

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

*VIRTUDES E SENTIMENTOS*  
ESTÉTICA, MORAL E FORMAÇÃO DA MODERNIDADE

MARCELLA REGINA SILVA ALVES

Mariana  
2017

**MARCELLA REGINA SILVA ALVES**

*VIRTUDES E SENTIMENTOS*  
**ESTÉTICA, MORAL E FORMAÇÃO DA MODERNIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História.

**Área de Concentração:** Poder e Linguagens.

**Linha de Pesquisa:** Poder, Espaço e Sociedade.

**Orientador:** Professor Dr. Marcelo de Mello Rangel

A474v

Alves, Marcella Regina Silva .

Virtudes e Sentimentos [manuscrito]: estética, moral e formação da modernidade / Marcella Regina Silva Alves. - 2017.

70f.:

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Ética. 2. Estética. 3. Smith, Adam 1723-1790. 4. Comércio. I. Rangel, Marcelo de Mello. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 94:339(043.3)



Marcella Regina Silva Alves

"Virtudes e Sentimentos. Adam Smith e o problema da moralidade da Modernidade Comercial"

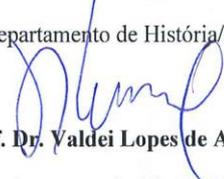
Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em História da UFOP como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

  
**Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel**

Departamento de História/UFOP

  
**Prof. Dr. Helena Miranda Mollo**

Departamento de História/UFOP

  
**Prof. Dr. Valdei Lopes de Araújo**

Departamento de História/UFOP

  
**Prof. Dr. Ildenilson Meireles Barbosa**

Departamento de Filosofia/Unimontes

*Para meu pai, Luiz Fernando (in memorian).  
Para minha mãe, Maria Regina.*

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar, agradeço o apoio sempre gentil de minha mãe, Maria Regina, que nunca mediu esforços para que seus filhos realizassem seus sonhos, e de meu pai, Luiz Fernando, que não viveu para me ver formar, mas que sempre foi um exemplo de caráter e de dedicação aos estudos: amo vocês! Aos meus irmãos, Fabrício (Fá), Luiz Fernando (Dido) e Mara, obrigada pelo carinho e amor. Aos tios, tias, primos e primas, agradeço a compreensão diante à minha ausência. Agradeço à minha irmã Maria Fernanda (Nana), separadamente, porque com ela dividi meus melhores e mais difíceis momentos em Mariana (e na vida): obrigada por ser minha melhor amiga.

Aos amigos de Caxambu agradeço por fazerem a minha transição muito mais fácil e prazerosa. Flávia, Débora, Ana Cláudia, Carine e Alexandre: obrigada por me mostrarem que algumas coisas nunca mudam. Ao André (Dé), ao Lu (Luiz Philipe) e ao Neil, agradeço a parceria nos rocks: muito obrigada, meninos! Ao Vinicius (Batuta), agradeço a companhia sempre presente no Pury, as noites de buraco, as puxadas de orelha, mas, principalmente, pelo imenso carinho: “tamo junto”, Batutinha! À Laís, à Athâmis, à Lilian e ao Gian, por mostrarem que verdadeiras amizades podem nascer quando menos esperamos.

A cidade de Mariana será sempre um lugar do qual me lembrarei com muito carinho e saudade, onde tive experiências e fiz amizades que me marcaram para a vida toda. Lucas (Xucas), meu amigo-irmão: não há palavras que expliquem nossa relação, que cheguem perto do que eu sinto por você ou que deem conta do que você significa para mim. Diana (Juju), com quem dividi muito mais que uma casa e que faz sempre questão de estar presente na minha vida; Priscila (Pricis), minha pequena grande mulher; Letícia (Letz) e Ana Paula, do Jardim para a vida; Elias, padrinho desta dissertação, companheiro nos sofrimentos, mas, principalmente, nas alegrias; Joyci (Janis Joy), Marcelo (Jão), Emerson (Bolly), Nadini (Nad), Aline (Alinosa), Carolina (Carolis), Marília (Marilica) e Esther, parcerias inabaláveis, mesmo que distantes. Amo todas(os) vocês e, mesmo longe, caminharemos sempre juntas(os)!

Aos grandes mestres que tive a oportunidade de conhecer no ICHS-UFOP e que me deram a honra de com eles aprender (e aprender a ensinar): meus mais sinceros agradecimentos ao Mateus Pereira, Luisa Rauter (que me levou a pensar neste objeto de pesquisa), Andréa Lisly, Marcelo Abreu e Jefferson Queler (responsável por me

apresentar os primeiros caminhos de uma pesquisa). Agradeço, também, à Helena Mollo, ao Valdei Araujo e ao Ildenilson Meireles que aceitaram gentilmente o convite para ler este trabalho: tenho certeza que trarão as mais valiosas contribuições. Não poderia deixar de expressar minha imensa gratidão ao meu orientador, Marcelo Rangel, que acreditou neste trabalho desde o início, aceitando e dando forças para os meus ímpetos que acabaram por determinar a mudança do objeto de estudo por duas vezes: obrigada pela paciência, pelo apoio, pelas conversas.

Ao Bidu e ao Dubby (já estrelinhas), ao Aikon e ao Jimi agradeço pelo amor puro, leve e sincero; pelos momentos de descanso que só criaturas como vocês são capazes de despertar no espírito.

Gostaria de ser capaz de achar as palavras certas para expressar ao Tércio toda minha gratidão por esses (quase) sete anos de amor e companheirismo. Obrigada por me oferecer seu amor como porto-seguro e pela sua imensa capacidade de se entregar sempre de forma altruísta. Te amo, babe!

Finalmente, agradeço ao auxílio financeiro da CAPES, sem o qual este trabalho não teria sido possível.

*“He, who thro' vast immensity can pierce,  
See worlds on worlds compose one universe,  
Observe how system into system runs,  
What other planets circle other suns,  
What varied being peoples ev'ry star,  
May tell why Heav'n has made us as we are.  
But of this frame the bearings, and the ties,  
The strong connections, nice dependencies,  
Gradations just, has thy pervading soul  
Look'd thro'? or can a part contain the whole?”*

Alexander Pope, em *Essay on Man* (Epístola I, linhas 23-32).

## **Resumo**

Este trabalho busca compreender o século XVIII interpretando-o através de um campo específico, que é o da estética. Parte-se da premissa de que as discussões e tratados sobre estética – especialmente em torno dos *juízos, valores, costumes e maneiras* – irão fundamentar, de certa forma, um padrão de conduta desejável no âmbito sócio-político. Através da filosofia moral de Adam Smith, especialmente, serão analisados os desdobramentos da intensificação das atividades comerciais ao longo do Setecentos na sociedade britânica. Procurarei demonstrar como o desenvolvimento das atividades comerciais foi de fundamental importância para o surgimento de uma disposição liberal do pensamento – com o foco na *experiência* –, a qual permitiu a elaboração de uma nova concepção de homem e seu papel na sociedade. Em outras palavras: como o próprio campo da estética foi utilizado para apontar questões e denunciar problemas advindos do desenvolvimento comercial – como a corrupção estruturante dos valores e a degeneração dos costumes –, ao mesmo tempo em que nele se buscou a solução de tais problemas via uma educação ético-moral e sentimental.

**Palavras-chaves:** Adam Smith; filosofia moral; estética; ética; desenvolvimento comercial.

## **Abstract**

This work seeks to understand the eighteenth century by interpreting it through the aesthetics field. The premise is that the discussions and treatises on aesthetics - especially around judgments, values, customs and manners – will, to a certain extent, provide a desirable pattern of conduct in the socio-political sphere. Through the moral philosophy of Adam Smith, especially, I will be analyzing the unfolding of the intensification of the commercial activities throughout the eighteenth century in the British society. I will demonstrate how the development of commercial activities was of fundamental importance for the emergence of a liberal disposition of thought – with focus on experience – which allowed the elaboration of a new conception of man and his role in society. In other words, how the field of aesthetics itself was used to point out questions and denounce problems arising from commercial development – such as corruption structuring values and the degeneration of customs – while at the same time seeking to solve such problems via an ethical-moral and sentimental education.

**Key words:** Adam Smith; moral philosophy; aesthetics; ethic; commercial development.

## SUMÁRIO

<b>Nota sobre as traduções .....</b>	<b>12</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 – A (i)moralidade do progresso econômico .....</b>	<b>20</b>
<b>Capítulo 2 – A estética da “moralidade”.....</b>	<b>36</b>
<b>Capítulo 3 – O tráfico da vida moderna: comércio, opiniões e sentimentos .....</b>	<b>49</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>64</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>66</b>
<b>Fontes .....</b>	<b>66</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>66</b>

### **Nota sobre as traduções**

As citações de livros e artigos em inglês contêm seus originais nas notas de rodapé com traduções livres presentes no corpo do texto. Alguns trechos originais foram mantidos no corpo do texto (juntamente com suas traduções) devido à relevância da citação para a argumentação. As citações em espanhol foram mantidas em seus originais.

## Introdução

O foco na dimensão estética da vida dos homens entre os séculos XVII e XVIII se deu como uma consequência da intensificação das atividades comerciais, resultando na emergência de uma nova compreensão do homem. Na concepção do chamado Humanismo Cívico, o espaço ideal para realização daquilo que é bom para o homem e a sociedade encontrava-se no espaço público, através da participação política ativa e da defesa do Império/Estado. Neste contexto, *liberdade (libertas)* definia-se enquanto um conceito fundamental para a atualização e exercício desse ideal, pois era entendida como a própria “liberdade de restrições contra a prática de tal vida” (Pocock, 2013, p. 87).

Entretanto, com o desenvolvimento do comércio, vemos este espaço ideal ser transposto para o âmbito privado. No início do período aqui tratado os limites entre público e privado foram se delimitando mais nitidamente, dando início a um processo de autonomização da jurisprudência e do Estado: o indivíduo, pouco a pouco, se tornava cada vez mais proprietário e menos “magistrado”. Como consequência, o mundo anglófono começou a experimentar os efeitos do radical paradoxo entre *virtude*<sup>1</sup> e *comércio*: a personalidade, antes pautada no exercício dos direitos públicos – na virtude igualitária em “governar e ser governado” –, passa agora a ser estabelecida em termos de posse, inclusive a posse de direitos, especialmente os privados (Pocock, 2013).<sup>2</sup>

O homem, então, através desta tensão entre público e privado, passa a desenvolver uma outra determinação, a qual só se concretizaria no âmbito privado. Aqui, a *liberdade* se constituía enquanto a possibilidade (e garantia) de o novo homem ter um espaço onde ele pudesse atualizar aqueles sentidos e compreensões ideais que o permitissem se tornar aquilo que ele deveria ser. Este espaço de realização não mais se orientava externa e heteronimicamente – pelo par *política* e *armas* – mas, ao contrário, pela autonomia do

---

<sup>1</sup> Na concepção clássica, “visto que a cidadania era, acima de tudo, um modo de ação e de prática da vida ativa”, virtude “poderia [tanto] significar aquela qualidade de comando ativo – praticada nas repúblicas por cidadãos iguais entre si e dedicados ao bem público – que enfrentava a *fortuna* e era conhecida pelos italianos do Renascimento como *virtù*”, bem como a própria “devoção ao bem público”. (Pocock, 2013, p. 88).

<sup>2</sup> Na “25ª Conferência” das *Conferências sobre Retórica e Belas-Letras*, Adam Smith, ao descrever como a escrita de Demóstenes fora influenciada pelo “estado de coisas” atenienses, relata de que forma o desenvolvimento comercial pode trazer consigo o perigo do ócio político: “Com o comércio, os membros do governo se iniciaram no ramo dos negócios ou da manufatura e perderam a vontade de fazer parte dos tribunais. [...] Como seus membros [dos tribunais], escolhidos por sorteio, podiam ser desde os mais pobres até os mais ricos, eles relutavam em abandonar seus trabalhos por uma tarefa que não lhes dava lucro.” (Smith, 2008, pp. 321-22). Observa-se um gradativo alargamento da liberdade privada em detrimento da liberdade pública (de governar e ser governado), ainda que isto não signifique, necessariamente, o desprezo pela coisa pública.

indivíduo em produzir e comercializar; pela sua capacidade em desenvolver e transformar seus impulsos e sentimentos em algo que fosse bom para ele e para a totalidade. O desenvolvimento do comércio é tanto causa quanto consequência deste processo, pois trouxe consigo o crescente movimento de individualização, ao mesmo tempo em que as próprias atividades comerciais se tornavam um dos espaços privilegiados à realização deste novo homem.

O comércio – enquanto fundamento deste âmbito privado – aparece, então, com a promessa de polir e refinar os homens. É através do comércio que novas experiências e novos conhecimentos são reunidos para a atualização do esforço de transformação do homem de um indivíduo desejoso para um ente produtor do bem individual e do bem comum. No entanto, as bases “móveis”<sup>3</sup> sobre as quais as novas relações de troca passavam a se assentar e suas consequências na formação do caráter e na personalidade eram motivo de preocupação.<sup>4</sup> Foi neste contexto que a *experiência estética* – definida aqui como um processo de ampliação da imaginação capaz de provocar uma reorganização reflexiva e sentimental – aparece nos autores tratados como propiciadora de uma educação ético-moral fundamental para a passagem e transformação dos impulsos em benefício da racionalidade do bem público; uma espécie de centro organizador neste momento da modernidade, que vem, de certa maneira, ganhando o espaço ora ocupado pelo par “política e armas”.

Em *Characteristcks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Anthony Ahsley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, fala da necessidade de uma verdadeira “revolução nas maneiras”, a qual só seria possível mediante o exercício livre do pensamento: “uma atitude intelectual liberal e racionalista” com o “objetivo de promover a tolerância” e a virtude e que aperfeiçoaria o estado moral da sociedade (Duarte, 2013, p. 155). Para tanto, os moralistas ingleses deram à filosofia um sentido amplamente pragmático, concebendo-

---

<sup>3</sup> Em uma sociedade que se desenvolveu tendo como fundamento a noção de propriedade *real* (bens imóveis), a emergência e proeminência das relações de troca (ou seja, baseadas em bens móveis) era vista com bastante desconfiança, sendo comumente associada à corrupção. Para tanto, Cf. Pocock, 2002 (especialmente o capítulo 14) e 2013 (capítulos 3, 4 e 5); Skinner, 1999; Hume, 2004 (especialmente o ensaio *Do crédito público*).

<sup>4</sup> “[...] o que muito cedo tornou-se conhecido como ‘progresso das artes’ era um processo irreversível, quer fosse visto como expansão da cultura, quer como corrupção da virtude. [...] começavam a ocorrer transformações profundas na compreensão da história do homem ocidental em resultado da percepção de que o crescimento econômico e o cultural deveriam ser vistos, ao mesmo tempo, como progresso e corrupção.” (Pocock, 2013, p. 135).

a enquanto uma esfera de ação efetiva no cotidiano e como o veículo capaz de difundir uma reorganização reflexiva e sentimental advinda da experiência estética.

Lawrence Klein (1994) aponta no livro *Shaftesbury and the Culture of Politeness* como as ideias religiosas, filosóficas e estéticas de Shaftesbury convergem para um ponto principal: o seu projeto político pautado na *polidez* (“politeness”)<sup>5</sup>. A *política da polidez* guiada pelo ideal da “conversação civil” – uma maneira honesta e moderada de se expressar e portar – perpassa toda a obra do conde e, em maior ou menor medida, aparece nas obras dos filósofos tratados (Duarte, 2013).<sup>6</sup> Temas como liberdade, comércio, refinamento, polidez, virtude, hábitos e costumes são amplamente abordados nas obras aqui trabalhadas, as quais, defendendo, tinham por finalidade orientar e educar ética e moralmente o homem pelo viés estético. O século XVIII aposta fortemente nos sentimentos e na experiência para promover a moderação, o bom uso da razão e a adequação das paixões à boa convivência em sociedade.<sup>7</sup> Em suma,

uma ética social baseada em “autodomínio” e “moderação” que, distanciando o cavalheiro-filósofo de suas próprias paixões e opiniões e adequando seu comportamento à sensibilidade da companhia, facilitava o reconhecimento da diferença do outro e a possibilidade do diálogo. (Duarte, 2013, p. 152).

Tanto David Hume como Adam Smith fazem parte deste movimento em direção às sensibilidades. O método adotado por estes filósofos apresenta uma alternativa para se pensar o homem, a sociedade e a história. A vida comum e o cotidiano tornam-se tanto o “lugar de ocorrência dos fenômenos humanos e de inserção existencial quanto objeto de investigação” (Lessa, 2004, p. 21). Passa a ganhar força a compreensão de que a história

<sup>5</sup> Klein define a *polidez* (“politeness”) como uma espécie de idioma que dominaria o modo de viver e se portar do *gentleman* britânico: “The language of politeness was, of course, a major idiom in the eighteenth century [...] the eminence of this idiom reflected defining the characteristics of eighteenth-century society and culture.” (Klein, 1994, p. 2).

<sup>6</sup> O ideal da *conversação civil* foi definido em 1574 pelo humanista Stefano Guazzo como “um modo honesto, estimável e virtuoso de viver no mundo”, no qual a religião preencheria a alma com serenidade, afastando a necessidade do conflito (Duarte, 2013, p. 23). Shaftesbury define tal ideal como uma “*amicable Collision*” levada a cabo de forma polida, amistosa e bem-humorada, capaz de instigar o indivíduo e conduzi-lo à razão (Shaftesbury, 2001, V. I, pp. 42-4).

