza Humana*. 29)

⁴ "The moral of the Fable as Aesopic apologue thus find its support and justification in the genetic account of the Fable as myth: the origins and supporting institutions of human rationality and the social morality are much too base to inspire any attitude other than a profound humility in being human. The satire of the Fable lies in the implication that its audience case be morally better by being made to comprehend a genealogy of morals in which the selfish bases of rationality and socially acceptable behavior are established institutionally and not primarily as a result of conscious human decisions. For Mandeville this picture of the human condition only emphasizes all the more the need to turn to extra-human sources of insight in order to scape the self-deception so characteristic of human ingenuity. (Daniel, S.H. " Myth and Rationality

Abelhas é composta por um prefácio, uma introdução, um capítulo sobre a origem da moral, e copiosas notas aos versos do poema, sendo que a fábula propriamente dita é bastante breve. O título do livro é muito mais explícito no conteúdo: A fábula das abelhas ou os vícios privados fazem o bem público; contendo muitos discursos que mostram que os defeitos dos homens, na humanidade depravada, podem ser utilizados para vantagem da sociedade civil e que nós podemos neles fazer ter lugar virtudes morais. Este amplo título significa, para nós, que os indivíduos definidos pelos seus "vícios privados" perseguem seus prazeres e produzem indiretamente o bem-estar público. Além disso, nos mostra como o conhecimento da moral pelos indivíduos é importante para o desenvolvimento ou progresso das sociedades, isto é, como o conhecimento da moral é útil para a política.

O poema relata a situação de uma colmeia, muito parecida com uma grande sociedade humana, na qual os "vícios" dos seus habitantes tornam a sociedade próspera, sendo as paixões egoístas das abelhas imprescindíveis para uma sociedade com desenvolvimento forte e poderoso. Com efeito, a colmeia é descrita como uma comunidade ideal que possui todas as características de uma sociedade desenvolvida onde imperam os vícios, pois nenhum dos seus membros atua com a virtude moral. É por este motivo que um

dia o Deus Júpiter, indignado frente à "colmeia viciosa", intervém colocando a virtude como princípio diretivo desta comunidade. Esta mudança nos princípios morais produz o aniquilamento da antiga e próspera colmeia. A figura de Júpiter representa o governante com todos os poderes "do alto" que, ao não compreender as reais forças dos indivíduos -as paixões e os vícios-, prejudica a sociedade.

A imposição da virtude moral na sociedade acarreta a honestidade como também todos os outros princípios de bondade produzindo o atraso industrial em relação a outras comunidades viciosas, por conseguinte, originando a pobreza, a vulnerabilidade do sistema de defesa do território ante os invasores, além de ignorância e "todos os males que a virtude produz". Assim, é preciso desenvolver os vícios e não as virtudes dentro das sociedade, porque um povo dominado pelos "vícios" será próspero, rico, forte e saudável.

Todas essas reflexões sobre a moral, a virtude e o vício conduzem ao tema de interesse social, ou seja, ao tema da política. Com efeito, a procura do bem-estar social numa melhor forma de governo, a procura da felicidade, da estabilidade e de segurança social pelos membros da comunidade são os temas que a obra de Mandeville aborda:

Isto com o fim de fazer ressaltar o maravilhoso poder da sabedoria política, que soube construir uma bela máquina a partir das porções mais vís (F. vii,)

Mandeville, ao utilizar a expressão "porções mais vís", está referindo-se à aplicação da moral à política. É necessário o conhecimento da moral para fazer propostas, alternativas e projetos políticos. A importância da moral pode ser percebida melhor no momento em que os homens são reduzidos às paixões⁵, pois, sem a influência dos desejos ou paixões o corpo do homem é como "um enorme moinho de vento quando não tem um só sopro de ar" (f. 99). Mandeville, por isso, afirma :

É a lei da natureza que não vê nenhum ser sem apetites ou paixões, que não leve direta ou indiretamente à sua própria preservação (F. 219)

As leis da natureza, com efeito, servem como fundamento dos desejos ou paixões. O indivíduo tem naturalmente princípios egoístas: o amor-próprio ou a preservação de seu próprio ser⁶. As paixões governam o homem, fazendo-o procurar o prazer:

⁵ "Mas o violento amor do cambio que nós temos e as paixões pelas coisas novas (...) há pervertido nossa natureza e há alterado os apetites ao grau de vosso orgulho e vosso luxo" (F. 182)

⁶ Por exemplo Malcolm Jack, fala: "My object has been to show that Rousseau and Mandeville, albeit exponents of the two extremes of the "corruption debate" of the eighteen century, nevertheless share a good deal in common in their views of man in the state of nature and in the progress of the evolution of civil society. Their concurrence in such opinions as man's passionate and unreasoned natural condition, his unsociability and lack of potential as a true moral being in nature and their accounts of the evolution of society through the growth of mutual needs, is only counterbalanced by the different evaluations they make of what has happened in the establishment of civilization. This is so

Os meios pelos quais a natureza se serve para obrigar todo ser dedicar-se continuamente a este esforço da conservação de si, estão arraigados nela e no homem, levam o nome de desejos, os quais ou forçam a querer aquilo que lhe parece dever nutri-lo ou lhe dá prazer, ou então lhe ordenam fugir daquilo que se imagina prejudicá-lo (F. 219).

Os múltiplos desejos ou paixões atuam incessante e continuamente procurando prazer. A predominância de uma das paixões nos indivíduos produz a diferença que há entre eles⁷. Se temos em conta, por um lado, a procura egoísta do prazer pelos indivíduos e, por outro, a heterogeneidade deles em virtude de suas paixões, então estamos diante dos princípios que formam as sociedades. Por isso Mandeville, em analogia às cores de um tecido, mostra como a sociedade pode ser vista a partir das paixões dos indivíduos:

(Na colmeia) As paixões humanas são como as cores de uma peça de tecido: reconhecemos facilmente o vermelho, o verde, o azul, o amarelo, o preto etc., quando eles estão distintos (...) da mesma maneira tudo o

because Mandeville's view of Nature is that of a harsh and bleak condition from which man has escaped only by chance and ingenuity whereas Rousseau sees Nature unrestrained and peaceful state. This is not to say that Mandeville is not aware of the discontents of civilization nor Rousseau of the natural rudeness of man's condition in the state of nature. One is impressed by material progress, the other by moral decline. Both are engaged in the characteristically eighteenth-century search into the nature of man and the origin of society, a search which it was hoped would reveal those "constant and universal principles of human nature" which Hume's remarks seem to endow with law-like status".(Malcolm Jack "One State of Nature: Mandeville and Rousseau" in *Journal of the History of Ideas*, Vol.XXXIX, No1 1978)

⁷ "Estes desejos ou paixões tem em cada um os sintomas diferentes pelos quais eles se manifestam" (F. 219)

mundo sabe reconhecer as paixões quando elas estão separadas e quando uma só paixão ocupa o indivíduo inteiro; mas é difícil determinar todos os movimentos das ações que são o resultado de uma mistura de paixões (F. 79).

Dessa maneira o princípio da heterogeneidade -produzido pela predominância de uma das paixões em cada indivíduo- origina as sociedades. Os legisladores, moralistas e políticos, para fundamentar a sociedade e para persuadirem os egoístas das vantagens que este oferece, descobrem, entre todas as paixões, uma que tem igual intensidade em todos os indivíduos, a lisonja -louange[§]:

Graças a este instrumento mágico eles exaltaram a excelência de nossa natureza em detrimento dos outros animais e expuseram com *elogios ilimitados* as maravilhas de nossa sagacidade e a estenderam ao nosso entendimento, concederam *mil elogios* ao caráter racional de nossa alma, que nos permite obter bom êxito nas mais nobres empresas (grifos nossos) (F. 29).

Para Mandeville o indivíduo é dominado pela lisonja, e nenhum indivíduo consegue resistir a ela; esta paixão egoísta está relacionada com a opinião favorável dos outros. Já o desprezo, contrariamente à lisonja, não é suportada por ninguém. Esta paixão da lisonja é considerada como o "instrumento mágico", que, para os interessados nos assuntos políticos deve ser o fundamento para a criação e manutenção

§ " A principal meta que propõe-se os legisladores e outros sábios, que não trabalhado a estabelecer a sociedade, há sido de fazer crer às gentes que (...) era mais vantajoso para cada um dominar seus apetites que dar-lhes livre curso. Que era melhor para eles velar pelo interesse público, que pelo seu interesse particular" (F. 29)

das sociedades. Assim os criadores das sociedades exaltam as paixões derivadas dos elogios, a vergonha e a honra⁹:

...é evidente que os primeiros rudimentos da moral, introduzidos pelos hábeis políticos para tornar os homens úteis uns aos outros como também dóceis, têm sido principalmente inventados para permitir aos ambiciosos tirar proveito deles, e governar um maior número de homens com mais facilidade e segurança. (F. 34)

Os políticos utilizam as paixões dos diversos indivíduos para satisfazer seu afã de poder, aproveitam-se do conhecimento da moral com o interesse de subordinar e reprimir os indivíduos para manter a ordem e a estabilidade social. Os políticos denominam virtude as ações dos indivíduos quando dirigidas contra o princípio natural de bem-próprio, isto é, contra o egoísmo, e que favorecem ao bem público; ao contrário, denominam vício as ações dos indivíduos que favorecem a seus apetites egoístas -ou impulsos naturais- e que não tomam em conta o bem público (F. 34) . Assim podemos ver claramente que, para Mandeville, os conhecedores da moral utilizam as paixões dos indivíduos para poder garantir a estabilidade da comunidade.