<sup>7</sup> Um conhecimento que despreza a vida cotidiana despreza a “Liberdade e Facilidade de Pensamento e Expressão”, tornando-se, segundo Hume, um conhecimento “bárbaro”: “de fato, o que se poderia esperar de Homens que nunca consultaram a Experiência em qualquer de seus Raciocínios ou que sequer procuraram ter esta Experiência no único lugar onde ela pode ser encontrada, isto é, na Vida Comum e na Conversação.” (Hume, 2004, pp. 746-7). Já para Smith, “a companhia e a conversa são os mais poderosos remédios para restituir ao espírito sua tranquilidade, caso em algum momento, por infortúnio, a tenha perdido, e também os melhores preservadores desse caráter feliz e equilibrado, tão necessário para a auto-satisfação e alegria. Homens retraídos e especulativos [...] raramente possuem aquele equilíbrio de temperamento tão comum entre os homens do mundo.” (Smith, 2015, p. 24).

humana – de *todos* os homens – é, ao mesmo tempo, objeto da filosofia e seu lugar de exercício.

Ao analisar os diferentes gêneros de escrita histórica nos séculos XVIII e XIX na Grã-Bretanha, Mark Salber Phillips, em *Society and Sentiment* (2000), aponta como a principal característica do Iluminismo anglo-escocês o foco na experiência histórica a partir de uma tensão positiva entre o social e o individual, constatado na profícua produção de obras com grande interesse nas representações do cotidiano (“everyday life”) e nos sentimentos dos homens (“inward world of sentiments”) (Phillips, 2000, p. xii). Tomando a *History of Great Britain from the Invasion by the Romans under Julius Caesar* (1771-1793) do historiador escocês Robert Henry como primeiro exemplo, Salber Phillips mostra que seu autor planejava narrar a história por uma perspectiva social mais ampla. Tendo em vista a já expressiva produção das narrativas políticas convencionais – “a história dos feitos de homens públicos” (“the story of the public actions of public men”) –, não seria o momento de saber quais as consequências para a moral, as maneiras, as artes e etc., que o comércio e o consequente conhecimento de outras partes do mundo teriam para a sociedade britânica? Ou seja, não seria o momento de a filosofia, a história e o pensamento em geral se dedicar à tematização e à reorganização da experiência cotidiana? (Phillips, 2000, p. xii).

Interessante notar que os motivos que levaram Robert Henry a empreender esta expansão dos horizontes da história se encontram no próprio pensamento contemporâneo, o qual exigia uma reconceitualização do conhecimento social. A história, a filosofia moral, a economia política e os demais gêneros precisavam se reinventar para atender esta necessidade que se constitui neste momento como geral, demandando um conhecimento social mais amplo e narrativas em que o foco não estivesse somente na história política e militar (Phillips, 2000).

Além disso, é na segunda metade do século XVIII que emerge o que Reinhart Koselleck (2006) chamou de “autoconsciência moderna”, ou seja, a percepção de que aquele momento histórico se diferenciava dos demais:

Uma vez registradas historicamente novas experiências, presumivelmente jamais feitas antes, tornou-se possível compreender também o passado como fundamentalmente diferente. Isto levou a que, no horizonte do progresso, as épocas tivessem que ser expressas em sua singularidade (Koselleck, 2006, p. 287).

Este movimento permitiu aos homens conceberem seu tempo histórico enquanto inédito e, conseqüentemente, estabelecerem vínculos com o passado a fim de pensarem o presente e o futuro. Neste sentido, argumenta Mark Salber Phillips, há um crescente interesse do público leitor setecentista em entender “como surgiram os modos da vida social contemporânea” (“how the modes of contemporary social life first sprang into being”) (Phillips, 2000, p. 6).

Vale lembrar, também, que no contexto dos Iluminismos vemos, ao mesmo tempo, a difusão do Racionalismo por toda a Europa – que tem como principal expoente a filosofia cartesiana – e o início de sua crise. Ao passo em que se observa a “glorificación de la Razón, assiste también a los primeros embates que contra ella se dirigen”. (Nicol, 1941, p. 13). Porém, apesar das críticas, o Racionalismo não foi abalado em suas raízes tradicionais. O que é importante notar nessa primeira orientação crítica é a sua reflexão *ética*: o conhecimento não é mais visto tão somente como fruto do plano racional, mas passa a abarcar também o plano vital e o cotidiano dos homens. Este desdobramento ético aponta, então, para um movimento de observação e descrição com repercussões mais concretas, conectando a vida e o cotidiano dos homens à verdade e ao conhecimento (Nicol, 1941). Neste sentido, *ética* assume a compreensão de que o pensamento precisa estar incessantemente preocupado com os comportamentos, ao mesmo tempo em que se compreende que toda e qualquer experiência é razão suficiente para a reorganização dos comportamentos a partir do pensamento. A noção de verdade absoluta transmuta-se, assim, para a de verdade *autêntica*, proferida pelo homem que nela crê a partir de sua própria experiência.

Hans U. Gumbrecht (1998), ao analisar os diferentes significados dados à “Modernidade” e confrontar os tempos históricos “modernos”, nos mostra, através da metáfora das “cascatas”, como estes significados se justapõem e entrecruzam. Neste sentido, a filosofia cartesiana insere-se naquele momento da Modernidade marcado pelo o que Gumbrecht chama de “observador de primeira ordem”: um sujeito do conhecimento puramente espiritual.<sup>8</sup> Dado que este sujeito – enquanto observador e produtor de saberes

---

<sup>8</sup> No entanto, Benes Alencar Sales (2010), na tese de doutoramento intitulada “A moral cartesiana em *As Paixões da Alma*” mostra que Descartes, já nas *Meditações VI*, admite a existência de uma realidade extra corporal no processo de formação do conhecimento. Nesse sentido, há que se admitir que determinados “conhecimentos” vão além daqueles produzidos voluntariamente pelo espírito, pelo *cogito*. Ou seja, “existem representações involuntárias providas do exterior que se insinuam na alma por intermédio do corpo a que está ligada. O mundo exterior exerce, portanto, um impacto sobre o espírito mediante o corpo.” E se parte do exterior, não parte de uma consciência estritamente racional. A esta “consciência sensível”

– não se vê como parte do mundo que o cerca, isto gera um distanciamento radical entre sujeito e objeto. Na segunda metade do século XVIII emerge um outro tipo de interpretação do mundo, através dos olhos do “observador de segunda ordem”. Aqui o sujeito produtor de conhecimento é, também, seu objeto: através de seus sentidos e sentimentos ele observa o mundo e se auto observa. (Gumbrecht, 1998, pp. 12-3).

A natureza e os sentimentos humanos vão assumindo, ao longo do Setecentos, um sentido positivo e útil em detrimento da “visão trágica e pessimista do homem” tão em voga no século XVII (Hirschman, 2000, p. 48). Esta “reabilitação da natureza humana” contribuiu para que os sentimentos passassem a ser vistos como “sensações *conscientes* e passíveis de *reflexão*. Eram também acontecimentos que conectavam o indivíduo aos mais amplos relacionamentos em que ele ou ela viviam (a sociedade, a família, o Estado).” (Rothschild, 2008, p. 19, grifos meus). Claro que, para estes filósofos, nem todas as paixões eram consideradas louváveis. Grosso modo, todos eles as dividem em *paixões calmas* – ou *sociáveis* – e em *paixões violentas*. Assim, a chave para uma conduta social boa e virtuosa residiria no bom uso do raciocínio e na moderação e autodomínio das paixões.<sup>9</sup>

Pretende-se aproximar a posição dos filósofos aqui tratados através de uma reinterpretação do Iluminismo – o que, de uns tempos para cá, tornou-se mais comum na historiografia – por meio da desconstrução da visão de que se trata de um movimento marcadamente Racionalista. A preocupação comum entre estes filósofos é a tematização da *experiência* enquanto essencial à definição das práticas e determinações da moralidade. O contexto aqui abordado – a Modernidade Comercial Setecentista,

---

(ou externa), Descartes dará o nome de *paixões da alma*, um tipo de consciência que se volta para o exterior, buscando “nos impulsos sensíveis a matéria de seus pensamentos.” Neste sentido, Descartes “dividiu” a consciência: pensar que sobre o que se sente e sentir, atos diferentes, mas igualmente reais. No entanto, as paixões, mesmo sendo incitadas externamente – e, conseqüentemente, darem ao indivíduo uma noção corpórea e extra corpórea –, ecoam na alma. As paixões mostram que corpo e alma são um só: a verdade do sentimento é tão genuína quanto a verdade do *cogito*. “A grande preocupação de Descartes é consolidar sua concepção da união da alma e do corpo, peça fundamental de sua metafísica e de seu sistema Corpo e Alma; embora sendo duas realidades distintas, tudo se passa como se alma e corpo fossem apenas um, e este Um que é objeto de estudo da moral.” (Sales, 2010, pp. 117-19).

<sup>9</sup> Para Adam Smith, por exemplo, discussões em que há divergência de opiniões devem sempre ser permeadas pela civilidade e o autodomínio, a fim de impedir que as paixões venham a extinguir a sociabilidade e polidez do momento (Smith, 2015). Em David Hume, apesar da razão ser concebida enquanto “escrava das paixões” – um “instrumento” que deve oferecer os meios de realização daquilo que as paixões incitam –, a moderação dos afetos e o bom uso da razão é considerada pré-condição para uma conduta virtuosa, pois tornaria os homens “sensíveis às paixões sociais” induzindo-os aos “prazeres da sociedade e da conversação”. (Hume, 2004, p. 294).

especialmente – foi marcado pelo surgimento e fortalecimento de uma nova *disposição*, um novo “modo de pensar e enxergar”, uma “atitude filosófica” à disposição de “todos aqueles com alguma instrução para pensar” (Rothschild, 2003, p. 25).

A desorganização da experiência tradicional advinda do desenvolvimento comercial propiciou a emergência desta disposição no século XVIII, a qual, ao mesmo tempo em que expõe esta “desorganização”, buscou remediá-la ao reconstituir práticas e determinações morais. Tendo como pano de fundo as transformações econômicas do Setecentos e suas consequências para as demais esferas da vida social, vemos estes debates girarem em torno de questões éticas fundamentais. Além disso, este interesse nas questões éticas ao longo do século XVIII é, também, explicado por suas implicações sócio-políticas – tal ponto, acredito, vale tanto quando falamos de uma tradição anglo-escocesa, francesa ou alemã. O que pretendo chamar atenção aqui é que se não se pode falar de *um* Iluminismo – e creio que não –, pode-se falar de um ponto em comum que perpassa a obra dos filósofos abordados, qual seja: pensar a relevância do estudo no campo da estética, dos sentimentos, da moral e da ética para o desenvolvimento de uma disposição que apreciasse o bem comum e o zelo da coisa pública – enfim, uma virtude cívica do tipo moderna.

## Capítulo 1 – A (i)moralidade do progresso econômico

O maior temor que rondava os valores sociais, o pensamento e o debate político do século XVIII era a *corrupção*. Este temor estava em íntima associação com as polêmicas envolvendo temas como *virtude e paixão, propriedade e comércio*, incitadas pelo desenvolvimento comercial. J. G. A. Pocock deu a este contexto o nome de “momento maquiavélico”: uma crise na relação “entre personalidad individual y sociedad, virtud y corrupción” (Pocock, 2002, p. 559). Este contexto pode, também, ser definido como o momento inicial da Modernidade em que se observam os conflitos e tensões entre as concepções dos chamados Humanismo Cívico e Humanismo Comercial.

Os “efeitos morais, políticos e até artísticos” do desenvolvimento comercial começaram a dividir, a partir de então, a opinião da população letrada. Aqueles que se sentiam incomodados com o advento de um novo *status quo*, nada podiam oferecer em contrapartida ao comércio e à atividade monetária. Não obstante, não deixavam de exprimir sua desaprovação com argumentos sobre a “possibilidade de suas operações contaminarem o centro nervoso da política.” (Araujo, 2013, p. 17). Estas polêmicas foram as causas e as consequências de um processo que levaria à modificação e substituição de uma virtude cívica do tipo *clássica* para uma do tipo *moderna* (Pocock, 2013). Sabe-se, é claro, que este processo inicia-se já no século XV, no contexto do Renascimento italiano, com o reavivamento do vocabulário republicano das cidades-estados greco-romanas, e chega ao século XVIII através de sua reapropriação pelo Iluminismo anglo-escocês.

Como aponta Carlos Mauro Oliveira Jr., a principal herança do Humanismo Renascentista para o século XVIII europeu consiste no “valor dado ao livre arbítrio e à educação política” como formas de se exercer a virtude (Oliveira Jr., 2011, p. 25). *Virtude*<sup>10</sup>, na tradição republicana, assume significados diversos, podendo tanto significar o zelo com a *res publica*, como “aquela qualidade de comando ativo [...] que enfrentava a *fortuna*”, ou, ainda, a “prática [...] de relações de igualdade entre cidadãos envolvidos

---

<sup>10</sup> Em *Do Espírito das Leis* (1748), Montesquieu dividiu a *virtude* em três categorias: as virtudes morais, cristãs e políticas. “A terceira era formalmente diferente das outras duas e implicava uma devoção à igualdade perante as leis de uma república.” À presente discussão, interessa o que Montesquieu definiu como “vertu politique” (Pocock, 2013, pp. 88-9).

no governar e ser governado” (Pocock, 2013, p. 88).<sup>11</sup> Segundo esta tradição, o governo republicano estaria apto a resolver a tensão entre liberdade e autoridade ao fazer do cidadão governador e governado: ele se torna parte, através da liberdade de participação política, da própria “autoridade pela qual era governado” (Pocock, 2013, p. 90). Isso só era possível mediante a igualdade advinda da virtude – tida como uma espécie de “essência” que todo cidadão possuía (ou deveria possuir).

O vocabulário republicano empregado por *dictatores*, retóricos e humanistas articulava a concepção positiva de liberdade: sustentava que o *homo*, o *animale politicum*, era constituído de tal forma que sua natureza só se completava em uma *vita activa*, praticada em um *vivere civile*, e que a *libertas* consistia em liberdade de restrições contra a prática de tal vida. (Pocock, 2013, p. 87).

A liberdade e a igualdade, portanto, são concebidas enquanto condições necessárias à prática ativa da virtude. No entanto, o desenvolvimento comercial que caracterizou a virada do século XVII para o XVIII trará novos elementos para esta equação, proporcionando uma intensa disputa – dentro da própria tradição republicana – entre os teóricos neorromanos e os liberais clássicos sobre o próprio conceito de *liberdade*. Esta disputa esteve pautada, principalmente, por compreensões distintas relacionadas à noção de *autonomia* (Skinner, 1999).

Como mostra Quentin Skinner (1999), o conceito de liberdade presente na teoria neorromana era associado ao “ideal clássico de *civitas libera* ou Estado livre” reavivado pelo Renascimento italiano e, posteriormente, reapropriado por teóricos e filósofos políticos ingleses do século XVII (Skinner, 1999, p. 21)<sup>12</sup>. Pode-se afirmar que aos teóricos neorromanos interessava definir os limites que separavam a “liberdade dos súditos” dos “poderes do Estado”. Aqui observa-se a presença de elementos do direito natural: a *autonomia* é interpretada enquanto uma “condição natural da humanidade”,

<sup>11</sup> Analisando o contexto da “virada maquiaveliana”, Sennelart apontou a particularidade e a novidade da teoria do pensador florentino na radicalização da distância entre as virtudes civis e as virtudes principescas: “Deliberadamente, fazia voar em pedaços o núcleo mesmo da ética humanista. Enquanto para esta o conceito de *virtus* deixava-se definir por uma série de qualidades estáveis (o príncipe *virtuosus* devia mostrar-se fiel, clemente, liberal, generoso etc.), Maquiavel, ao inscrevê-lo numa pura dinâmica de relações de força retira-lhe toda a realidade substancial.” (Sennelart, 2006, pp. 238-9). A “virada maquiaveliana” marca, assim, o início da instrumentalização da virtude. Claro: o foco de Maquiavel estava na ação dos governantes – em “ensinar ao príncipe como conquistar, manter e ampliar o poder” –, diferentemente dos filósofos aqui tratados, que tinham em mente a conduta – e a educação – de um público mais amplo, ou melhor dizendo, menos restrito. (Hirschman, 2000, p. 20).

<sup>12</sup> Quentin Skinner, em *Liberdade antes do Liberalismo* (1999), investiga as compreensões dos republicanos ingleses da segunda metade do século XVII sobre o conceito de liberdade através, principalmente, dos escritos de Algernon Sidney, James Harrington, John Milton e Marchamont Nedham.

pois, se todos os homens foram feitos à imagem e semelhança de Deus, todos os homens nasceram e deveriam ser livres. Segundo Skinner, as noções de direitos e liberdades naturais concedidos por Deus eram estranhas aos teóricos romanos e renascentistas. No entanto, este é um tema recorrente ao século XVII anglófono.<sup>13</sup> Mas o que é mais importante nesta teoria, ao menos para a presente discussão, é a noção de que a liberdade individual só possui condições de existir em um governo verdadeiramente livre:

Estados livres, como pessoas livres, são assim definidos por sua capacidade de autogoverno. Um Estado livre é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo. (Skinner, 1999, p. 33).<sup>14</sup>

A liberdade não “*consiste de* participação em um Estado autogovernado” – onde o poder de fazer e escolher as leis permanecem com o povo ou, ao menos, com membros por ele escolhido; é a participação uma “condição necessária de manutenção da liberdade individual” (Skinner, 1999, p. 63). Os escritos analisados por Quentin Skinner em *Liberdade antes do Liberalismo* não deixam dúvidas: segundo o historiador, seus autores “não apenas se consideram inequivocamente republicanos; eles não menos inequivocamente declaram que apenas uma república pode ser um Estado livre” (Skinner, 1999, p. 54).<sup>15</sup>

Os autores neorromanos insistem [...] em que viver numa condição de dependência é em si uma fonte e uma forma de constrangimento. Assim que você reconhece estar vivendo nessa condição, isto pode servir para constrangê-lo de exercer vários de seus direitos civis. (Skinner, 1999, p. 71).

E é neste ponto que a teoria liberal clássica sobre o conceito de liberdade entra em confronto com a neorromana: enquanto para a primeira, autonomia é sinônimo de não se

---

<sup>13</sup> John Milton e Marchamont Nedham, por exemplo, além de defenderem a ideia dos direitos naturais, afirmam que o dever de qualquer governo seria o de assegurar estes direitos, que seriam: a “liberdade de discurso, liberdade de movimento e liberdade de contrato”. Ou seja, “todos os cidadãos têm o mesmo direito de desfrutar licitamente suas vidas, liberdades e propriedades.” (Skinner, 1999, p. 29).