⁹ "Eles representaram à vergonha como o pior dos mais e a outra (a honra) como o bem maior ao qual os mortais devem aspirar" (F. 29)

5.2 A SOCIEDADE PRÓSPERA E O INDIVÍDUO

Mandeville propõe-se definir uma sociedade próspera, poderosa, saudável. Para isto é necessário substituir os princípios morais que a tradição impôs aos homens, as considerações pejorativas sobre as paixões, pelo interesse natural do amor próprio dos indivíduos:

"Para fazer uma sociedade humana forte e poderosa, é necessário tocar as paixões dos seus membros, devolver a avidez, arrancar aos Indivíduos a pureza com ajuda das louvações e o orgulho, estas lhes fariam trabalhar de verdade ensinara-lhes os ofícios, introduzir entre eles a inveja e a emulação (F. 144)

Mandeville afirma, contra as teorias do Sentido moral e da benevolência, que nas sociedades desenvolvidas os políticos devem fomentar em primeiro lugar os vícios e as paixões do egoísmo e do amor próprio dentro dos indivíduos. Os políticos devem, em segundo lugar, abrir as portas ao intercâmbio internacional para possibilitar a assimilação de todas as novidades do exterior e assim desenvolver a tecnologia interna¹⁰. Desta maneira, as paixões e os vícios

¹⁰ "Se queremos fazer uma nação opulenta, sábia e educada, aprender a comercializar com o estrangeiro ... sem cuidar dos esforços, e sem deixar parar alguma dificuldade. Pois favorecer a navegação, mimar os negociantes, e alentar o comércio em todas seus ramos, e levará à riqueza; e lá onde este, as artes e as ciências lhes acompanharam rapidamente" (F. 201)

que incentivam o egoísmo favorecem ao desenvolvimento social:

1. Com trabalho para todos os homens, se desenvolverá a indústria com toda a engenhosidade humana de que os homens são capazes. (f. 215)

2. As exportações alentarão a agricultura e a pesca.

3. As artes e as ciências se desenvolverão produzindo a "doçura da existência" (F. 226)

Para os políticos, a exacerbação do egoísmo dentro dos indivíduos produz o progresso social. Quando a vaidade e o luxo são desenfreados os comerciantes e o público em geral passam a vender e a consumir coisas supérfluas: os adornos, vestidos luxuosos, etc.. A venda e consumo de coisas supérfluas incentivam a criação das indústrias, contribuindo assim para o desenvolvimento da sociedade. E mais, os piores vícios contribuem para o desenvolvimento social:

"Os maiores canalhas de toda a gente contribuem para o bem público" (F. 82)

1. Com efeito, as casas de prostituição exploram as paixões sexuais e sua existência se deve ao fato de elas contribuírem para a justificação de diversos ofícios: elas necessitam do trabalho de policiais, magistrados etc. (F. 97). Só assim compreende-se a existência destes lupanares, tão censurados pela religião e pelos falsos moralistas etc.

2. Os malfeitores, dominados pelas mais baixas paixões, contribuem para a existência dos ofícios dos juizes, advogados, policiais, carcereiros, etc.

Em caso contrário, e não se estimulando os "vícios" e as riquezas, a sociedade fica na indigência e no atraso

Se quiserem refutar o que eu digo, tentem provar pela história que existe um país onde o estado de frugalidade não produz um estado de indigência nacional (F. 199).

Incentivar os "vícios" e o egoísmo dos indivíduos é fundamental para fazer uma sociedade próspera. Contrariamente, se quiséssemos impor a "virtude" na sociedade só produziríamos a indigência e atingiríamos o colapso social.

Mandeville, para ilustrar com exemplos as vantagens das "sociedades viciosas", as compara com a limonada e com a música; na primeira, os seus ingredientes separados : o açúcar, o limão e a água, não são muito aceitos pelo paladar, mas, misturados, produzem uma gostosa bebida. Igualmente acontece com a música; as diferentes notas fazem melodias agradáveis ao ouvido, coisa que não podem fazer as notas isoladamente. Da mesma forma, a heterogeneidade dos indivíduos formam uma melhor sociedade. Com efeito, os indivíduos nas sociedades prósperas são dominados pelo seu amor-próprio ou egoísmo:

"Não havia uma abelha que não tivesse desejado mais que as outras" (F. 9)

Mandeville verifica que, nas sociedades desenvolvidas, os advogados "retardam cientemente as audiências para receber novos honorários" (F. 4). Os médicos, "apreciam mais a glória e o dinheiro do que a saúde do doente ou da sua própria ciência" (F. 5). Os padres das Igrejas são "pagos para atrair bênçãos do alto e estão cheios de apetites e de ignorância" (F. 6); os militares, com sua hierarquia absurda, beneficiam "aos que não entram em combate, com duplo salário" (F. 7); os reis são "servidos por malfeitores e furtados por seus próprios ministros"; igualmente Mandeville observa que os comerciantes enganam a seus próprios compradores com produtos adulterados. Desta maneira, nas sociedades prósperas, todos os indivíduos desenvolvem suas paixões procurando satisfazer seus interesses egoístas, em consequência, desenvolvendo a sociedade em seu conjunto:

É assim que o vício mantém o espírito de invenção, da indústria e das comodidades da existência (F. 11).