<sup>14</sup> A comunidade (Nação, Estado, sociedade), em sua representação metafórica do “corpo político”, é entendida enquanto dotada de liberdades e possuidora de vontade (Skinner, 1999). Isaiah Berlin considera perigosa este tipo de abordagem (“metafísica”), pois aceitar esta visão seria aceitar um tipo de “controlador transcendente e dominante” (Berlin, 1981, p. 144).

<sup>15</sup> No ensaio *Da origem e do progresso das artes e da ciência*, David Hume afirma que um governo ideal, aquele que preza pela liberdade dos cidadãos, desenvolve-se apenas sob um regime republicano. Seria somente através da “bênção de um governo livre” que as artes, a ciência e o comércio poderiam florescer. No entanto, Hume frisa a possibilidade de em uma monarquia *civilizada* desenvolver o aprendizado republicano (Hume, 2004, p. 228).

estar sob coação, a segunda afirma que o perigo ou o medo da coação já é suficiente para cercear a autonomia e, conseqüentemente, a própria liberdade.

Uma das principais críticas dos teóricos ingleses neorromanos diz respeito ao cerceamento da liberdade em sociedades não republicanas. Utilizando como exemplos os assessores e conselheiros dos regimes monárquicos europeus – os “cidadãos virtuosos” que deveriam ser capazes de falar em nome das “políticas que acreditam ser de maior benefício para o Estado” (o bem comum) –, Skinner aponta nas suas fontes como as cortes europeias, na verdade, representavam o exato avesso: eram os “centros de faccionismo e adulação”, da falsa polidez e do refino exagerado. “Ninguém pode esperar falar a verdade ao poder se todos são obrigados a cultivar as artes adulatórias exigidas para satisfazer um governante de cujo favor todos dependem”. Isto representaria a servidão do corpo civil. A limitação das liberdades é representada pela dependência em relação ao regime estabelecido, e a dependência, no pensamento republicano, traz consigo a própria corrupção (Skinner, 1999, p. 75).

Vê-se, portanto, que a relação entre virtude e igualdade, dentro desta tradição republicana, obedecia a um movimento circular: todo homem é naturalmente bom e deve ter a liberdade de participar da elaboração ativa da legislação que ele, simultaneamente, critica e obedece. Na medida em que se participa efetivamente do espaço público, o homem intensifica sua bondade e virtude. Porém, as guerras de religião dos séculos XVI e XVII, trouxeram a necessidade de intensificação e gradativa autonomização das leis a fim de se retomar a estabilidade cívico-social, representando o momento de quebra do movimento *virtude-igualdade* – ação que intensifica a virtude e virtude que justificava a ação.

À redução do espaço público, observa-se uma diminuição no número de homens capacitados à ação e à participação política – e, conseqüentemente, a impossibilidade desses homens intensificarem e atualizarem a virtude.<sup>16</sup> Como, então, falar em igualdade? Ao menos em tese, o problema da participação foi resolvido, a partir da segunda metade do século XVII, através da escolha da propriedade real (*real property*) como fator determinante à participação: a partir de uma distribuição (teoricamente) igualitária de

---

<sup>16</sup> Apesar do processo de autonomização da jurisprudência e do Estado ter-se iniciado, a esfera da participação não é deixada de lado neste momento da Modernidade Comercial, ao contrário: aposta-se na tensão entre obediência e participação – embora esta última seja menos direta e efetiva – instituída ainda sobre o imperativo moral da igualdade.

terras, a dependência frente ao regime estabelecido (tida como fonte de corrupção), poderia se ver diminuída. A propriedade e a ativa participação política (a devoção ao bem público) aparecem aqui, então, como os principais alicerces da virtude e, também, como as principais armas no combate à corrupção (Pocock, 2002).

No entanto, a propriedade real, ao longo do Setecentos, deixou de ser a única fonte de bens com o aumento da circulação de moedas e de bens móveis, assim como com o surgimento e desenvolvimento do crédito. Para aquela sociedade, estes fatores poderiam ter efeitos devastadores: ao situar a propriedade – a fonte mesma da virtude – em um reino “simbólico”, a personalidade, a própria “integridad individual y el autoconocimiento” encontravam-se ameaçados (Pocock, 2002, p. 561).<sup>17</sup> Além disso, o surgimento de cargos burocráticos e a naturalização da *patronagem* (que consiste na indicação do governante para cargos políticos em troca de apoio, prática institucionalizada por quase todo o século XVIII inglês) vieram substituir a dependência *privada* e a autonomia individual (assegurada pela propriedade real) pela dependência em relação a uma autoridade *pública*. Tornou-se necessário “admitir que los ingleses no habían heredado una situación de igualdad en la distribución de la propiedad tan perfecta como para hacer posible la práctica de la virtud pública”. (Pocock, 2002, p. 573).

[...] en el *ethos* del humanista cívico el individuo se sabía un ser racional y virtuoso, en posesión de lo que podemos llamar ‘*amour de soi-même*’, en tanto se reconocía como ciudadano y sabía cómo desempeñar su papel y tomar decisiones en el marco de la *politeia* o del modo de *vivere civile* de una república. [...] Y en la Inglaterra puritana y en la Gran Bretaña anglicana, había surgido una teoría del hombre libre (*freehold*) y de la propiedad inmueble (*real property*) como fundamento de la personalidad, de la autonomía e de la república (*commonwealth*). Pero esta teoría debió confrontarse con el desafío que le opusieran la aparición de las nuevas formas de propiedad y la economía política (*political economy*). (Pocock, 2002, p. 563).

O que Pocock mostra é que, o surgimento e a ascensão de uma nova “elite governante” advinda do desenvolvimento comercial, levaram o debate político a se voltar, irremediavelmente, para a seguinte questão: um governo que se sustenta sobre relações de dependência – portanto, passíveis de se tornarem corruptas – não poderia corromper a sociedade como um todo? Ou, nas palavras de Pocock, “se não fosse absoluta, a virtude

---

<sup>17</sup> “Una vez que la propiedad pasó a ser percibida en términos de valor simbólico expresados en la moneda o en el crédito los fundamentos de la personalidad se hicieron imaginarios, o mejor, vinieron a depender del consenso de otros”, passando a ser estabelecida em cima de valores flutuantes como o próprio mercado. (Pocock, 2002, p. 561).

seria corrupta e, se era corrupta, não deveria degenerar ainda mais?” (Pocock, 2013, p. 138).

Se, com o desenvolvimento comercial e o crescente individualismo, o homem não mais atualiza sua determinação natural (boa e virtuosa) através da participação no espaço público, é no âmbito privado – e aqui se insere o próprio comércio – que este processo de realização do homem (o que ele é e o que ele deve ser) passa agora a se concretizar. A liberdade, antes sinônimo de independência individual e participação ativa, passa a significar a ausência de impedimentos para o homem se atualizar em seu espaço privado, onde ele deve realizar a passagem de um ente desejoso para um ente produtor do bem individual e comum.<sup>18</sup>

Por isso o interesse de filósofos e literatos britânicos na experiência histórica social e nos aspectos sentimentais da cultura, para além das narrativas políticas.

Parece [...] inquestionável que o século XVIII foi um momento crítico na adaptação de uma compreensão clássica da história às necessidades de uma sociedade moderna, comercial e cada vez mais classe média (Phillips, 2000, p. xii).<sup>19</sup>

Como demonstra Mark Salber Phillips (2000), a emergência das chamadas “histórias filosóficas” setecentistas inserem-se neste contexto de ascensão do mundo anglófono enquanto uma sociedade eminentemente comercial: reconhece-se “que os interesses comerciais constituíam um novo foco para a compreensão política, bem como para a ação do estado” (“that commercial interests constituted a new focus for political understanding, as well as for state action”) (Phillips, 2000, p. 7). Os séculos XVII e XVIII, com seus novos ideais econômicos e novas compreensões sobre a personalidade, observou uma fértil produção de escritos voltados para a *experiência* dos homens. A história “política” em seus moldes clássicos (dos feitos e ações de governantes e heróis) não mais era vista como a única forma de narrar os fatos.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Esta concepção de liberdade é conceituada por teóricos e filósofos políticos como “liberdade negativa”. Isaiah Berlin assim resume o conceito: “Ser livre neste sentido, em minha opinião, significa não sofrer interferência dos outros. Quanto mais ampla a área de não-interferência, mais ampla minha liberdade.” (Berlin, 1981, p. 137).

<sup>19</sup> It seems [...] unquestionable that the eighteenth century was a critical moment in the adaptation of classical understandings of history to the needs of a modern, commercial, and increasingly middle-class society (Phillips, 2000, p. xii).

<sup>20</sup> O gênero histórico gozava de certo prestígio por ser associado “à noção de que a história serve como uma literatura de instrução moral” (“to the notion that history serves as a literature of moral instruction.”) (Phillips, 2000, p. 17). No entanto, a história “política” tradicional, por reunir um tipo de conhecimento de

Isto pode ser explicado também tendo-se em vista o próprio clima social que surge no contexto pós-Revolução Gloriosa (1688): a estabilidade política e a tolerância religiosa alcançadas com a Restauração fez com que os britânicos precisassem e quisessem se distanciar daquele momento de instabilidade cívico-social que marcou grande parte do século XVII. Este movimento permitiu aos homens conceberem seu tempo histórico enquanto inédito e, conseqüentemente, estabelecerem vínculos com o passado a fim de pensarem o presente e o futuro.<sup>21</sup> Neste sentido, argumenta Salber Phillips, há um crescente interesse do público leitor setecentista em entender “como surgiram os modos da vida social contemporânea” (“how the modes of contemporary social life first sprang into being”) (Phillips, 2000, p. 6). No século XVIII britânico, as grandes narrativas históricas (escritas por David Hume e Edward Gibbon, por exemplo), com descrições estetizadas e sentimentais dos eventos, dão mostras de que o mundo anglófono passava por relevantes mudanças nos hábitos, nas maneiras e opiniões.<sup>22</sup> Neste sentido, “‘ação’ em si precisaria dar lugar a categorias de experiência mais inclusivas” (“‘action’ itself would need to give way to more inclusive categories of experience.”) (Phillips, 2000, p. 17).

Adam Smith, nas *Conferências sobre Retórica e Belas-Letras*,<sup>23</sup> ao tratar sobre a escrita histórica, afirma que o foco da narrativa deve recair sobre os *motivos* que levaram os homens a agir – seus *sentimentos* e *disposições* da mente – e os *efeitos internos* de suas ações. Pegando como exemplo os *Anais* e a *História* de Tácito, Smith mostra como o

---

importância pública – ou seja, válido para e utilizado por homens públicos – ainda era considerada no século XVIII uma categoria mais elevada. “Assim, os leitores do século XVIII definiram a história pelo grau e gênero de sua audiência, enquanto os gêneros ‘menores’, como o romance ou a biografia, tiveram audiências proporcionalmente mais baixas” (“Thus eighteenth-century readers defined history by the rank and gender of its audience, while ‘lesser’ genres, like romance or biography, had equivalently lower audiences”) (Phillips, 2000, p. 24).

<sup>21</sup> Sabe-se que este movimento faz parte de um processo maior. É na segunda metade do século XVIII que emerge a “autoconsciência moderna”, ou seja, a percepção de que aquele momento histórico diferenciava-se radicalmente dos demais: “Uma vez registradas historicamente novas experiências, presumivelmente jamais feitas antes, tornou-se possível compreender também o passado como fundamentalmente diferente. Isto levou a que, no horizonte do progresso, as épocas tivessem que ser expressas em sua singularidade.” (Koselleck, 2006, p. 287)

<sup>22</sup> A falta de um gênio crítico e inventivo para narrar a história na e da Grã-Bretanha parece ser a opinião recorrente dentre os retores até meados do século XVIII. Adam Smith, Adam Ferguson e Hugh Blair, por exemplo, concordavam que a grandiosidade da história britânica só fora alcançada a partir da *History of England* de David Hume, publicada pela primeira vez em 1762 (Cf. Phillips, 2000, pp. 38-40; Cf. Lomonaco, 2002, pp. 659-76;). Adam Smith parece admitir que somente David Hume poderia figurar ao lado dos mais notáveis historiadores antigos, dentre eles Tito Lívio, preferido de Smith (Cf. Smith, 2008, pp. 444-45)

<sup>23</sup> As *Conferências sobre Retórica e Belas-Letras* não foram, de fato, escritas por Adam Smith. As conferências presentes no livro foram aulas transcritas por dois alunos de Smith quando este fora professor de retórica na Universidade de Glasgow entre 1762-63.

historiador romano “formulou” um método de “escrever uma História constituída inteiramente de eventos que interessassem aos seus leitores por seus efeitos, ou que produzissem esses efeitos sobre eles” (Smith, 2008, p. 258). De modo semelhante ao que se observa no século XVIII, foi o contexto romano – ou nas palavras de Smith, “as disposições do povo na época em que ele escreveu” – que levou Tácito a formular seu método:

O Império romano no reinado de Trajano atingira o auge de sua glória, o povo gozava de mais segurança interna e tranquilidade do que em qualquer reinado anterior, ou mesmo durante os últimos 150 anos da República. O luxo e sua consequência natural, as maneiras refinadas, haviam se expandido tanto quanto possível em qualquer governo. *Os sentimentos eram o principal interesse das pessoas.* (Smith, 2008, pp.258-59, grifos meus).

Vale notar, no entanto, que, ao menos para a realidade setecentista, o interesse pela política não extinguiu. Como mostra Salber Phillips, as mudanças no quadro social (“social framework”), ocasionadas pelo desenvolvimento econômico do século XVIII, deslocaram as narrativas e as próprias concepções sobre o homem/cidadão para além daquela formulação clássica pautada no dualismo “*política e armas*”. As circunstâncias que possibilitavam a ação política passaram a ser delineadas para além do ideal do cidadão-guerreiro ativo politicamente e defensor de seu território: “as possibilidades de ação política foram moldadas de diversas maneiras pelos movimentos da economia, do costume ou da opinião muitas vezes invisíveis” (“the possibilities of political action were shaped in a hundred ways by the often invisible movements of economy, custom, or opinion.”) (Phillips, 2000, p. 17).

Com a definitiva ascensão da Grã-Bretanha enquanto uma sociedade comercial, reconhece-se a esfera econômica como um novo lugar de ação política no sentido do “bem comum”.

[...] o novo mundo do social e do sentimental, do comercial e do cultural, era pintado como abundante em alternativas para a antiga *virtus e libertas* [...] um direito às coisas se tornava um caminho para a prática da virtude, já que ‘virtude’ podia ser definida como a prática e o refinamento das maneiras. Um humanismo mercantilista havia sido construído, e não sem êxito. (Pocock, 2013, p. 98).

Simon Schama, em *The Embarrassment of Riches* (1987), aborda certas particularidades do comportamento batavo para além das “macroestruturas” religiosas, econômicas e sociais. Seu principal interesse são aqueles aspectos da cultura que foram

moldando os holandeses ao longo do século XVII: crenças, comportamentos, costumes e hábitos cotidianos. Schama admite que muitas das peculiaridades por ele atribuídas aos holandeses podem ser encontradas em outras sociedades do século XVII e XVIII, especialmente naquelas que possuem como base organizacional da sociedade o microcosmo do núcleo familiar protestante:

Ao tentar sugerir as peculiaridades do mundo holandês, provavelmente exagero a sua distinção. [...] Há, obviamente, um conjunto comum de respostas culturais – especialmente para a Família Protestante – do qual mais de uma sociedade extraiu seus preceitos. (Schama, 1987, p. 7).<sup>24</sup>

Nestas sociedades, afirma Schama, as normas e os valores que regem a conduta dos indivíduos dentro da família (“Protestant family”) são basicamente os mesmos que regem a conduta destes indivíduos enquanto cidadãos: “o ideal da boa Família era o modelo [a miniatura] do ideal da *commonwealth*” (“the ideal of the good Family was a miniature of the ideal commonwealth”) (Schama, 1987, p. 4). Neste sentido, acredito que algumas das questões abordadas pelo autor podem ajudar na argumentação proposta, dado que o contexto anglófono a que me ateno possui, também, como fundamento estrutural da sociedade as normas e os valores que regem a família protestante.

O centro da argumentação de Schama gira em torno de atores econômicos, como artesãos e mercadores, os chamados “burghers” holandeses, pertencentes a um mundo crescentemente urbano e comercial, letrado e ávido por cultura – aqueles que na Grã-Bretanha foram denominados “middling sort”. Mas Schama adverte para uma diferenciação semântica crucial: “seus” holandeses não devem ser enquadrados à uma “bourgeois culture”. Diferentemente do “bourgeois”, cuja personalidade orienta-se majoritariamente por aspectos econômicos, o *burgher* é, antes de tudo, um cidadão<sup>25</sup>: suas preocupações pessoais andam lado a lado com sua disposição a zelar pelo império, pela sociedade e pela coisa pública (Schama, 1987, pp. 4-7).

De modo que, se havia alguma obsessão que ligasse suas diversas preocupações com a família, as fortunas do estado, o poder de seu império, a condição dos mais pobres, sua história e incertezas

---

<sup>24</sup> “In trying too hard to suggest the peculiarities of the Dutch world I probably exaggerate its distinctness. [...] There is, obviously, a common pool of cultural responses – especially to the Protestant Family – from which more than one society drew ofr its prescriptions.” (Schama, 1987, p. 7).

<sup>25</sup>

geográficas, era a ambigüidade moral da boa fortuna. (Schama, 1987, p. 7)<sup>26</sup>

Essa ambigüidade moral a que Schama denomina “embarrassment” (“constrangimento”) pode ser sentida, também, nos escritos Setecentistas aqui trabalhados. A tensão que o desenvolvimento comercial traz entre riqueza e moral se faz presente na maioria dos debates britânicos ao longo do século XVIII. O “momento maquiavélico” que Pocock descreve como uma crise entre a personalidade individual (interesses) e a sociedade (bem comum) possui como epicentro a própria relação entre virtude e corrupção que o progresso material perturbou. Citando como exemplo o livro *The Comedy of the Rich Man* de Dirck V. Coornhert, Schama mostra como a personagem principal, a empregada doméstica Overloed, apesar de bem comer, beber e viver, sente-se constantemente “heartsick and troubled”. (Schama, 1987, p. 8) A prosperidade andava lado a lado com um certo desconforto. Para o pensamento moralista da época, a riqueza gerada pelo comércio poderia trazer consigo a corrupção da virtude e a degeneração dos costumes. Havia uma certa dose de um “pessimismo humanista” (“humanist pessimism”) pairando no ar.

Os ricos pareciam provocar seu próprio desconforto e a afluência [de riquezas] coabitava com a ansiedade. Essa síndrome, ao mesmo tempo estranha e familiar para a sensibilidade moderna, não se originou com a Reforma, *nem era peculiar aos Países Baixos*. [...] A sensibilidade dos capitalistas flamengos no século XVI - e seus satélites periféricos no norte, em Haarlem e Leiden - era ambivalente. Uma grande quantidade de dinheiro foi gasto em ataques formais e cerimoniais contra o dinheiro. (Schama, 1987, pp. 326-27, grifos meus).<sup>27</sup>

A mesma ambigüidade aparece ao descrever as habitações dos grandes mercadores. As casas de campo (“country houses”) consistiam um dos principais prazeres do estilo de vida dos *burghers*. A segunda metade do século XVII holandês é marcado por celebrações ao estilo de vida *country* de seus cidadãos, tanto na literatura quanto na pintura. Havia um certo padrão de vivência nessas grandes casas de campo, quase como uma ética do lazer (“ethic leisure”) em um mundo repleto de pequenos prazeres (“a world of small delights”): “uma disposição com pilastras Coríntias, cetins lustrosos, belos cães

<sup>26</sup> “So that if any one obsession linked together their several concerns with family, the fortunes of state, the power of their empire, and the condition of their poor, their stading in history and the uncertainties of geography; it was the moral ambiguity of good fortune.” (Schama, 1987, p. 7)

<sup>27</sup> “So riches seemed to provoke their own discomfort, and affluence cohabited with anxiety. This syndrome, at once strange and familiar to modern sensibility, did not originate with the Reformation, *nor was it peculiar to the Netherlands*. [...]The sensibilities of Flemish capitalists in the sixteenth century - and their outlying satellites in the north, in Haarlem and Leiden - were, ambivalent. a great deal of money was spent in formal, ceremonial attacks on money.” (Schama, 1987, p. 326-27, grifos meus)

e brisas da tarde” (“an arangement of Corinthian pilasters, rustling satin, sleek hounds and afternoon breezes”) (Schama, 1987, p. 290). Schama define as descrições e celebrações dessas grandes habitações como um panegírico, as quais, apesar do tom elogioso ao luxo, deixam transparecer um desejo quase melancólico de volta a um passado mais simples, desejo este comumente associado ao progresso material. A vida rural era vista como uma espécie de terapia curativa para os males físicos e morais que a vida nas cidades e o próprio comércio traziam:

a influência italiana, o entusiasmo agrícola e a convenção afetada de opor a decadência corrupta da *court life* ao rejuvenescimento moral *country*, tudo combinado para incentivar o êxodo urbano (Schama, 1987, p. 293).<sup>28</sup>

O prazer do progresso era experimentado juntamente com o medo da decadência moral e, também, por certa nostalgia em relação a um tempo “pré-comercial”. Esta sensibilidade ambivalente provocada pela prosperidade econômica faz parte, também, de um movimento de diminuição do espaço público e da participação ativa na política ao mesmo tempo em que se observa o surgimento e fortalecimento de uma individualidade ainda estranha ao pensamento da época. Em muitas procissões religiosas, romances e gravuras, o lado sombrio do comércio era abordado e atacado, mostrando um forte pessimismo frente às possíveis consequências do progresso material.<sup>29</sup>

El problema con el que se enfrentó humanismo había consistido en determinar cuando lo particular, esto es, los bienes privados, podían ser considerados como factores que contribuían al interés universal o al bien público general, y cuando resultaban incompatibles con él (Pocock, 2002, p. 601).

Herdeiros de uma tradição moralista eminentemente clássica associavam o desejo de ganho e bem-estar à corrupção da virtude republicana e das relações sociais. Interessante notar que a crítica humanista às consequências que poderiam advir do desenvolvimento de uma sociedade eminentemente comercial não se restringiu aos círculos mais altos da sociedade. Era bastante comum na cultura popular da época a

---

<sup>28</sup> “Italianate inspiration, horticultural enthusiasms, and the affected convention of opposing the corrupt decadence of court life with the moral rejuvenation of the country all combined to encourage urban flight.” (Schama, 1987, p. 293)

<sup>29</sup> Como mostra Schama, o humanismo cristão e o próprio clero holandês, ainda que não tenham conseguido barrar as extravagantes demonstrações de opulência, desaprovavam veemente o “finance capitalism”, chegando a excluir os banqueiros da Comunhão (Schama, 1987, pp. 327-28). Nota-se que temas como a efemeridade do dinheiro e a desconfiança em relação ao crédito, tão prementes nos escritos de David Hume e Adam Smith, eram motivos de preocupação já no século XVII.

associação entre dinheiro, degeneração do caráter e corrupção dos sentimentos.<sup>30</sup> A moeda em si era descrita na literatura como “o traidor da lealdade, o corruptor da justiça e o perversor do afeto entre os sexos” (“the betrayer of loyalty, the corrupter of justice, the perverter of affection between de sexes.”) (Schama, 1987, p. 332).

No entanto, o “humanismo protestante” não advogava em prol do ascetismo e da abstinência. Seus ideais concebiam que os homens deveriam enfrentar seus inimigos morais e domá-los, e os negócios traziam a possibilidade de os colocarem frente a frente com a avareza, o luxo, a vaidade e o orgulho. Antes de fugir e evitar os males morais, o humanismo seiscentista, tendo em vista os benefícios materiais trazidos pelo desenvolvimento comercial, promoveu um confronto com o mundo material celebrando a virtude do homem capaz de domar suas vaidades.<sup>31</sup>

Aquela filosofia moral “escolástica”, que colocava no plano espiritual as recompensas de ações virtuosas, passa a entrar em conflito com a prosperidade material que a Europa passava a experimentar cada vez mais. A *Fábula das Abelhas* (1723) de Bernard Mandeville, por exemplo, mostra a mudança de percepção, pensamento e posicionamento do homem perante a sociedade que o século XVIII começa a enfrentar. Na filosofia moral mandevilliana, os vícios privados dos homens podem contribuir para o progresso da sociedade. Segundo esta chave explicativa, agir de forma virtuosa, segundo as mais altas virtudes da filosofia moral escolástica, como a renúncia e a abnegação, não teria trazido a prosperidade material: “Os vícios dos homens, segundo Mandeville – o luxo, a ambição, o desejo de ganho todas as suas formas – são as causas

---

<sup>30</sup> Utilizo “popular” aqui de maneira similar a Simon Schama, qual seja: falar de cultura popular não é falar sobre a cultura dos menos favorecidos e, muito menos, sobre uma cultura iletrada. Refiro-me aqui às camadas mais altas dos mercadores, artesãos e demais atores econômicos. No entanto, ainda que a cultura popular aqui abordada não faça parte do cotidiano de todos os membros da sociedade, ela também não se restringia a poucos.

<sup>31</sup> Já ao final do século XVII e ao longo do XVIII – principalmente na tradição moralista anglo-escocesa com David Hume e Adam Smith, por exemplo – o luxo, a riqueza e a prosperidade dos cidadãos passaram a ser associados ao progresso da sociedade e à opulência do Estado. Para Hume e Smith, o comércio era uma força libertadora, pois ao mesmo tempo em que satisfazia os apetites dos homens, ampliava o conhecimento através da comparação e (auto)crítica (Cf. Hume, 2004, *Do comércio, Da origem e do progresso das artes e das ciências, Da desconfiança do comércio*; Smith, 2008, pp. 319-28ss.; Lomonaco, 2002). Aqui é importante salientar que qualidades como a moderação não estavam excluídas da equação; no entanto, demonstrações de luxo e riqueza não mais eram, necessariamente, associadas aos vícios advindos da vaidade. Contudo, o desejo de honra e a ambição, paixões tão caras ao século XVIII – desde que perseguidas com moderação – ainda eram, em grande medida, consideradas vícios no século XVII. O humanismo seiscentista condenava veemente o “fazer dinheiro” seguido das práticas do monopólio e da especulação, considerando-o uma atividade impura, viciosa e, até mesmo, pecaminosa. No entanto, esta concepção filosófica andava lado a lado com a consciência de que o desenvolvimento do comércio (e suas consequentes atividades monetárias) era, em grande medida, um processo irreversível.

da riqueza dos tempos modernos” (“The vices of men, said Mandeville – luxury, ambition, desire of wordly gain in all its forms – are the causes of the wealth of mordern times.”) (Morrow, 1927, p. 324). De acordo com Mandeville, os benefícios das ações humanas não só seriam experimentados na terra – não mais no plano espiritual, na promessa do Paraíso – como também não exigiriam uma vida regrada e necessariamente virtuosa.<sup>32</sup> A própria

‘etica protestante’ de la frugalidad, de la abnegación y de la reinversión del beneficio [...] se vio obligada a ceder su lugar y situarse detrás de la etica del interés personal. [...] subyacía el antiguo problema de demostrar como podía operar racionalmente a sociedad cuando los indivídúos que la componían veían negada la posibilidad de poseer una racionalidad y moralidad plenas (Pocock, 2002, pp.561-62).<sup>33</sup>

À medida em que vai se perdendo a noção de virtude nos termos clássicos tem-se, em contrapartida, a intensificação das atividades comerciais, que se tornam elas próprias um espaço de realização e atualização das determinações humanas; um espaço capaz de manter vivo o imperativo da igualdade através do refinamento das maneiras. As atividades comerciais, ao ampliarem o mundo, trouxeram consigo a possibilidade de se conhecer o novo, se deslumbrar com o desenvolvimento das artes e das ciências e, principalmente, trouxeram outras formas de sociabilidade.

Dado que essas novas relações eram de natureza social, e não política, as capacidades que elas levavam o indivíduo a desenvolver não eram chamadas de ‘virtudes’, mas de ‘maneiras’ [...] encontros com coisas e pessoas evocavam paixões e as refinavam, transformando-as em maneiras. Era preeminentemente a função do comércio refinar as paixões e polir as maneiras (Pocock, 2013, p. 97).

---

<sup>32</sup> Ainda que concorde com a ideia de que uma ética da abnegação e da renúncia seja incompatível com o mundo moderno, Adam Smith não podia concordar com a afirmação da filosofia mandevilliana de que a virtude está sempre em completa consonância com a abnegação. Como aponta Glenn R. Morrow, para o escocês isso seria uma “perversion of the true doctrine”: “The true moral philosophy is concerned with human happiness and welfare in this world, and it conceives of no opposition between the demands of this world and the demands of perfect morality.” (“A verdadeira filosofia moral está preocupada com a felicidade e o bem-estar dos homens neste mundo, e não concebe nenhuma oposição entre as exigências deste mundo e as exigências da moral perfeita”) Segundo Smith, uma verdadeira filosofia moral deve buscar determinar “wherein consists the happiness and perfection of a man, not only as individual, but as a member of a family, of a state, and of the great society of mankind.” (“em que consiste a felicidade e a perfeição do homem não apenas como indivíduo, mas como membro de uma família, de um estado e da grande sociedade da humana.”) (Morrow, 1927, p. 325).

<sup>33</sup> No caso do humanismo cristão holandês, por exemplo, uma das soluções encontradas para (tentar) resolver a tensão virtude-vício foi a efetivação de um “Christian merchant”: a acumulação do capital era vista como avareza, e a opulência pessoal separada da caridade, como pura vaidade. Antes de barrar as próprias atividades comerciais, a lógica humanista holandesa logrou, em alguma medida, em inibir o lucro e a acumulação de capital, o que, conseqüentemente, estimulou o consumo e os gastos. Em outras palavras: o desconforto moral que o “fazer dinheiro” despertava era resolvido através da caridade cristã. (Cf. Schama, 1987, pp. 330-34)

Em *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*,<sup>34</sup> Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury e um dos principais expoentes da tradição moralista anglófona,<sup>35</sup> escreve no início do século XVIII sobre a necessidade trazida pelo comércio de se praticar a arte da “conversação civil” como meio de se alcançar a “verdadeira polidez” (“true politeness”), indispensável em um contexto de intenso contato e diálogo entre os homens ou, nas palavras de Pocock, de “infinito enriquecimento de sua personalidade” (Pocock, 2013, p. 98).

É importante salientar que o vocábulo comércio (*commerce*) não era utilizado apenas em sua acepção econômica, sendo usado para definir diferentes tipos de troca, fosse de sentimentos, de opiniões ou propriamente de bens. Por isso sua comum associação à polidez dos costumes e das maneiras e a um “comportamento socialmente útil em geral”, principalmente no contexto semântico de finais do século XVII e até a primeira metade do Setecentos (Hirschman, 2000, p. 60).

Albert O. Hirschman, importante pensador da economia política, expõe em seu livro *As Paixões e os Interesses* (2000) como, a partir de finais do século XVII e ao longo do XVIII, a natureza humana sofreu um processo de reabilitação que tornou possível pensar as paixões como o orgulho, a vaidade e o amor próprio como benéficas para a sociedade. Este “conjunto de paixões [...] podia ser empregado de modo útil para confrontar e refrear outras paixões tais como ambição, volúpia de poder e volúpia sexual”. Neste contexto, o vocábulo “interesse” passa a abarcar essas paixões positivas para a sociedade, sendo associado a “um modo mais esclarecido de se conduzir os negócios humanos.” (Hirschman, 2000, pp. 42-3). Assim, junto à opinião de que o comércio favorecia a sociabilidade ao incitar o diálogo e polir os homens, caminhava a visão de

---

<sup>34</sup> A obra sob este título começa a ser publicada em 1711, porém a maioria dos tratados foram escritos e publicados isoladamente antes desta data. Utilizo a edição de 2001 organizada pelo Liberty Fund com Prefácio escrito pelo historiador e filósofo Dougals Den Uyl. Esta edição, que teve como base o texto completo publicado em 1732 já com algumas alterações feitas anteriormente por Shaftesbury, é composta por três volumes. No primeiro constam três tratados: *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708), *Sensus Communis* (1709) e *Soliloquy* (1710). O segundo e o terceiro volumes são compostos por dois tratados cada: *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1699) e *The Moralists* (1709), *Miscellany* (1714) e *A Letter Concerning Design* (1713), respectivamente.

<sup>35</sup> “There were numerous Shaftesburians in England, but, more significantly, Francis Hutcheson was inspired by Shaftesburian ideas, passing them to numerous Scottish writers. In short, Shaftesbury needs to be taken seriously because the eighteenth century did so.” (“Houve numerosos *Shaftesburians* na Inglaterra, porém, foi Francis Hutcheson que, de forma mais significativa, foi inspirado pelas ideias de Shaftesbury, passando-as para numerosos escritores escoceses. Em suma, Shaftesbury precisa ser levado a sério porque o século XVIII fez isso.”) (Klein, 1994, p. 2).

que as atividades comerciais, movidas pelos *interesses individuais*, eram capazes de acalmar as paixões:

esperava-se ou supunha-se que os homens, na busca de seus interesses, fossem firmes, resolutos, metódicos, tendo esse propósito como única motivação, em total contraste com o comportamento de homens fustigados e obcecados por suas paixões (Hirschman, 2000, p. 53).

Como resultado, já ao final do século XVII, o “desejo por dinheiro” tornou-se, em associação com a noção de *interesse*, uma virtude, “pois implicava constância.” Porém, “foi necessário dotar o ‘obstinado’ desejo de ganho de uma qualidade adicional: a inofensividade.” O comércio, então, passa a ser visto por muitos filósofos da época como uma “paixão doce”<sup>36</sup>. Montesquieu, por exemplo, foi um dos filósofos mais importantes inseridos nessa tradição do “*doux commerce*” enquanto uma atividade capaz de acalmar as paixões e polir “os costumes bárbaros” (Hirschman, 2000, pp. 55-61)<sup>37</sup>.

O início da história dessa modernidade comercial é marcadamente paradoxal: ao perder-se a virtude (clássica), ganhava-se o refinamento; o lucro e o luxo conviviam lado a lado com a ameaça da corrupção; o gênio inventivo se enfraquecia em prol da produtividade. Para os valores da época, atestar os avanços da sociedade significava, ao mesmo tempo, apontar sua decadência moral. O otimismo trazido pela expansão comercial através, principalmente, da possibilidade da intensificação da sociabilidade e da amizade, vinha desde já acompanhado de certa preocupação que, tanto ao longo do século XVII como na primeira metade do Setecentos, radicalizou-se no argumento de que o comércio degenerava os costumes – e, em última instância, o próprio caráter dos homens.

Desde una perspectiva intermedia se podía incluso convenir que el comercio y las artes contribuían a la sociabilidad, e incluso a la libertad y a la virtud, igual que era también posible establecer una relación positiva entre pasión y razón, pero la incompatibilidad de fondo permanecía incommovible (Pocock, 2002, p. 593).

---

<sup>36</sup> Para Hume e Smith, o ganhar dinheiro era interpretado tanto como uma paixão *calma*, capaz de educar e promover a polidez e a conversação, como também enquanto um desejo *forte* o suficiente para nunca abandonar o homem. No entanto, os dois filósofos nunca definiram o comércio enquanto uma atividade “*doux*”.