Os vícios da avareza, da inveja, da vaidade, do luxo e do orgulho, que imperam na sociedade viciosa, "deram trabalho a um milhão de pessoas". Por isso é que estas paixões serão as molas propulsoras da indústria e do comércio, portanto, do desenvolvimento econômico e social.

CONCLUSÕES DO CAPÍTULO V

1. Em Mandeville, o *Indivíduo* é definido pelo seu egoísmo ou amor-próprio.

2. As paixões ou desejos são satisfeitas de acordo com o amor-próprio, isto é, elas procuram o prazer, ao mesmo tempo que evitam a dor.

3. O conhecimento da paixão da "louvação" entre os indivíduos serve aos políticos e moralistas para instaurar a moral e manter a estabilidade social; por isso, a virtude se define como: fazer o bem aos outros; e o vício, o mal.

4. Uma sociedade próspera só pode ser formada a partir do indivíduo natural, considerado pelos moralistas no estado de "vício". A partir deste estado vicioso desenvolve-se a indústria, as artes e as ciências.

5. Uma sociedade pobre e à beira do colapso é governada pelos princípios da "virtude".

6. Os políticos, para fazer um bom governo que conduza a sociedade ao desenvolvimento, não podem reprimir os indivíduos, ao contrário, eles têm que incentivar o

desenvolvimento das paixões, pois o desenfreamento destas conduzem à prosperidade social.

CONCLUSÕES GERAIS

Temos podido observar, nos cinco pensadores estudados, que a idéia de indivíduo é o fundamento de suas teorias morais e políticas, o que nos serviu como "fio condutor" para compreendê-los.

No capítulo sobre Maquiavel, mostramos como a realidade da cidade de Florença o obrigou a buscar soluções viáveis para a política do seu tempo. Desta maneira podemos compreender a luta contra a ideologia religiosa que Maquiavel realizou para reivindicar à história um lugar no pensamento político. A história é compreendida por seus fatos; estes, por sua vez, têm que ser explicados pelos impulsos dos agentes históricos, isto é, pelas paixões dos indivíduos. Com efeito, a história deve servir para se conhecer as diferentes reações dos indivíduos por ocasião das diversas decisões legislativas.

A utilidade da história para a política se evidencia, por um lado, no conhecimento das experiências passadas que o príncipe necessitará para conseguir a estabilidade da cidade de Florença e dos demais estados italianos, por outro, na melhor forma de governo que a história nos revelou, o governo misto, que é um fiel reflexo de todas as paixões que constituem os interesses da democracia, da monarquia e da aristocracia, mostrando assim a sólida estabilidade interna proporcionada pela

participação ativa de todas as classes representativas da sociedade.

Em Hobbes o Estado Civil surge da incapacidade do "estado ^{de} natureza" oferecer garantias ao indivíduo, isto é, do estado no qual imperam as paixões individuais e que conduz à "guerra de todos contra todos". Contra este "estado natural", a razão, que o indivíduo utiliza para sua proteção, concebe o Estado Civil, que é baseado em pactos e contratos entre os indivíduos, para garantir as boas relações entre eles e preservar a estabilidade social.

Em seguida vimos que Shaftesbury, em oposição às idéias de Hobbes, concebe a totalidade harmônica do Universo em primazia sobre as partes -os indivíduos-, negando desta forma o "estado natural de guerra", e afirmando a existência da simpatia entre os indivíduos.

Já Hutcheson -continuador do pensamento de Shaftesbury- acrescenta um "sexto sentido" aos indivíduos que percebe os valores éticos e estéticos da "ordem natural", o que possibilita uma quantificação da virtude pelos efeitos que a ação de um indivíduo produz nos outros.

Por fim, Mandeville nos diz que os vícios produzidos pelas paixões dos indivíduos, somente eles, podem garantir o desenvolvimento da sociedade.

Em nossa dissertação tentamos mostrar como foram construídos os sistemas morais e políticos da primeira modernidade, e assim possibilitar uma melhor compreensão da realidade em que vivemos, sobretudo a dos países

latinoamericanos, que hoje carece tanto de uma explicação filosófica.