<sup>37</sup> No entanto, Albert Hirschman expõe uma interessante dicotomia: a defesa de Montesquieu da “doçura” do comércio vem no momento mais violento da expansão comercial, em que o tráfico de escravos atingia cifras vultuosas. A maior parte do século XVIII fora marcada pela sensação de que a expansão das atividades comerciais, com seus progressos materiais, artísticos e morais, também trazia consigo a corrupção e a degeneração do caráter e dos costumes (Hirschman, 2000).

O desenvolvimento das atividades comerciais abalou fortemente as concepções sobre os valores sociais e morais destas sociedades ao longo dos séculos XVII e XVIII. Mesmo àqueles que enxergavam no comércio seus pontos positivos e vantajosos sentiam-se inseguros quanto às suas possíveis consequências, principalmente em relação aos seus efeitos sobre o caráter dos homens. A tópic que perpassa todo o século XVIII – pensar as maneiras, os costumes e as determinações ético-morais dos homens através da experiência – não é senão uma resposta às transformações econômicas, sociais e políticas; ou seja, é uma tentativa de se solucionar as tensões entre os ideais da “velha ordem” e daquela que o dinheiro agora trazia. Ao oferecer a promessa da igualdade de oportunidades e, junto a isto, a possibilidade de riqueza e conforto a todos, como impedir que a busca pelos interesses privados enfraquecesse e até mesmo corrompesse a busca pelo bem comum? São os problemas advindos desta questão que os filósofos aqui tratados pretendem resolver através, principalmente, da educação moral pelo viés estético.

## Capítulo 2 – A estética da “moralidade”

Uma preocupação em comum perpassa os escritos dos filósofos aqui abordados: quais as fontes da moralidade? Tendo-se em vista que o século XVIII representa um momento de forte crítica ao Racionalismo e ao pessimismo de teorias como a de Thomas Hobbes (1588-1679) e de Bernard Mandeville (1670-1733) sobre a natureza humana<sup>38</sup>, observa-se as respostas a esta pergunta tomarem a direção dos afetos, dos sentimentos e da experiência no interior neste contexto da Modernidade Comercial – este momento de expansão da sensibilidade ocasionada pelo comércio.<sup>39</sup>

Com o surgimento da *Escola do Senso Moral*, especialmente, o homem passou (ou voltou) a ser visto como um ser dotado naturalmente de uma disposição ao bem comum e à benevolência, tidas como virtudes naturais. Claro que o surgimento desta concepção filosófica faz parte de um contexto de amplas mudanças: considerando o declínio da concepção clássica de virtude e o fortalecimento do comércio com suas (questionáveis) consequências, tornava-se necessário “justificar” os ideais e as concepções desse novo homem e da nova sociedade que dele e com ele surgia, ambos orientados por uma individualidade em grande medida ainda estranha para a moralidade da época.

As filosofias de David Hume e Adam Smith foram fortemente influenciadas pela teoria ética da *Escola do Senso Moral*, que tem como um de seus precursores o filósofo

---

<sup>38</sup> Sobre Thomas Hobbes, diz Adam Smith: “De acordo com o Sr. Hobbes e muitos de seus seguidores [Puffendorf e Mandeville estão dentre os filósofos citados por Smith], o homem é impelido a buscar refúgio na sociedade não por *amor natural* à sua própria espécie, mas porque, faltando-lhe ajuda de outros, é incapaz de subsistir com conforto e segurança.”; e ainda: “o Sr. Hobbes defendeu a doutrina segundo a qual o *estado de natureza é um estado de guerra*”. Smith qualificou tal doutrina de “odiosa” por ir contra a concepção de que o homem é dotado naturalmente de afetos sociáveis que o tornam capaz de “distinguir em certas ações e afetos as qualidades do certo, do louvável e virtuoso, e em outras as do errado, do censurável e vicioso.” (Smith, 2015, pp. 392-96, grifos meus). Já sobre Mandeville, Smith critica sua visão de que as virtudes humanas serão sempre imperfeitas e/ou ilusórias por estarem contaminadas pelas inclinações viciosas dos indivíduos: “É a grande falácia do livro do Dr. Mandeville [*A Fábula das Abelhas*, de 1723] representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido. É assim que trata como vaidade tudo que guarde alguma referência com o que são ou deveriam ser os sentimentos alheios; e é por meio desse sofisma que estabelece sua conclusão favorita, de que vícios privados são benefícios públicos.” (Smith, 2015, pp. 386-87).

<sup>39</sup> Francis Bacon, já no início do século XVII, defendia o que Albert Hirschman chama de “argumento da contrapaixão”: “jogar uma paixão contra a outra [...] em benefício do homem e da humanidade.” Segundo Hirschman, apesar do sistema de Bacon não ter sido influente à sua época, ele pode ser considerado um precursor à filosofia de Spinoza e David Hume. Entretanto, Spinoza não tinha intenções de colocar a serviço da moral prática a ideia de que as paixões podem ser combatidas por outras paixões, diferentemente de Hume, que concebe toda sua filosofia na observação da vida comum a fim de dotá-la de um sentido prático (Hirschman, 2000, pp. 27-8).

irlandês Francis Hutcheson (1694-1746). Segundo John R. Harrison, “tem sido sugerido que tanto Hume quanto Smith aprenderam com Hutcheson a manter a estética em mente ao pensar sobre ética” (Harrison, 1995, p. 91)<sup>40</sup>, tendo o último se impressionado especialmente com o pensamento político, social e ético do irlandês quando este fora seu professor de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow (Stewart, 2015).<sup>41</sup> Adam Smith expressa abertamente sua admiração à contribuição de Hutcheson ao campo da filosofia moral ao afirmar que cabe a ele “o mérito de ser o primeiro a distinguir com alguma precisão em que medida se pode dizer que todas as distinções morais procedem da razão, e em que medida se fundamentam em sentidos e sentimentos imediatos.” (Smith, 2015, p. 399)<sup>42</sup>

Além do foco na experiência e na dimensão estética da vida dos homens, a filosofia destes autores representa, também, uma crítica às concepções de estado centralizadoras/absolutistas, ao obscurantismo religioso e ao conhecimento escolástico e metafísico, tido como uma “depravação de todo tipo de instrução” por ignorar o método descritivo que provém da observação (Hume, 2004, p. 235; Smith, 2015). O mundo dos letrados e do conhecimento deveria, então, se aproximar da vida comum, pois este é o local onde se encontra o objeto mesmo da filosofia: a experiência humana.

---

<sup>40</sup> “it has been suggested that both Hume and Smith learned from Hutcheson to keep aesthetics in mind when thinking about ethics” (Harrison, 1995, 91).

<sup>41</sup> “Sua grande e merecida fama [de Hutcheson], porém, repousa *agora* sobretudo na tradicional história de suas conferências acadêmicas, as quais parecem ter contribuído fortemente para difundir na Escócia o gosto pela discussão analítica e aquele espírito de investigação liberal – uma das mais valiosas produções do século XVII que o mundo lhe deve.” (Stewart, 2016, p. xiv, nota de rodapé, grifo do autor). A influência de Hutcheson sobre a filosofia de Adam Smith foi tão profunda que este veio a substituir seu mentor na cátedra de Filosofia Moral ao final da década de 1730.

<sup>42</sup> Na *Letter to the Authors of the Edinburgh Review* (1756), Adam Smith aponta a necessidade de estudos no campo da filosofia moral, dado que as publicações nas nações mais proeminentes no campo do conhecimento – elencadas por ele como sendo a França, a Inglaterra e a Escócia – dirigiam seus estudos, majoritariamente, à filosofia natural. Smith chama seus conterrâneos a percorrerem juntamente com ele o caminho que levaria a Escócia a se destacar no mundo do conhecimento: a filosofia moral. Isto porque a França não teria produzido nada de original no campo da filosofia moral desde as *Meditações* de Descartes. A Grã-Bretanha/Inglaterra, por outro lado, possuía, a seu ver, uma ampla produção original no campo, com as publicações de Locke, Hobbes, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson e outros. No entanto, os ingleses, apesar de seu gênio inventivo, deixavam o conhecimento herdado “cair no esquecimento” devido à falta de organização e sistematização do mesmo; com isso, a França superara a Inglaterra no campo da filosofia natural; têm-se disso que a área em que a Escócia poderia – e deveria – se destacar era a filosofia moral. A Escócia poderia fazer lograr onde a Inglaterra falhara: sistematizar o conhecimento herdado no campo da filosofia moral (que inclui autores ingleses e escoceses) e “progredir” a partir daí. Dado que seu argumento em prol da sistematização e organização de um conhecimento vem três anos antes da publicação da sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), pode-se ver que Smith aponta a direção e toma as rédeas para cumprir a promessa de colocar a Escócia na posição que, no seu pensamento, ela poderia e deveria ocupar (Lomonaco, 2002, pp. 660-69).

Para Mark Salber Phillips (2000), esse tipo de discurso do social (“discourse of the social”) que emergiu com força no século XVIII, engloba dois tipos de investigações: as que dizem respeito ao *social* e as que tratam dos *sentimentos*.<sup>43</sup> De um lado, há uma reavaliação dos aspectos materiais e morais da humanidade; do outro, o exame do papel das paixões e dos sentimentos na vida cotidiana como centro dos debates. O interessante, entretanto, é a compreensão de que estes dois campos do conhecimento, o social e o sentimental, ao se complementarem e reforçarem mutuamente, vão dar origem à crença de que

os seres humanos são naturalmente levados por suas paixões à formar comunidades e, sendo assim, a maneira de entender a sociedade é imaginá-la como um lugar moldado pelo encontro de mentes experientes e sociáveis (Phillips, 2000, p. 19).<sup>44</sup>

Essas narrativas do social e do sentimental compõem grande parte dos escritos do Iluminismo na Europa anglófona, especialmente do Iluminismo escocês que, influenciado pelas transformações advindas do desenvolvimento comercial, deu especial importância para a análise da natureza e da experiência humanas ao tematizar a dimensão estética dos homens, seus comportamentos e determinações morais. É sintomático que Adam Smith tenha escrito suas considerações sobre ética, *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), antes de sua mais famosa obra, *Riqueza das Nações* (publicada pela primeira vez em 1776). Na primeira, o filósofo traça os princípios da moral buscando compreender a natureza da virtude, a origem dos nossos sentimentos de aprovação ou reprovação moral e define as molas da ação social. Em *Riqueza*, ele aplica sua teoria ético-moral à economia política: a partir da ética e os princípios da “boa moral” ele enxerga os problemas do Sistema Comercial Mercantilista e propõe soluções através de ideais mais “liberais”.

Segundo a teoria moral de Smith, o princípio de aprovação se funda tanto em um poder de percepção que, de alguma forma, é “análogo aos sentidos externos”, quanto em

---

<sup>43</sup> Phillips esclarece que por *social* entende a definição de Hannah Arendt, qual seja, uma “interpenetração pós-clássica da vida pública com a privada, que deu novos significados para ambas”. Já por *discurso* o autor busca uma definição mais ampla dos modos de escrita para além da famosa “investigação” tão utilizada pelos filósofos escoceses: “In using this rather awkward designation, I am following Hannah Arendt’s lead in using *social* as a shorthand to identify the characteristically postclassical interpenetration of private and public life, which gave new meanings to both; at the same time, by *discourse* I mean to indicate something wider, if less easily located than a term like ‘the Scottish enquiry’, though Hume, Smith, and their contemporaries certainly played a central part in this reconfiguration.” (Phillips, 2000, p. 18).

<sup>44</sup> “human beings are naturally led by their passions to form communities, and, conversely, that the way to understand society is to picture it as a place shaped by the meeting of experiencing and sociable minds.” (Phillips, 2000, p. 19).

algum sentimento em especial. Para o filósofo, o princípio de aprovação (e reprovação) é passível de sofrer todas as variações que caracterizam as emoções.<sup>45</sup> O sentimento “reitor da natureza humana” e fonte desse princípio é definido por Smith como *sentido moral* – o que, nas palavras de Hutcheson, foi chamado de *sensu moral* (Smith, 2015).<sup>46</sup>

O Dr. Hutcheson esmera-se em demonstrar que o princípio de aprovação não estava fundado sobre o amor de si. Também demonstrou que não podia proceder de uma operação racional. Pensou, pois, que nada restava, senão supor que se tratava de uma faculdade de tipo especial, com que a natureza dotou o espírito humano [...] Chamou *sensu moral* a esse novo poder de percepção, e o supôs em alguma medida análogo aos *sentidos externos* (Smith, 2015, p. 400, grifos meus).

Tanto para David Hume quanto para Adam Smith, por exemplo, todas as sentenças morais proferidas pelos homens se formam através da convivência e da experiência, possuindo um fundamento estético de inegável relevância – lembrando que “estética” aqui está em íntima relação com as experiências e os sentidos.<sup>47</sup> Na teoria moral desses filósofos, se todo homem é dotado naturalmente de sentimentos bons e sociáveis, o mesmo também ocorre com suas percepções sobre a beleza e a deformidade.<sup>48</sup> Esta é a premissa que forma a base desta filosofia, fixada sobre normas estéticas e parte de todo um movimento Setecentista de “reabilitação das paixões” e da própria natureza humana.<sup>49</sup> Robert Fudge (2009) chamou essa percepção natural que os homens possuem sobre o que é bom e ruim, e que parte da mesma faculdade que julga a beleza e a deformidade, de “*naturalismo estético*” (“*aesthetic naturalism*”).

---

<sup>45</sup> Por mais que um sentimento como a ira, por exemplo, possa ter distintas variações segundo um sentido externo – a ira em relação a uma criança e em relação a um adulto, por exemplo –, ela possui traços gerais que lhe são próprios. Da mesma forma é o princípio da aprovação (Cf. Smith, 2015, em especial a Seção III da Sétima Parte: *Dos diferentes sistemas que se formaram quanto ao princípio da aprovação*).

<sup>46</sup> O *sentimento de aprovação moral* é composto de quatro outros sentimentos, podendo dele fazer parte um, alguns ou todos: (1) simpatia para com o agente ou ator; (2) simpatia para com quem recebeu os efeitos benéficos de uma ação ou de um afeto; (3) aprovação das regras gerais que regeram a ação ou o afeto; (4) aprovação pela utilidade da ação ou do afeto – seja individual ou social (Smith, 2015, p. 406).

<sup>47</sup> John R. Harrison, em artigo sobre a importância da imaginação e da estética na filosofia smithiana, aponta para um importante aspecto semântico: “In Smith's day 'aesthetic' was not a word known in English. Its first usage was in 1798 when it meant 'received by the senses', and only after 1831, as the result of the misapplication of the word in German by Baumgarten, did it come to mean the criticism of taste.” (“À época de Smith, ‘estética’ não era uma palavra conhecida em inglês. Seu primeiro uso foi em 1798, quando significava ‘recebido pelos sentidos’, e somente depois de 1831, como resultado da má aplicação da palavra em alemão por Baumgarten, passou a significar a crítica do gosto”) (Harrison, 1995, p. 91).

<sup>48</sup> Importante salientar que estas teorias fundamentam-se sempre em indivíduos com o pleno funcionamento de suas faculdades mentais e psicológicas (Fudge, 2009). Como diz David Hume: “Para todas as criaturas existem um estado saudável e um estado doente, e só do primeiro se pode esperar receber um padrão verdadeiro do gosto e do sentimento.” (Hume, 2004, 377).

<sup>49</sup> Cf. Hirschman, 2000. Especialmente a primeira parte, *De como os Interesses foram convocados para contrabalançar as Paixões*.

Há, portanto, uma profunda intimidade entre o princípio de aprovação e a capacidade natural do homem em perceber a bondade e a beleza com este momento de ampliação da experiência e das sensibilidades propiciado pelo desenvolvimento comercial. O comércio, ao alargar o campo da experiência humana e suas próprias relações, trazia consigo a possibilidade de atualização deste princípio e desta capacidade natural de se reconhecer o bom e o belo e, conseqüentemente, a própria virtude.

No entanto, é importante salientar, ainda que Adam Smith reconheça a influência dos usos e costumes sobre determinadas normas estéticas no que diz respeito à beleza e à deformidade na moda e nas artes, por exemplo, o mesmo não ocorre com aquelas normas nas quais se baseiam os sentimentos morais. A beleza moral possui fundamentos estéticos que não se sujeitam às influências culturais dos costumes:

Os princípios da imaginação, dos quais depende nosso senso de beleza, são de natureza muito sutil e delicada, e podem ser facilmente alterados por hábito e educação; os sentimentos de aprovação e desaprovação moral, contudo, fundamentam-se nas mais fortes e vigorosas paixões da natureza humana e, ainda que possam de alguma forma ser distorcidos, nunca podem ser inteiramente pervertidos (Smith, 2015, p. 247).

Ambos os filósofos admitem que os mais “sólidos” fundamentos do juízo em relação ao que é bom e ao que é ruim se normatizam por ideias formadas por indução da razão. Porém, proferir juízos morais e julgar a virtude de uma ação, ainda que esteja ligado e em conformidade com a razão, nunca dependeria exclusivamente dela. Os sentidos e sentimentos imediatos e a própria dimensão estética, sempre em íntima relação com as experiências dos homens, se integram neste processo de percepção da moral e da virtude. Tendo-se em conta que a base dessa teoria moral parte de normas estéticas, não é plausível dizer que nossas percepções primárias sobre o mal e o bem advenham da razão, pois nada é, racionalmente, agradável ou desagradável por si mesmo.

Se podemos confiar inteiramente em algum princípio que aprendemos da filosofia, este, acredito, pode ser considerado como certo e inquestionável: que nada existe que seja, em si, valioso ou desprezível, desejável ou odioso, belo ou disforme; pois esses atributos resultam da estrutura e da constituição peculiares dos afetos e sentimentos humanos (Hume, 2004, p. 286).

Portanto, é somente através dos sentidos que julgamos o agradável e o desagradável:

O modo como se formam as regras gerais da moralidade é descobrindo que numa grande variedade de casos um teor de conduta constantemente nos agrada de certa maneira e um outro, com igual

constância, desagrada-nos. Contudo, a razão não pode tornar um objeto particular em si mesmo agradável ou desagradável. A razão somente pode mostrar que esse objeto é o meio para se obter algo que seja *naturalmente* agradável ou desagradável [...] Mas nada pode ser agradável ou desagradável por si mesmo, que os sentidos e o sentimento não nos tenham apresentado enquanto tal (Smith, 2015, p. 398, grifo meu).

Todo o sistema filosófico de Adam Smith, especialmente o moral, é erigido sob o princípio ético-sentimental da *simpatia*, que encontra seu fundamento no *senso* ou *sentido moral*. No início da *Teoria dos Sentimentos Morais* o filósofo adverte que a simpatia não faz parte das paixões humanas. Mais importante, ela é o próprio fundamento da convivência, uma acomodação mútua de medidas em que se dá a experiência moral; é o próprio mecanismo segundo o qual o homem julga a si mesmo a partir da observação da conduta alheia.<sup>50</sup> No entanto, Smith reconhece que, na medida em que o homem age segundo o ímpeto de suas paixões, os erros de juízos auto proferidos são muito mais comuns do que aqueles que proferimos em relação a outrem. Esta dificuldade imediata ou incapacidade de se emitir juízos morais sobre si mesmo é a principal fraqueza humana e a principal causa das desordens a que humanidade está sujeita e que, com a expansão do comércio e a “crise” das concepções do pensamento humanista cívico, radicalizaram-se profundamente.

Porém, a “Natureza” não deixou este mal sem remédio, nem deixou os homens entregues “inteiramente às ilusões do amor de si”. A partir da conversação, tendo o autodomínio e o autoconhecimento como medida das ações e dos afetos, “Nossa constante observação da conduta alheia imperceptivelmente nos leva a formar para nós próprios certas regras gerais quanto ao que é adequado e apropriado fazer ou evitar.” (Smith, 2015, p. 191). A necessidade de se acolher a experiência e os afetos dos homens ao se pensar a moralidade relaciona-se com o desenvolvimento do comércio e com as relações que dele advém. Estar em meio a outras pessoas é uma condição ligada a este momento da Modernidade Comercial, uma realidade colocada pelo próprio comércio: a troca necessita do diálogo, da civilidade, da paz.

E daí resulta que [...] restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes, constitui a perfeição da natureza humana; e somente assim se pode produzir entre os homens a harmonia de sentimentos e paixões que consiste toda sua graça e propriedade (Smith, 2015, p. 26).

---

<sup>50</sup> Se a experiência moral ocorre somente mediante a convivência social, o sentido moral em Smith é posterior à experiência, diferentemente do “a priorismo” ético presente na filosofia de Shaftesbury, por exemplo.

Evitar os “afetos egoístas” e, assim, poder colocar-se no lugar do outro torna-se a fonte do conhecimento de si mesmo, pois compele os homens a avaliarem seus próprios sentimentos e ações e, assim, aprimoram seu caráter ao exercerem as mais nobres virtudes.<sup>51</sup>

Adam Smith comumente associa virtude a bom gosto, discernimento e autodomínio, capazes de serem alcançados através do hábito e da delicadeza de sentimentos. Interessante notar que, mesmo sendo um crítico do pensamento e da escrita de Shaftesbury, Smith em muito se aproxima ao conde neste aspecto.<sup>52</sup> Ainda que, em seus primeiros tratados, Shaftesbury associe virtude apenas à ação bondosa e desinteressada, sua definição sobre o ideal da “conversação polida” – que deveria promover uma (re)orientação moral em prol da convivência – é marcada por considerações de cunho estético (como bom gosto, refino, delicadeza) que prezam pela moderação como sinônimos de virtude.<sup>53</sup> O mesmo ocorre na filosofia moral smithiana. Os aspectos estéticos da moralidade são essenciais no seu pensamento, sendo recorrente o uso de conceitos “aesthetically loaded” (“esteticamente carregados”) para definir sentimentos, ações e, especialmente, virtudes (Fudge, 2009, p. 134):

A virtude é excelência, algo excepcionalmente *grande e belo*, que se eleva muito acima do que é vulgar e ordinário. As virtudes amáveis consistem no grau de sensibilidade que surpreende pela sua *refinada* e inesperada *delicadeza e ternura*. As veneráveis e respeitáveis, no grau de autodomínio que surpreende pela *espantosa superioridade* em

---

<sup>51</sup> Segundo a teoria moral de Adam Smith, as virtudes podem assim ser divididas: as amáveis possuem um alto grau de sensibilidade e delicadeza; já as virtudes reverenciáveis e respeitáveis (as mais nobres) requerem um grau mais elevado de autodomínio e são capazes de sobreporem-se às vulgares e rebeldes paixões humanas (Smith, 2015, pp. 24-5).

<sup>52</sup> Adam Smith associa à fragilidade física de Shaftesbury a debilidade de seu estilo. Sua saúde frágil não comportava, segundo o escocês, aquele tipo de “violência das paixões” que forma o temperamento dos homens e, por conseguinte, os inclinam a determinado estilo: “Seu estilo, por natureza, não se restringiria a um único modelo.” Suas obras “não refletem as circunstâncias em que se encontrava o escritor no momento em que as escreveu. Também não continham nenhuma reflexão especialmente apropriada à época e às circunstâncias.” A relação entre o espírito da época e do povo com o estilo dos autores, como também a unicidade entre retórica e o caráter do autor, é crucial para Smith e, em Shaftesbury, seu estilo afetado e truncado nos impedem de ver essa relação, demonstrando a falta de união entre pensamento, caráter e escrita. “Esse autor não parece ter seguido a regra de que falamos antes, mas ter concebido uma ideia de beleza desligada de seu próprio caráter, pela qual se propunha a nortear seu estilo.” (Smith, 2008, pp. 171-75)

<sup>53</sup> Nos primeiros tratados de *Characterisicks*, Shaftesbury associa as mais altas virtudes ao próprio sentimento amoroso em fazer o bem. Porém, no quarto tratado, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, o filósofo discorre sobre a possibilidade de uma conciliação entre virtude e interesse, bem como entre determinados aspectos estéticos da moralidade e da virtude. Em uma constituição correta, afirma o conde, a busca do homem pelos seus interesses não deve causar dano a outrem nem a si mesmo – ao contrário, seus interesses devem ser alcançados de forma a ser *útil* aos outros (à sociedade) e vantajosa para si mesmo: “And thus *Virtue* and *Interest* may be found at last to agree” (“E, assim, Virtude e Interesse podem entrar em concordância”) (Shaftesbury, 2001, V. II, p. 9, grifos do autor).

relação às mais ingovernáveis paixões da natureza (Smith, 2015, p. 26, grifos meus).

Para Smith, a filosofia e a(s) ciência(s) possuem – enquanto essência e a própria razão de ser – um pressuposto estético, relacionando-se intimamente com as sensibilidades. A necessidade em colocar ordem ao caos da natureza seria a origem da própria filosofia. Em seu *Ensaio sobre a História da Astronomia*, publicado postumamente em 1795, *filosofia* é definida como a “ciência que conecta os princípios da natureza” (“science of the connecting principles of nature”), sendo os filósofos – por possuírem um sentido refinado (“delicate feeling”) pelo constante uso da razão e da imaginação – aqueles capazes de conectar esses princípios dotando-os de sentido (Smith *apud* Harrison, 1995, p. 94).

Assim, os grandes sistemas filosóficos primeiramente chamariam a atenção pelo seu apelo estético, despertando sentimentos de admiração e maravilha por sua harmonia e ordem – talvez, umas das poucas qualidades universais no que tange ao gosto e à beleza.<sup>54</sup> Estes sistemas responderiam à necessidade dos filósofos – e dos homens, em geral – em adequarem as evidências empíricas obtidas através da observação e da experiência aos anseios de tranquilidade, conforto e prazer da imaginação; ou seja, aquela necessidade de colocar ordem ao caos para, enfim, poder descansar a mente.

O prazer que sentimos em ver os fenômenos que consideramos mais inexplicáveis, todos deduzidos a partir do mesmo princípio (em geral, bem conhecido) e ligados em uma só cadeia, é muito maior do que aquele que se origina de um método desconexo, em que cada coisa dá conta de si própria sem nenhuma referência às outras (Smith, 2008, pp. 313-14).

Analisando a *Letter to the Authors of the Edinburgh Review* publicada em 1756 por Adam Smith no periódico *Edinburgh Review*, Jeffrey Lomonaco expõe, dentre outras coisas, a importância que David Hume (tanto o homem, quanto o filósofo) tivera no

---

<sup>54</sup> Em *Astronomia*, Adam Smith, através da exposição do progresso dos sistemas astronômicos (de Platão e Pitágoras, passando por Copérnico e chegando a Newton), mostra que, apesar da noção de certos juízos sobre o gosto estarem sempre permeados pela cultura e pelos costumes, há uma base *natural* para os nossos juízos de beleza: “by our very nature, we find more complete, accurate, and integral systems more beautiful” (“por nossa própria natureza, achamos mais bonitos sistemas mais completos, precisos e integrados”) (Fudge, 2009, p. 200). Ainda que os juízos sobre a beleza e o gosto, já ao final do século XVII, fossem tidos como pertencentes ao campo dos sentimentos, das emoções e dos sentidos, atentar-se para o “espírito da época” era considerado de crucial importância na formação desses juízos. Por isso, nos tratados estéticos do Setecentos, o que é belo é comumente associado à harmonia, ordem e proporção, o que, segundo John R. Harrison, demonstra uma forte influência da estética neoclássica nos padrões de gosto durante grande parte do século XVIII (Harrison, 1995, pp. 98-9).

pensamento de Smith.<sup>55</sup> Neste sentido, afirma Lomonaco, o método do autor de *Teoria dos Sentimentos Morais* teria como referência aquele adotado por Hume, que adequou o método newtoniano às especificidades de sua filosofia (Lomonaco, 2002). Assim, todo sistema filosófico, por meio da observação da experiência dos homens, poderia partir de um “único princípio geral único” e explicar uma “multiplicidade de fenômenos” (Smith, 2008, p. 73). Somente através deste modo de exposição a “bela linguagem” se sobressairia, pois é da harmonia e ordem deste método, que advém a beleza do sistema.

Esse modo de proceder, que podemos chamar de método newtoniano, é sem dúvida o mais filosófico, e, aplicado a qualquer ciência, seja a da moral ou a filosofia natural etc., é muito mais inventivo e, por isso, mais atraente (Smith, 2008, p. 313).

O que se observa aqui é a valorização de uma filosofia empírica – fruto do aparato racional e imaginativo – intimamente relacionada com este processo de ampliação da experiência e dos sentimentos, A produção de ações e de enunciados moralmente aceitáveis dentro dessa tradição filosófica empírica é favorecida por esta necessidade colocada pelo comércio de se estar em meio aos outros e, a partir destas novas relações, ser capaz de provocar um esforço da razão e da imaginação no reconhecimento da beleza e da ordem.

Atrair, encantar e acalmar – ou seja, a própria estética do belo – é, na visão de Smith, o principal apelo da filosofia. Haveria um prazer intrínseco na especulação filosófica levada a cabo segundo o método supracitado. Um deleite não apenas “intelectual”, que acalma a “mente”, mas que, por vezes, pode se tornar um “prazer muito sensual” (Smith, 2008, p. 72).<sup>56</sup> Mas de que forma a estética em Smith conecta-se com a moralidade, influenciando, dessa forma, toda sua filosofia?

---

<sup>55</sup> O *Edinburgh Review* foi um periódico pensado e fundado por membros da *Select Society*, “one of those social vehicles of improvement and enlightenment that flourished throughout Europe in the eighteenth century” (“um desses veículos sociais de progresso e esclarecimento que floresceu em toda a Europa no século XVIII”). Adam Smith não só fazia parte da *Select Society* como fora um de seus membros fundadores e um dos idealizadores do *Review*. O editor do periódico, “Alexander Wedderburn, a close friend of Smith's, positioned the *Review* as Scotland's somewhat belated contribution to the widespread European print enterprise of bringing advances in knowledge to the attention of the public” (“Alexander Wedderburn, um amigo íntimo de Smith, colocou o *Review* como uma tardia contribuição da Escócia para o amplo empreendimento europeu de impressões para levar os avanços do conhecimento à atenção do público”). O objetivo do periódico era divulgar na Escócia o estado e o progresso das áreas do conhecimento através da exposição de notas e comentários sobre os principais livros publicados no país e demais partes da Europa, incitando seus leitores “to a more eager pursuit of learning” (Lomonaco, 2002, pp. 660-61)

<sup>56</sup> Apesar dos “atrativos” dos sistemas filosóficos, Smith adverte: estes são frutos da imaginação, resultados do desejo da mente humana pela harmonia e pela ordem. Todos os sistemas filosóficos, mesmo os mais abrangentes e aceitos, não podem ser mais do que são: “an attempt to connect in the imagination the phenomena of the Heavens” (Smith *apud* Harrison, 1995, p. 97). A conexão que fazemos entre os princípios

É necessário voltar aos juízos de aprovação para responder a esta pergunta. Como já mencionado, a base dos juízos morais encontra-se no princípio ético-sentimental da simpatia: julga-se através da capacidade de se colocar no lugar do outro e, através do “espectador imparcial”, produzir uma resposta.<sup>57</sup> Só julgamos moralmente uma ação como conveniente – e, portanto, a aprovamos – quando os motivos que levaram à ação ou suas consequências (podendo os dois elementos estarem presentes) estão em harmonia com aquilo que consideramos correto. Conceder aprovação, portanto, sempre vem, necessariamente, acompanhado da simpatia. Esta acomodação mútua de medidas possui traços próprios de uma experiência estética por produzirem um prazer que consiste na percepção e apreensão da harmonia, simetria e paz entre o “eu” e o “outro” (Griswold, 1999)<sup>58</sup>. Só se pode entender a importância do princípio ético-sentimental da simpatia e do seu apelo estético quando se leva em consideração este movimento de abertura e descoberta em relação ao mundo, ao outro, às novas relações e às sensibilidades.

Adam Smith, ao aproximar sua filosofia do cotidiano e da vida comum, busca engendrar uma filosofia moral que seja compatível com o bem-estar e a felicidade dos homens, o que se constitui partir e em favor da ampliação das experiências, da sensibilidade, das relações. Para Smith, agir de forma boa e virtuosa não é algo que deva ser extenuante ao homem, mas, ao contrário, deve contribuir para sua felicidade por estar de acordo com sua natureza. A finalidade última da filosofia moral smithiana é o funcionamento harmônico da sociedade, na qual haja uma convergência entre os interesses individuais e os da totalidade. Por isso as noções de simpatia e convivência social se tornam tão importantes em seu esquema moral – na capacidade natural que o homem possui de perceber a moralidade e a virtude.

O prazer da simpatia é igualmente maior, bem como mais fácil de receber, quando seus objetos são as paixões sociais. A dimensão estética de tal simpatia é ampliada ao considerar os meios pelos quais

---

da natureza é algo que ocorre na imaginação o que faz com que a linguagem dos sistemas – ou seja, a linguagem humana – nunca se torne tão regular e atrativa quanto a linguagem da natureza (Harrison, 1995, p. 101).

<sup>57</sup> O “espectador imparcial” só é “imparcial” porque ele não *cria* a moralidade. Esta possui suas bases no naturalismo estético já citado: diferenciar uma má ação de uma boa ação é uma capacidade que todo ser humano, com pleno funcionamento de suas faculdades mentais/psicológicas, possui.

<sup>58</sup> “This pleasure is what one might call aesthetic, because it consists in the apprehension of harmony, symmetry, and peace between self and other” (Griswold, 1999, 111).

esses sentimentos [sympathetic feelings] interagem para criar um sistema social coerente (Fudge, 2009, p. 142)<sup>59</sup>

A virtude, portanto, é uma qualidade que faz o homem agir de maneira adequada (ou conveniente) tendo em vista a vida em sociedade. É somente a partir da convivência que desenvolvemos nosso sentido moral e passamos a *reconhecer* a beleza ou deformidade de nossas paixões e ações e daqueles com os quais convivemos. O princípio ético-sentimental da simpatia age, dessa forma, para que sejamos capazes de fugir do egoísmo radical, de adequar nossos afetos e ações (através do exercício constante da moderação) em prol da convivência, visando sempre o equilíbrio social.

Disto resulta que as únicas ações *verdadeiramente* boas e virtuosas são aquelas que possuem um motivo adequado e um efeito benéfico para todos.<sup>60</sup> Do contrário, ações com motivos inadequados e efeitos danosos merecem punição. No entanto, “A mera falta de beneficência não expõe à punição, pois não tende a nenhum mal definido.” (Stewart, 2015, p. xxix). O que significa dizer que determinadas ações não merecem nem gratidão nem punição.

Este aspecto da teoria moral de Adam Smith traz questões fundamentais para a argumentação aqui proposta. Ao afirmar que a verdadeira virtude ou bondade de uma ação passa, obrigatoriamente, pelo âmbito dos motivos, o filósofo está dizendo, grosso modo, que os meios são tão ou mais importantes que os fins. Em *TSM*, Smith expõe seu pensamento valendo-se de exemplos cotidianos, como a disposição das cadeiras em uma sala e o funcionamento do relógio. A comodidade que sentimos ao sentar em uma cadeira e a utilidade do bom funcionamento de um relógio – ver as horas – são, diz Smith, secundários. Sentimos mais prazer com o “ajuste exato de *meios* para obter qualquer comodidade” e nos agrada mais “a perfeição da máquina [o relógio]” de que nos valem para saber as horas (Smith, 2015, pp. 220-21, grifo meu). Ou seja, a perfeição dos arranjos desperta mais interesse e impressiona mais do que a finalidade que promovem.

Essa questão estética possui profundas implicações éticas. Para Adam Smith, o principal motivo que leva os homens à ação seria o interesse individual ou a paixão do

---

<sup>59</sup> “The pleasure of sympathy is similarly greatest, as well as easiest to enter into, when its objects are the social passions. The aesthetic dimension of such sympathy is magnified when considering the ways that sympathetic feelings interact to create a coherent social system” (Fudge, 2009, p. 142).