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA

- ACINAS, J.C. "Maquiavelo y la Racionalidad Política" in *Contextos* 15-16, León, Universidad de León, 1990, 9-24.
- ARBLASTER, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism*, New York, Basil Blackwell, 1984.
- BARINCOU, E. *Maquiavelo*, Barcelona, Salvat Editores, 1986.
- BASSON, A. H. *David Hume, "A simple introduction to the great 18th-Century Scottish thinker whose opinions changed the course of Philosophy"*. London, A pelican Book, 1958.
- BENICHOU, P. *Morales du Grand Siecle*, Paris, Gallimard, 1948.
- _____ *Les temps des Phróphetes. Doctrines de L'Age Romantique*, Paris, Éditions Gallimard, 1978.
- BERTMAN, M. "El ciudadano de Hobbes como 'minima naturalis' in *Ethos, Revista de Filosofía Práctica* Nos. 12-13, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica , 1985, 223-229.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*, Brasilia, Ed. Universidade de Brasilia, 1980.
- BOVERO, M. "Hobbes y la apología moderna del Artificio" in *Dianoia, Anuario de Filosofía XXXIV*, México, 1987, 215-230.
- BRANDT, R. "The Psychology of Benevolence and its implications for philosophy" in *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIII, No. 14, August 12, 1976, pp.429-453.
- BROWN, M. *Adam Smith' Economics. Its place in the development of Economic Thought*, New York, Croom Helmm, 1988.

- BURCKHARDT, J. *O Renascimento Italiano*, Lisboa, Presenca, 1973.
- BURTT, E. A. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983.
- CASSIRER, E. *Individuo e Cosmo, nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, "La nuova Italia" Editrice, 1950.
- CASTILLO, C. "Maquiavelo ética y Política", in *Logos, Revista de Filosofía* N. 20, México, Universidad La Salle, 1979, 35-80.
- COSTA, J.C. *Augusto Comte e as origens do Positivismo*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957.
- CHAPPELL, V.C. *Hume, A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Book, 1966.
- DANIEL, S. "Myth and Rationality in Mandeville" in *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVII, No. 4, Oct-Dec 1986, pp.595-609.
- DELEULE, D. *Hume et la Naissance du Liberalisme Economique*, Paris, Aubier, 1979.
- DELEUZE, G. *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Puf. Epiméthée, 1980.
- DIJKTERHUIS *The mechanization of the world Picture*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- DUMONT, L. *Homo Hierarchicus, Essays sur le Systeme des Castes*, Paris, Gallimard, 1970
- _____ *O Individualismo, uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DILTHEY, W. *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1947.
- DURAND, G.A. "La Conformación del Estado Moderno en relación a textos políticos" in *Logos, Revista de Filosofía*, No 38, México, Universidad La Salle, 1985, 21-45.

- DUSSINGER, J.A. "The lovely System of Lord Shaftesbury, An answer to Locke in the afternath of 1688?" in *Journal of the History of ideas*, vol. XLII, No. 1, Jan-March 1981, pp.151-158.
- EDMOND M. P. "Machiavel et la question de la Nature", in *Revue de Metaphisique et Morale*, 44 année/No. 3, Juillet-Septembre 1989, pp.347-352.
- EMERSON, R. "Science and the Scottish Enlightenment", in *History of Science*, vol. 26, Part 4, No. 74 Decembre 1988, 333-366.
- ESPINOZA, B. *Tratado Político*, São Paulo, Os Pensadores XVII, Abril, 1973.
- FAURE-SOLET, J. *Economie Politique et Progrès au `Siècle des Lumières'*, Paris, Gauthier-Villars Editeur, 1964
- FEBVRE, L. *O problema da descrenca no Século XVI*, Lisboa, Editorial Inicio, 1970.
- FERGUSON, J. *Historia de la Economía*, México, FCE., 1984.
- FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Univ. Press, 1985:
- FRANCO, M.S. "As Idéias estão no lugar" in *Cadernos de Debate*, "História do Brasil" No. 01, 61-64.
- _____ *John Locke, a propriedade como conceito fundamental*, São Paulo, Mimeo, 1978.
- GANDILLAC, D. "Sur le `Leviathan' de Hobbes" in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, 78 anée Oct-Dec. 1972, 554-557.
- GAUTHIER, D. "Thomas Hobbes: Moral Theorist" in *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVI, No. 10 1979, 547-559.
- GAY, P. *The Enlightenment. An Interpretation. The Science of Freedom*, New York-London, Norton & Company, 1977.

-
- The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism. The Science of Freedom*, New York-London, Norton & Company, 1977.
- GILEAD, A. "Spinoza's Principium Individuationis and Personal Identity" in *International Studies in Philosophy*, vol. XV/1/1983, pp.41-57.
- GLATHE. *Hume, Theory of the Passions and of Morals*, California, Univ. California, 1950.
- GOLDSMITH, M. M. "Regulating anew the moral and political sentiments of mankind, Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment" in *Journal of the History of Ideas*, vol. XLIX, No.9, Oct-Dec. 1988, pp.587-606.
- GOYARD-FABRE "Hume et la Critique du Contrat Social: esquisse d'une théorie de l'institution", in *Revue de Métaphysique et de Moral* No. 3, Paris, Armand Colin, 1988.
-
- "Descartes et Machiavel" in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 78 année, 3, Juillet-Septembre 1973, 295-311.
- GRUPPI, L. *Tudo começou com Maquiavel - as concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci*. Porto Alegre, 1980.
- HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública, Investigações quanto a uma sociedade burguesa*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- HEGEL, W.F. *Princípios da Filosofia do direito*, Lisboa, Guimaraes, 1976
- HEIMANN, P.M. "Voluntarism and Immanence, Conceptions of Nature in Eighteenth-Century Thought" in *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXIX, 2, April-June 1978, 271-283.

- HOBBS, T. *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionalistas, 1979.
- _____. *Leviatã*, São Paulo, Os Pensadores, 1974.
- HOROWITZ, M.C. "The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man, four themes", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXV, 1, Jan-March 1974, pp.3-16.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, The Clarendon Press, 1985.
- _____. *Investigación sobre la Moral*, Bs. As., Losada, 1945.
- _____. *Sumario do Tratado da Natureza Humana*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1975.
- _____. *Diálogos sobre la Religión Natural*, Bs As. Aguilar, 1973.
- _____. *Essais Politiques*, Paris, J. Vrin, 1972.
- HUTCHESON. *A Inquiry Concerning Moral good and Evil, e An essay on the Nature and Conduct of Passions and affections*, Oxford, British Moralists 1650-1800, Clarendon Press, 1969, tomo I.
- HUTCHISON T. *Before Adam Smith*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1990.
- _____. *Sobre Revoluciones y Progresos en el conocimiento económico*, México, FCE., 1985.
- JACK, M. "One State of Nature: Mandeville and Rousseau" in *Journal of the History of Ideas*, Volume XXXIX No 1, 1978, 119-124.
- KORSMEYER, C "Relativism and Hutcheson's Aesthetic Theory" in *Journal of the History of Ideas*, Volume XXXVI, No 2, April-June 1975, 319-330.

- KOUZNETSOV, B. "Tragédie de la Connaissance à l'époque de la Renaissance" in *Diogène*, No. 104 Octobre-Décembre 1978, 71-95.
- LE BRETON, D. "Corps et individualisme" in *Diogène*, No. 131, Juillet-Septembre 1985, 27-50.
-
- LENHARO, A. "Dualisme et Renaissance, Aux Sources d'une Représentation Moderne du Corps" in *Diogène*, No.142, Avril-Juin 1988, 42-63.
- LENHARO, A. *Sacralização da política*, Campinas, Unicamp, 1986.
- LEROY, A. *Hume, Traité de la Nature humaine*, pref. e notas, Paris, Aubier Montaigne, 1966, v. I.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado de Governo*, São Paulo, Abril, 1973.
- LOPES, J.A. "Sobre a Noção de Contrato Social em Hobbes" in *Discurso 10*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas 1979, pp.87-94.
- LUKAC DE STIER "Diversas corrientes interpretativas del Pensamiento de Hobbes" in *Ethos, Revista de Filosofía Práctica*, Nos. 12-13, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 1985, 231-244.
-
- "La actualidad de los estudios hobbesianos" in *Ethos*, No 16-18, 1991, 183-190.
-
- "Hombre y Sociedad en el Sistema hobbesiano" in *Ethos*, 1988, 127-143
-
- "Qué conocemos de Dios? Hobbes versus Tomás" in *Logos Revista de Filosofía*, No 52, México, Universidad La Salle, 1990, 59-71.
- MACPHERSON, C. *La Teoría política del Individualismo Posesivo, de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970.

- MADOUAS, Y. "Desir et raison chez thomas Hobbes" in *Revue de Métaphisique et de Morale*, 78 année, 3, Juillet-Septembre 1973, 335-362.
- MALCOLM, J. "One State of Nature, Mandeville and Rousseau", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXIX, Jan-March 1978, pp.119-124.
- MANDEVILLE, B. *La fable des Abeilles*, Paris, Vrin, 1985.
- MAQUIAVEL, N. *Comentarios sobre a primeira Decada de Tito Livio*, Brasilia, Edit. Univ. De Brasilia, 1982.
- _____ *O Principe*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- MATHIOT, J. *Adam Smith Philosophie et Économie. De la Sympathie à l'échange*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- MCNEILLY, *Anatomy of Leviathan*, New York, Macmillan, 1968
- MESNARD, P. *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Puerto Rico, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, 1956.
- MIRANDA, C. "El 'nuevo método' de Maquiavelo" in *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, vol. XXIII-XXIV, 1984, 87-97.
- MOLINA, L. "El Sentido moral y la percepción de cualidades morales en la concepción ética de Francis Hutcheson", in *Revista Venezolana de Filosofía*, No 26, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1990, 21-55.
- MONTEIRO, J.P. *Teoria, Retórica, Ideologia*, São Paulo, Atica, 1975.
- MORAES, R. C. *Planejamento, Democracia ou Ditadura*, São Paulo, USP, 1987.