<sup>60</sup> O mérito de uma ação é definido pelos seus efeitos, assim como o sentimento de aprovação que dela advém. Inversamente, atitudes passíveis de desaprovação estão relacionadas à inadequação da ação ou do afeto em relação a determinado objeto. Assim como o demérito (de uma ação ou de um afeto) resulta da falta de honra.

amor próprio – um desejo de honra e bem-estar.<sup>61</sup> “O grande objeto dessa paixão consiste em alcançar uma situação tal que coloque o homem à vista de *simpatia* e da atenção gerais, conferindo-lhe um fácil domínio sobre os afetos de outros”, e a riqueza seria o principal meio para se alcançar essa posição (Stewart, 2015, p. xxviii).<sup>62</sup> No entanto, ao seguir os impulsos do amor próprio, “a natureza ensina que há uma certa ordem, propriedade e graça a ser observada” (“nature teaches that there is a certain order, propriety and grace, to be observed”) (Harrison, 1995, p. 104). Mais importante que o desejo de alcançar o bem-estar, mais importante que o poder e a riqueza, são os *meios* de que os homens se valem para tal finalidade. A busca pelo interesse pessoal não é algo que se deva dar de forma desordenada: há que se atentar sempre para a moderação, graça e propriedade das ações e afetos neste trajeto. Ou seja, a riqueza, o poder e a satisfação que deles advém, por si sós, não tornam um indivíduo passível de admiração.<sup>63</sup>

Na teoria moral de Adam Smith, a simpatia é o próprio mecanismo segundo o qual a balança afetiva e social encontra sua harmonia. Através dela, imaginamos que os ricos e poderosos possuem mais e melhores *meios* de alcançarem a felicidade, mas a felicidade não é algo inerente à riqueza. Como o propósito de todos é a busca pela felicidade e pelo bem-estar – enquanto uma *condição da natureza humana* –, tem-se disso que, em um sistema ordenado e harmonioso, essa busca deve trazer benefícios para toda a sociedade, mesmo quando guiada pelo interesse próprio.

A beleza da ordem e da harmonia – próprias da experiência estética – devem sempre estar presentes no funcionamento da máquina social. Aqui, a virtude é o

---

<sup>61</sup> No entanto, a noção de “amor próprio” para o filósofo diferenciava-se daquela expressa, por exemplo, por Bernard Mandeville. Enquanto para este, a conduta social dos homens se basearia apenas no amor ou estima que se sente por si mesmo, em Smith o “amor próprio”, regido pelo princípio da simpatia, combinaria egoísmo e generosidade, negando a teoria do egoísmo radical da natureza humana (Pocock, 2002; Smith, 2015). Aqui estabelece-se uma diferença fundamental: enquanto para Mandeville, prevalece nos homens o amor *de si* mesmo, para Adam Smith estes seriam movidos pelo amor *por si* mesmos (Pocock, 2002).

<sup>62</sup> Ainda que este raciocínio possa parecer friamente econômico, vale a pena lembrar que a paixão oposta ao desejo de honra e bem-estar é o medo da humilhação, da vexação e da opressão que um indivíduo em condição de pobreza se encontra: “O homem pobre [...] envergonha-se de sua pobreza. Sente que ou essa situação o coloca fora de vista das pessoas, ou que, se o percebem, têm quase nenhuma solidariedade para com a miséria e aflição de que é vítima.” (Smith, 2015, p. 60)

<sup>63</sup> Nas ações, nos sentimentos e nas artes, o sentimento de admiração dos homens vem mais facilmente para com o grandioso: “Tudo que é criado com grandeza parece ser importante. Os ditos e as máximas dos grandes deleitam-nos profundamente.” (Smith, 2008, p. 292). O mesmo ocorre com a verdadeira virtude: “A grande e eminente virtude da magnanimidade sem dúvida exige muito mais do que as gradações de autodomínio de que é capaz o mais fraco dos mortais.” (Smith, 2015, p. 26). O grandioso para Smith em muito se assemelha ao sublime de Edmund Burke: ele não traz conforto ou esperança. O grandioso assusta, provoca terror e respeito. Por isso, ações e objetos grandiosos/sublimes tendem a despertar mais facilmente nossa admiração. Mas, para Smith, o elemento da surpresa, do desconhecido e do terror não são obrigatórios na estética do sublime, diferentemente de Burke (Cf. Burke, 2013. Especialmente a Seção VII da Parte I).

“polimento” que facilita o movimento desta máquina, despertando felicidade e prazer. O pensamento de Smith aponta para a seguinte conclusão: os homens necessitam e prezam pela vida em sociedade devido à sua composição *naturalmente* sociável e boa – importante lembrar que bondade e beleza são pares éticos-estéticos. Uma sociedade regida pela virtude, trará sempre para os seus integrantes efeitos positivos e harmoniosos; o vício, ao contrário, corrompe a máquina social, impedindo que seus meios de operar tragam efeitos positivos. Daí tem-se a falácia das instituições e o caos social.

O que o filósofo busca mostrar é que os efeitos do interesse próprio podem ser benéficos se não tivermos em conta única e exclusivamente a própria felicidade. O que Smith defende em suas obras é uma reforma das instituições sociais regida pelos princípios inerentes da natureza humana, para que a máquina social possa funcionar de forma harmoniosa, para que a ordem se sobreponha ao caos.

Ele buscou, então, uma reconfiguração do espaço ético-moral a partir da experiência e, aqui, a estética seria o instrumento conformador da atualização das disposições e comportamentos morais. Para que toda sociedade – especialmente esta em movimento de expansão da experiência – gozasse do progresso individual haveria que se fundamentar o senso de justiça e os sentimentos morais no princípio da simpatia.<sup>64</sup> Como se observa, o pensamento de Adam Smith baseia-se, essencialmente, em preceitos de cunho estético, pensados para e a partir da expansão da experiência e das sensibilidades ocasionada pelo desenvolvimento comercial. Seja em seus apontamentos sobre a arte da retórica, sobre a convivência social ou, ainda, quando trata de economia política (como veremos), o que se revela como ponto comum é o desejo do filósofo em (re)organizar o espaço ético-moral em um contexto de profundas transformações. E ele o faz, fundamentalmente, através da estética.

---

<sup>64</sup> Segundo o esquema moralista de Smith, as qualidades dos homens que mais são úteis aos demais são a “humanidade, justiça, generosidade e espírito público”. A humanidade e a justiça dependem diretamente da conformidade dos nossos sentimentos com os sentimentos alheios (uma correspondência sentimental entre o espectador e o agente). A generosidade e o senso de espírito público se fundam no mesmo princípio da justiça, mas não da humanidade. Segundo Smith, a humanidade é uma virtude própria da mulher, enquanto a generosidade pertence ao homem (Smith, 2015, pp. 230-31).

### Capítulo 3 – O tráfico da vida moderna: comércio, opiniões e sentimentos

Para Adam Smith, a esfera econômica é, da mesma forma que outras esferas da vida, movida por emoções “calorosas e discursivas.” São as paixões e os afetos que, primeira e primordialmente, fazem a mediação do homem com a sociedade (Rothschild, 2003, p. 37). Aqueles que se aventuram nas atividades comerciais são movidos por sonhos que vão além do luxo e do lucro. A ambição aqui perpassa uma dimensão vital dos homens: seu desejo por novas experiências.

O filósofo moralista Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury, ao escrever na primeira década do século XVIII sobre as paixões humanas, as dividiu em três categorias: os “afetos *naturais*”, como a “benevolência e a generosidade”, os quais servem tanto ao bem público como ao privado; as “auto afeições”, que não levam necessariamente ao bem público e visam o bem privado; e os “afetos *não naturais*”, aquelas paixões destruidoras, que não levam ao bem privado e tampouco ao bem comum (Hirschman, 2000, p. 62, grifos meus). As atividades econômicas, na concepção do conde, podem tanto enquadrar-se no primeiro caso como no último, sendo decisivo aqui a *moderação*: se o “ganhar dinheiro” for empreendido de forma moderada, será útil para a sociedade e para o indivíduo que dessa atividade se ocupa; porém, entregando-se à atividade com demasiada paixão (*passion*), ela será destruidora.

[...] a Afeição em relação ao privado ou ao interesse próprio, por mais *egoísta* que seja, pode ser estimada se, na realidade, não apenas for coerente com o Bem público, mas, em certa medida, com ele contribuir [...] isto está tão longe de ser danoso ou culpável em qualquer sentido, que deve ser reconhecido absolutamente necessário para constituir uma Criatura *Boa* (Shaftesbury, 2001, V. II, p. 13, grifos do autor).<sup>65</sup>

O século XVIII é um momento em que as paixões passam por um processo de “reabilitação”, sendo elas o foco da análise desses autores, principalmente a partir dos problemas em relação à moralidade apresentados pelo comércio. David Hume também associa as atividades comerciais aos afetos quando afirma que a “avareza ou o desejo de ganho é uma paixão universal que age em todos os tempos e lugares e sobre todas as

---

<sup>65</sup> “[...] if the Affection towards private or Self-good, however *selfish* it may be esteem’d, is in reality not only consistent with publick Good, but in some measure contributing to it [...] ‘tis so far from being ill, or blameable in any sense, that it must be aknowledg’d absolutely necessary to constitute a Creature *Good*.” (Shaftesbury, 2001, V. II, p. 13, grifos do autor).

peças”, mas também chama atenção para o perigo dos excessos (Hume, 2004, p. 225). Prezar por uma atitude moderada deveria ser o trabalho constante daqueles que desejassem desenvolver uma disposição moral e virtuosa que

leva à ação e ao trabalho, nos torna sensíveis às paixões sociais, fortalece o coração contra os assaltos da fortuna, reduz os afetos a uma justa moderação, faz de nossos pensamentos um entretenimento para nós próprios e nos induz mais aos prazeres da sociedade e da conversação do que àqueles dos sentidos (Hume, 2004, p. 294).

Hume ainda afirma que “Os Materiais desse Comércio deve[ria]m ser fornecidos principalmente pela Conversação e pela Vida cotidiana” (Hume, 2004, p. 748). Ao utilizar “comércio” em sua acepção não econômica, o filósofo dá mostras de como o século XVIII representa um momento de inúmeras transformações sociais, políticas, econômicas e semânticas, que ainda conviviam lado a lado com concepções e ideias prévias. Nesta passagem, “comércio” é empregado no sentido de troca de ideias, da mesma forma que Shaftesbury utilizara no início do século: “conversação animada e repetida, assim como outras formas de intercâmbio social polido e de relacionamento entre as pessoas.” (Hirschman, 2000, p. 59).<sup>66</sup>

A associação entre comércio e discurso é bastante comum no Setecentos, lembrando que o vocábulo *comércio*/*commerce* podia tanto significar “troca de bens” como “difusão”, “propagação” e “comunicação” (Walraevens, 2010, p. 16). Ou seja, seu significado ia muito além das relações estritamente comerciais. Inserido neste contexto semântico abrangente, Adam Smith parte do pressuposto de que o homem possui uma disposição natural para a troca, concebendo-o enquanto um “commercial animal”. A troca de ideias, sentimentos, opiniões e bens seria, portanto, o centro da sua argumentação: “Ele troca palavras e idéias nas *LRBL* [Lectures on Rhetoric and Belles Lettres] e nas *Considerações sobre a primeira formação de línguas*, afetos e sentimentos morais na *TMS* [Theory of Moral Sentiments] e bens na *WN* [Wealth of Nations]” (Walraevens, 2010, p. 16).<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Como já apontado anteriormente, Shaftesbury se vale do ideal renascentista de *conversação polida* ao tratar deste comércio de ideias, sentimentos e bens que se faz (ou se deveria fazer) de forma refinada em prol da sociabilidade.

<sup>67</sup> “He exchanges words and ideas in the *LRBL* [Lectures on Rhetoric and Belles Lettres] and the *Considerations concerning the first formation of languages*, feelings and moral sentiments in the *TMS* [Theory of Moral Sentiments], and goods in the *WN* [Wealth of Nations].” (Walraevens, 2010, p. 16)

Em *Riqueza das Nações* e nas *Conferências sobre Retórica e Belas-Letras*, o comércio é apresentado como o elemento que possibilitou o refinamento das relações entre os homens, de seus costumes, modos de falar e de se portar.<sup>68</sup>

É a introdução do comércio, ou ao menos a opulência que dele resulta, o fator que propicia o refinamento da prosa. [...] A prosa é o estilo em que todos os acordos das negociações comuns da vida e do comércio são realizados. [...] As transações comuns da vida, como a deliberação e a troca de ideias sobre o que hão de fazer, são em si mesmas demasiado áridas e desagradáveis para eles sem ornamentos da língua e a elegância de expressão. (Smith, 2008, pp. 299-300)<sup>69</sup>

Neste contexto, o mundo econômico é interpretado como um local onde “a vida do cálculo frio e racional entrelaçava-se com a vida do sentimento e da imaginação.” (Rothschild, 2003, p. 11). O balanço desse comércio não é apenas econômico, mas é, também, profundamente sentimental e discursivo. O “market place” é considerado por Adam Smith como um local de debate e oratória, onde não apenas se discutem preços, mas promessas (de compra e venda) e necessidades; onde “indivíduos independentes que raciocinam e discutem, permutam e trocam” (Rothschild, 2003, p. 18).

Mas como se dá este debate? Qual o papel do discurso no esquema moral e na filosofia econômica de Adam Smith? Na “12ª Conferência” das *CRBL*, Smith divide a exposição discursiva em três tipos: a narrativa, a didática e a retórica. A primeira visa apenas “relatar um fato” e as duas últimas buscam “provar uma proposição.” (Smith, 2008, p. 179). No entanto, enquanto a exposição didática apresenta todos os argumentos referentes à determinada questão com a finalidade de informar e instruir, a retórica visa sempre *persuadir* e, para tanto, exagera ou diminui determinados aspectos em seu discurso, podendo ocultar e enganar: “Na retórica, a persuasão é a finalidade principal, e a transmissão do saber só é considerada na medida em que seja útil à persuasão, e nada além disso.” (Smith, 2008, p. 180).

---

<sup>68</sup> A partir de agora, refiro-me à *Riqueza das Nações* como *RN*, às *Conferências sobre Retórica e Belas-Letras* como *CRBL* e a *Teoria dos Sentimentos Morais* como *TSM*.

<sup>69</sup> A ideia de que o comércio refinava os costumes e as maneiras é rebatido por muitos filósofos conservadores setecentistas. Edmund Burke, nas *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790), expõe seu espírito conservador através de um enérgico discurso contra a irrupção revolucionária e a favor da tradição, da hierarquia, do preconceito e da propriedade como fomentadora da desigualdade essencial da vida em sociedade. Ainda que acredite na capacidade de uma estética que trabalhe a favor da educação ético-moral e sentimental do homem, “Ele insiste em que o comércio pode florescer somente sob a proteção das maneiras, e que as maneiras requerem a preeminência da religião e da nobreza, protetores naturais da sociedade.” (Pocock, 2013, p.252).

Nas *Considerações referentes à primeira formação das línguas* (1761), Adam Smith defende a ideia de que a invenção da linguagem partiu da necessidade do homem em verbalizar seus desejos e persuadir os demais.<sup>70</sup> O homem não apenas quer satisfazer seus desejos, ele precisa que seus desejos sejam *reconhecidos* por outros, ele precisa que suas ideias e opiniões sejam capazes de *persuadir* para, enfim, serem *aprovadas* pelos seus. Tomado neste sentido amplo, entende-se que “o início do comércio não pode ser separado da invenção da linguagem” (“the beginning of commerce cannot be separated from the invention of language”) (Walraevens, 2010, p. 15).

Tendo em conta suas considerações sobre os diferentes tipos de discurso, pode-se afirmar que, para Smith, a “linguagem do comércio” é essencialmente retórica, pois desde a invenção da fala os homens praticam a oratória para persuadir o outro sobre o que se deseja e obter o sentido de aprovação, sendo este processo a própria base das relações comerciais no seu entendimento. Observa-se que a própria invenção da linguagem possui como base o princípio ético-sentimental da simpatia: a relação entre persuadir e aprovar faz parte do processo de relações em que a simpatia se faz presente, aquela acomodação mútua de medidas que origina o equilíbrio social.<sup>71</sup>

Aqui surge uma questão ética fundamental. Sendo a linguagem do comércio essencialmente retórica, ela pode, portanto, conter elementos discursivos que visam ocultar e enganar a fim de persuadir. A retórica, como expõe Smith, é uma ciência da persuasão, um instrumento essencial utilizado por aqueles que exercem o domínio (Smith, 2008). Ou seja, retórica e poder se complementam e se reforçam mutuamente. “Como consequência, as relações de troca se tornam relações de poder e dominação” (“As a consequence, exchange relationships become power and domination relationships.”) (Walraevens, 2010, p. 17). Neste sentido, onde fica a moralidade das relações de troca? Em prol da dominação e da persuasão, seria o sistema de economia política de Adam

---

<sup>70</sup> “Dois selvagens que nunca aprenderam a falar, criados longe das sociedades dos homens, *naturalmente* começariam a formar a língua pela qual procurariam tornar inteligíveis suas necessidades mútuas, emitindo determinados sons sempre que quisessem denotar determinados objetos.” (Smith, 2008, pp. 403-4, grifo meu).

<sup>71</sup> O movimento em direção à imaginação e aos sentimentos é constante nas considerações sobre retórica de Smith, pois o estilo de um autor é, segundo o filósofo, reflexo de seu caráter. A beleza da linguagem reside no fato do orador conseguir comunicar-se “por simpatia”. Um orador que consiga tocar seu ouvinte através da exposição de um objeto mostra o quão verdadeiro seu discurso é, o quão alinhado com sua personalidade e caráter sua fala é. “Quando o sentimento do falante é expresso de modo nítido, claro, simples e arguto, e a paixão ou afeto de que é possuído e busca comunicar, *por simpatia*, a seu ouvinte são simples e engenhosamente alcançados, só neste caso a expressão tem toda força e beleza que a língua lhe pode dar.” (Smith, 2008, p. 120, grifos do autor).