- MORAVIA, S. "From Homme Machine to Homme Sensible", *Changing Eigtheenth -Century Models in Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXIX, Jan-March 1978.
- NEGRO Y PAVON, *Introducción a los "Elementos de Derecho Natural y Político" de Hobbes*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- PATRIDES, C.A. *The Cambridges Platonists*, Cambridge, Cambridges University Press, 1980.
- POLIN, R. *La politique Moral de John Locke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- QUARTIM, J. "La nature de Classe de l'État Brésilien" in *Les temps Modernes*, Paris, 27e. anée, 304, Nov. 1971, 651-675.
-
- "O argumento da força" in *As forças As forças armadas no Brasil*, Rio de Janeiro, Espaço e tempo, 1987, 11-56.
-
- "A função das forças armadas num Brasil democrático" in *A tutela militar*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 1987, 82-104.
-
- "Perspectivas do Processo de Abertura: Consolidação das Instituições políticas", in *Militares: Pensamento e Ação Política*, São Paulo, Papyrus, 1987, 21-28.
-
- "Alfred Stepan e o Mito do poder moderador" in *Forças Armadas e Estado - Análise*, 9-27.
-
- "Ideário Liberal" in *O estado de São Paulo*, 16 Fevereiro de 1991.
- RADCHIK, L. "La beatitud en Baruch Spinoza", in *Logos, Revista de Filosofía*, No. 41, México, Universidad La Salle, 1986, 95-102.
- RAMOS, G. "La justicia del Leviathan" in *Ethos Revista de Filosofía Política*, Nos 6-7, Buenos Aires, 1980, 85-106.

- RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem medo, Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- ROMANO, R. *Conservadorismo Romântico*, São Paulo, Brasiliense, 1981.
- _____ *Corpo e Cristal: Marx Romântico*, São Paulo, Editora Guanabara, 1985.
- ROSENVALLON, P. *Le Libéralisme Économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Editions du Seuil, 1988.
- RUSSELL, P. "Hume's 'Treatise' and Hobbes's 'The Elements of Law'", in *Journal of the History of Ideas*, vol XLVI, No. 01, Jan-March, 1985, 51-63.
- SALIEN, J.M. "Dialectique de la Raison et des Passions dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau", in *International Studies in Philosophy*, Vol. XII/I, 1980, 54-60.
- SARTRE, J.P. *Critique de la raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1980.
- _____ *La Transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978
- _____ *O Existencialismo è um humanismo*, Lisboa, Editorial Presenca, 1972.
- SASSO, G. *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967.
- SCHLANGER, J. *Les Métaphores de L'Organisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- SCHWARTZ, G. "Newton e a Economia Política", in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Serie 2, v.1, n. 1, Janeiro a Junho de 1989, Campinas, Centro de lógica, Epistemologia e História da Ciência- Unicamp, 1989, 53-63.

- SENNETT, R. *O Declínio do Homem Público, As tiranias da Intimidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- SHAFTESBURY *A inquiry Concerning Virtue, or Merit*, Tombo I, Oxford, The British Moralists 1650-1800, Clarendon Press, 1969.
- _____ *Los Moralistas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1964.
- SMITH, A. *La Riqueza de las Naciones*, México, FCE, 1981.
- _____ *The correspondence of...*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- _____ *Essays on Philosophical Subjects*. Oxford Clarendon Press, 1980.
- STRASSER, M. "Hutcheson on Aesthetic Perception" in *Philosophia, philosophical Quarterly of Israel*, Vol.21, No. 12, December 1991, 107-118.
- TOWNSEND, D. "From Shaftesbury to Kant, The development of the concept of Aesthetic Experience", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLVIII, No. 2, April-June 1987, 287-305.
- VERGEZ, A. *David Hume*, São Paulo, Edições 70, 1984.
- WERWER, E. "Machiavel et Platon" in *Revue de Métaphisique et de Morale*, 78 année, 3, Juillet-Septembre 1973, 295-311.
- WILSON, C. "Leibnizian optimism", in *The Journal of philosophy*, vol. LXXX, No.11, Nov. 1983, 765-783.
- WILSON, T. "The Market and the State", in *Essays in Honour of Adam Smith*, Norfolk, Clarendon Press, 1978.

ERRATA

<i>Página</i>	<i>Forma escrita</i>	<i>Forma correta</i>
pg. 7	Siecle	Siècle
pg. 7	valorizaçao	valorização
pg. 7	evoluçao	evolução
pg. 10	inalienaveis	inalienáveis
pg. 17	de la	da
pg. 17	a a platéia	a platéia
pg. 18	nas regras	as regras
pg. 19	imamente	imaneente
pg. 21	inventando ao homem	inventando o homem
pg. 21	refiriendo-se	referindo-se
pg. 21	praxis	práxis
pg. 24	extrangeiro	estrangeiro
pg. 26	duute	doute
pg. 28	do que difícil	mais do que difícil
pg. 30	causamn	causam
pg. 35	julga-lo	julgá-lo
pg. 36	algúm	algum
pg. 38	seguinto Maquiavel	segundo Maquiavel
pg. 43	thomas Hobbes	Thomas Hobbes
pg. 48	tobe	to be
pg. 50	facultades	faculdades
pg. 54	Galileo Hobbes	Galileo, Hobbes
pg. 57	modo ser	modo de ser
pg. 57	Nota, ...naturalis'	naturalis')
pg. 61	da	dá
pg. 64	soberania	soberania
pg. 66	<i>Os Moralistas</i>	<i>Los Moralistas</i>
pg. 72	progreso	progresso
pg. 73	construção	construção
pg. 74	faria	faria
pg. 75	sim	si
pg. 76	Nota 8, sem aspas.	com aspas
pg. 77	habeis	hábeis
pg. 77	sabia	sábua
pg. 77	especies	espécies
pg. 77	desdes	destes
pg. 78	acertamente	acertadamente
pg. 78	beneficios	benefícios
pg. 78	refiriendo-se	refirindo-se
pg. 79	apreensão	apreensão
pg. 79	carater	caráter
pg. 79	Nota, sem aspas	com aspas
pg. 80	poderíamos	poderíamos
pg. 80	en	em
pg. 81	género	gênero
pg. 82	bom	bem
pg. 82	principio	princípio
pg. 83	tratase	trata-se

pg. 83	religião	religião
pg. 83	enfim	enfim
pg. 84	sí	si
pg. 86	primerissimo	primeiríssimo
pg. 86	autentico	autêntico
pg. 87	totalidad	totalidade
pg. 87	apreensão	apreensão
pg. 91	nota 33, sem aspas	com aspas
pg. 92	apreendida	apreendidas
pg. 97	concepto	conceito
pg. 97	numeração, nota 29	nota 28
pg. 101	proporcionar	proporcionar
pg. 101	vicio	vício
pg. 103	familia	família
pg. 105	egoístas	egoísta
pg. 110	comprender	compreender
pg. 111	que nos temos	que nós temos
pg. 113	exito	êxito
pg. 113	empresas	empresas
pg. 114	tem sido	têm sido
pg. 114	inventado	inventados
pg. 115	da pureza	a pureza
pg. 118	enganam aos	enganam a
pg. 119	egoímo	egoísmo
pg. 122	"estado natural"	"estado de natureza"
pg. 122	construidos	construídos

CITAÇÕES SEM REFERÊNCIA

- Gramsci pg. 23
- Gramsci pg. 24
- Gramsci pg. 30 GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- Nota da página 32....(Cf. E. Dods, *Les Grec et l'irrational*, Paris, 1965, p. 172-174)". Ibidem.

CITAÇÕES EM ESPANHOL

pg. 86 -Vejamos como tu, Filócles, és tu e como eu sou eu. (M. p. 125)... -Por que és tu um? Por graça de qué? Em virtude de que? (M. p. 130).

NOTA AO QUARTO PARÁGRAFO DA PÁGINA 18

"O sociólogo Ferdinand Tönnies tentou retratar o sentido não-geográfico da comunidade contrastando *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* (sociedade). A primeira é a comunidade, no sentido das plenas e abertas relações emocionais com os outros. Ao opor essa idéia de comunidade a *Gesellschaft* (sociedade), Tönnies pretendia criar um

contraste histórico, mais do que retratar dois estados diferentes de vida que podem existir ao mesmo tempo. Para ele, *Gemeinschaft* existira no mundo pré-capitalista e pré-urbanizado do final da Idade Média, ou nas sociedades tradicionais. *Gemeinschaft*, a plena e aberta comunicação emocional com os outros, só é possível numa sociedade hierárquica. As relações de *Gesellschaft*, ao contrário, são apropriadas à sociedade moderna, com sua divisão de trabalho e suas classes instáveis, ao invés dos *status* fixos. Aqui, as pessoas aplicarão o princípio da divisão do trabalho a seus próprios sentimentos, de maneira que a cada encontro que tiverem com outras pessoas engajar-se-ão apenas parcialmente. Tönnies lamentava a perda da *Gemeinschaft*, mas acreditava que somente um "romântico social" poderia acreditar que algum dia ela voltaria a aparecer.

Nós nos tornamos o "romântico social" a que Tönnies se referia. Acreditamos que a abertura de si mesmo para os outros é um bem moral em si mesmo, quaisquer que sejam as condições sociais que envolvem essa abertura" (Sennett, 274).