Smith um sistema amoral? Para responder a essa pergunta, é necessário levar em conta sua teoria sobre a natureza humana.

Em *TSM*, o filósofo define o homem como um ser sociável que deseja ser admirado e amado; ou seja, o que move o homem é um desejo de bem-estar e honra: a paixão do amor próprio. Prezar pela amizade, pelo desejo de ser agradável para, conseqüentemente, ser objeto de aprovação social e simpatia, são disposições naturais do homem. Mais importante ainda: diferentemente da filosofia moral mandevilliana, na qual o homem busca a aprovação social não importando os meios de que se vale para conseguí-la, para Adam Smith, o homem almeja uma *justa* aprovação. Sua consciência, o “espectador imparcial”, não o permite que ele sinta uma *real* satisfação com uma aprovação alcançada por meios imorais ou amorais. Através da simpatia, o homem é capaz de se colocar no lugar do outro (que ele ajudou ou prejudicou, enalteceu ou submeteu) e julgar a si mesmo como o(s) outro(s) o julga(riam).<sup>72</sup>

A paixão do amor próprio, em consonância com o princípio ético-sentimental da simpatia, não permite que o homem abrace seu egoísmo e se valha de subterfúgios para alcançar seus objetivos. Aqui, “os sentimentos são o objetivo da luta econômica e são também a base da troca como atividade econômica”, pois nosso caráter e nossas ações são julgados não apenas segundo nossos sentimentos e juízos, mas dependem também dos sentimentos e juízos daqueles com os quais convivemos (Rothschild, 2003, p. 18). É da natureza humana buscar acordos a partir de argumentos, opiniões e sentimentos, pois é desta harmonia que advém o prazer da sociabilidade, da troca, da conversação. A aprovação social resulta na reputação e no mérito do indivíduo para a sociedade e é a junção dessas duas qualidades que fazem da honestidade e da integridade virtudes fundamentais de sociedades comerciais. Nenhum agente comercial quer colocar em cheque seu caráter e sua reputação ao agir *apenas* segundo os seus interesses, sem levar em consideração a prudência, a justiça e a moderação no convívio social.

A franqueza e a sinceridade conquistam a confiança. Confiamos no homem que parece disposto a confiar em nós. Julgamos ver claramente a estrada pela qual ele pretende nos conduzir, e abandonamo-nos com prazer à sua orientação e direção. [...] o grande prazer do convívio e da sociedade surge de certa correspondência entre sentimentos e opiniões, de certa harmonia entre espíritos, que, a exemplo de inúmeros

---

<sup>72</sup> Cf. Smith, 2015, especialmente a Segunda Parte: *Do mérito e do demérito ou Dos objetos de recompensa e de castigo*.

instrumentos musicais, coincidem e mantêm o mesmo ritmo (Smith, 2015, p. 422)

David Hume, assim como Adam Smith, concebia as relações individuais, sociais e comerciais como um encadeamento coletivo: o progresso individual depende diretamente do progresso de toda a sociedade. “As riquezas dos diversos membros de uma comunidade contribuem para aumentar as minhas riquezas” (Hume, 2004, p. 495). Ao longo do Setecentos, por exemplo, a “avareza” e a “ambição” – antes consideradas paixões mesquinhas ou até mesmo vícios – passam a ser interpretadas através de um sentido positivo, dado que é a partir delas que o progresso das partes e do todo ocorre. Segundo David Hume,

A grandeza de um estado e a felicidade de seus súditos, por mais independentes que sejam em alguns aspectos, costumam ser indissociáveis do comércio; e, na medida em que os homens privados têm maior segurança, no controle de seu comércio e de suas riquezas, o povo se torna mais poderoso em proporção à opulência e ao comércio extenso desses homens. (Hume, 2004, p. 402).

Já para Adam Smith, ainda que, por vezes, as motivações que levam os homens a buscarem os benefícios da riqueza e do luxo não sejam as mais virtuosas, não se pode excluir o fato de que foi a paixão da ambição e o desejo de honra e bem-estar

[...] que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados e a inventar e a aperfeiçoar todas as ciências e artes, que enobrecem e embelezam a vida humana; que mudaram toda face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies (*plains*) agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra (Smith, 2015, p. 225).<sup>73</sup>

Não se trata, portanto, de pensar o progresso pessoal somente no âmbito do individualismo econômico, pois o interesse pessoal está intimamente ligado à noção de bem comum. “A vida econômica é, ao mesmo tempo, uma questão de sentimento.” (Rothschild, 2003, p. 19). Perpassa o pensamento desses autores a convicção de que o progresso individual só era possível mediante a grandeza e a felicidade de todos. Havia a consciência de que a igualdade de oportunidades e o conforto de todos os cidadãos era fundamental, haja vista que uma “desproporção muito grande entre os cidadãos

---

<sup>73</sup> No entanto, vale notar que a “ambição” e o “interesse próprio” ainda eram vistos por muitos como impulsos negativos: a “concepção de ganhar dinheiro como um fim em si mesmo [...] repugnava à sensibilidade moral de épocas inteiras.” (Weber, 2004, p. 64).

enfraquece qualquer estado.” (Hume, 2004, p. 413). Todas as pessoas, de todas as camadas sociais, deveriam ter condições de ver suas necessidades satisfeitas:

Ninguém pode duvidar de que semelhante igualdade é adequada à natureza humana, e que ela acrescenta muito mais à felicidade dos pobres do que subtrai da dos ricos. Ela também aumenta o poder do estado, fazendo com que qualquer imposto ou taxa extraordinários sejam pagos de bom grado. Quando as riquezas são detidas por poucos, estes precisam contribuir de forma mais intensa para a satisfação das necessidades públicas. Mas, quando a riqueza se distribui entre a multidão, a carga fica mais leve sobre todos os ombros. (Hume, 2004, pp. 413-4).

Sobre isto, diz Adam Smith:

Nenhuma sociedade pode ser próspera e feliz quando a maior parte de seus membros é pobre e miserável. É apenas uma questão de equidade admitir que aqueles que alimentam, vestem e abrigam todo o conjunto do povo tenham uma cota tal do produto de seu próprio trabalho de modo a estarem eles próprios razoavelmente alimentados, vestidos e abrigados. (Smith *apud* Rothschild, 2003, p. 73).

É neste sentido que a liberdade individual se faz importante. Se todo indivíduo possui como principal mola de ação o desejo de honra, proeminência e bem-estar (ou seja, o interesse individual guiado pela paixão do amor próprio), todo indivíduo deve ser livre para a busca de tal desejo – claro, tendo-se sempre em conta o princípio ético-sentimental da simpatia. No entanto, a busca do próprio interesse através da liberdade individual não é um processo que se deve dar de forma desordenada, mas requer “tanto boas instituições como boas normas, por meio das quais os indivíduos perseguem os seus interesses dentro das regras de um jogo bem definido, e não buscando influenciar as instituições e as regras.” (Rothschild, 2003, p. 145). As instituições devem funcionar de forma a garantir que “todo homem persiga seu próprio interesse à sua própria maneira, sobre o plano liberal da igualdade, liberdade e justiça.” (Smith *apud* Rothschild, 2003, p. 48).

A concepção de liberdade possui papel central nas obras de Smith. “É um tipo de sentimento: nas palavras da *Teoria dos sentimentos morais*, o ‘respirar o ar livre da liberdade e da independência’”. A liberdade de comércio possui como fundamento fatores para além da “frieza do cálculo econômico” (Rothschild, 2003, p. 82). Sua falta é uma forma de “opressão política” e é fonte de vergonha para aqueles que são constrangidos pelas leis de regulamentação, como os pequenos proprietários, camponeses, negociantes locais e, até mesmo, os “colonizados”. As leis “de privilégio”, como a de sucessão de terras e as que regulamentavam as corporações de ofício, eram consideradas por Adam Smith como “injustas” e “impolíticas”, pois se posicionavam contrariamente “àquela

Justiça e igualdade de tratamento que o soberano deve[ria] dispensar a todas as suas distintas classes de súditos” (Smith *apud* Skinner, 1978, p. 57). O filósofo ainda descreve as “leis elisabetanas” – que regiam, dentre outras coisas, sobre a “exportação de cordeiros, ovelhas, ou carneiros” e eram passíveis de punição “com mutilação ou morte” – como “leis escritas em sangue” (Smith *apud* Rothschild, 2003, p. 52). Quanto à política econômica colonial, diz Smith que a “Grã-Bretanha não conhece outra coisa senão prejuízos do domínio que exerce sobre suas colônias.” (Smith *apud* Fonseca, 1978, p. 42).

Esse tipo de opressão era, na maioria das vezes, pessoal e íntimo e, por isto, era vista como um impulso mesquinho e antiético. O abuso de poder político de legisladores, que legislam para os ricos, e dos coletores de impostos, que humilham e expõem o pequeno produtor/proprietário à *vexação*, é o cerne de sua crítica.

A vexação é, com efeito, uma forma particular e pessoal do abuso de poder característico do reforço das regras comerciais e fiscais. [...] as circunstâncias particulares da vexação surgem por causa da inter-relação da vida política com a econômica, dos domínios do governo com os do comércio (Rothschild, 2003, p. 44)

Neste momento da modernidade comercial, pensar em economia é pensar em economia política, dado que a troca ia muito além das mercadorias em si: nesta equação também estavam presentes as mais diversas relações entre os homens (sejam elas privadas ou sociais). “As esferas pessoal e comercial, econômica e política, racional (ou calculável) e emocional (ou intuitivas) apresentam-se aqui intimamente interligadas.” (Rothschild, 2003, pp. 37-9). “Para ele [Smith], a liberdade consistia em não sofrer-se a interferência de outros”, o que podia assumir diversas facetas e dizer respeito às múltiplas esferas do cotidiano (Rothschild, 2003, p. 82-3).<sup>74</sup>

No entanto, tendo em vista sua concepção sobre o papel da filosofia (sua “disposição iluminista” – pensar, discutir, questionar e emancipar) pode-se afirmar que liberdade para Smith se inseria no âmbito da vida comum, colocando o homem, suas experiências, aspirações, desejos e sentimentos em primeiro plano. Sua concepção sobre

---

<sup>74</sup> “Alguns filósofos dotados de visão otimista a respeito da natureza humana e da crença na possibilidade de harmonização dos interesses humanos, tais como Locke ou Adam Smith e, sob certos aspectos, Mill, acreditavam que o progresso e a harmonia social podiam existir lado a lado com a manutenção de ampla área privada além de cujos limites nem o Estado nem qualquer outra autoridade deveriam ter permissão de passar.” (Berlin, 1981, p. 139).

liberdade nada mais é que a convicção de que todo indivíduo é capaz de julgar sua realidade melhor que qualquer autoridade.<sup>75</sup>

Sem dúvida, todo homem é por natureza primeiro e principalmente recomendado a seus próprios cuidados, e como é mais adequado para cuidar de si mesmo do que qualquer outra pessoa, é adequado e correto que faça assim (Smith, 2015, pp. 102-3).

O conceito de liberdade em Smith associa-se diretamente com a “revolução nas disposições individuais” que caracterizou grande parte do século XVIII europeu, e, ambos, não podem ser entendidos sem se levar em consideração os afetos e os sentimentos dos homens em meio a uma sociedade que assistia ao progresso cada vez maior das atividades comerciais. A disposição filosófica liberal, juntamente com o desenvolvimento comercial, promovera mudanças profundas nos hábitos, nas ideias e nas relações. Havia o desejo e a promessa de se trocar de posição – sair da servidão, deixar de subjugar-se religiosa, social, intelectual e politicamente –; havia o desejo e a promessa de enriquecer.

A retórica do livre comércio passa a ser associada a um mundo sem barreiras. Um mundo, indubitavelmente, em constantes transformações. Porém, um mundo de livre troca de ideias, de opiniões, de sentimentos e de bens, onde há o diálogo e a persuasão, mas não a imposição.

A grande promessa da sociedade comercial e liberal [...] é a de que as mentes dos indivíduos serão menos assustadas e as suas vidas menos assustadoras. [...] A prosperidade do comércio e da opulência é por sua vez uma fonte de confiança, levando as pessoas a temer menos cair na miséria ao menor acidente, a acreditar que findarão seus dias em conforto (Rothschild, 2003, p. 24).

O desenvolvimento de uma sociedade comercial e liberal trazia uma segurança social e econômica necessariamente emparelhada pela liberdade: liberdade para pensar sobre si e sobre os outros, liberdade em relação ao medo de privações e misérias, liberdade para pensar a própria educação (Rothschild, 2003). A necessidade de reformas econômicas andava lado a lado com a necessidade de reformas políticas; as teorias filosóficas, econômicas e políticas estavam em consonância com o que os comerciantes e mercadores experienciavam. Esta preocupação em relação à liberdade e à autonomia do homem dentro de sua própria realidade é algo que nasce neste contexto e se intensifica a

---

<sup>75</sup> “No final dos anos 1790, a liberdade da não-interferência transformara-se em algo muito menor, ao menos para a economia política. Era pouco mais então do que a liberdade de não se sofrer a interferência em uma faceta da vida (a econômica) e por uma força (o governo nacional).” (Rothschild, 2003, p. 83).

partir de certos desdobramentos morais (positivos e negativos) característicos do mundo comercial.

Neste sentido, a economia política de Adam Smith concebe um sistema comercial, social e político que reúna os interesses dos comerciantes, de estadistas e da sociedade. Trata-se de uma reforma que, tendo como ponto inicial uma reorganização sentimental empreendida pela estética, busca educar as maneiras dos homens prezando por suas experiências cotidianas. Em *TSM*, o escocês critica o pessimismo da teoria sobre a natureza humana de Thomas Hobbes ao afirmar que nenhuma sociedade pode sobreviver se seus membros tendem a se atacar e violentar constantemente. Em contrapartida, Smith utiliza a metáfora do espelho – que se insere no princípio ético-sentimental da simpatia – para definir um mecanismo em que a sociedade e seus membros estão aptos a enxergar seus atos e condutas e as dos demais e, assim, atingirem uma auto-regulação da sociedade através da moderação das paixões e afetos de seus membros.<sup>76</sup>

Quando alguém se vê sob a luz em que sabe que os outros o veem, compreende que não é, para esses, mais do que um indivíduo na multidão, em nenhum aspecto melhor do qualquer outro. Se agisse de modo que o espectador imparcial pudesse compartilhar os princípios da sua conduta, o que é, entre todas as coisas, a que mais deseja ver realizada, deveria nessa e em todas as outras ocasiões, tornar humilde a arrogância de seu amor de si, *reduzindo-o a algo que os outros possam aceitar*. [...] Assim, sempre que se colocarem na sua situação, prontamente a ele acederão. Na corrida pela riqueza, honras e privilégios, poderá correr o mais que puder, tensionando cada nervo e cada músculo, para superar todos os seus competidores. Mas se empurra ou derruba qualquer um destes, a tolerância dos espectadores caba de todo. É uma violação à equidade, que não podem aceitar (Smith, 2015, pp. 103-4, grifos meus).

Pode-se perceber que a principal crítica de Smith é a busca de interesses individuais por aqueles que deveriam estar zelando pelo bem público: estadistas e grandes comerciantes buscando o próprio interesse por meio de suas influências políticas. Mas sendo o interesse próprio um princípio fortemente defendido por Smith, vê-se que o foco do filósofo era a reforma do governo e das instituições para que pudessem se adequar às “boas regras do jogo”, qual seja: que o progresso individual fosse consonante com o progresso de todos e prezasse pela liberdade das disposições individuais (Rothschild, 2003, p. 146). O ataque de Smith às instituições políticas não vem no sentido de excluí-las totalmente da esfera econômica, mas de reformá-las afim de atenderem aos anseios

---

<sup>76</sup> Cf. Smith, 2015, especialmente II Parte, Seção II, Capítulo III: *Da utilidade dessa constituição da natureza*.

desta sociedade comercial, prezando pela liberdade das disposições individuais e a igualdade de oportunidades (equidade).

Também David Hume, nos ensaios *Do comércio e Da desconfiança do comércio*, saíra em defesa das liberdades individuais, da busca pelo desejo de honra e bem-estar e do livre comércio entre as nações. Ao comparar o estado antigo com o estado moderno, Hume argumenta que este último, ao reconhecer as vantagens da paz para o desenvolvimento comercial, deveria zelar pelo pleno desenvolvimento de suas atividades domésticas e externas através do livre comércio.<sup>77</sup> Segundo o filósofo, à importação de determinado produto estrangeiro, seguir-se-ia a importação da própria atividade, e, conseqüentemente, de novas técnicas de manufatura:

[...] os homens se familiarizam com os prazeres do *luxo* e com os *lucros* do comércio; e a sua *sensibilidade* e *diligência*, uma vez despertadas, os levam a novos aprimoramentos, em todos os ramos do comércio, tanto o doméstico quanto o exterior. E talvez essa seja a principal vantagem que resulta do comércio com estrangeiros. Ele afasta a indolência dos homens. (Hume, 2004, p. 412).

Assim como em Smith, Hume defendia que as instituições de uma nação deveriam confiar nos princípios de livre ação – inerentes à condição humana –, os quais “não apenas conduzem a humanidade para a felicidade, mas lançam os fundamentos de um aprimoramento progressivo de sua condição e caráter.” (Stewart, 2015, p. lxiii). O luxo e o lucro advindos do comércio teriam conseqüências sobre diversos aspectos da vida dos homens ao aflorarem suas sensibilidades, trazendo a promessa do conhecimento e do refinamento, da educação das maneiras e aprimoramento do caráter através da estética. Apesar de seu cunho individualizante, o comércio substituíra a guerra no trato entre as nações, tornando as relações humanas muito mais pacíficas e, por isso, eficientes.

As profundas mudanças ocasionadas pela intensificação das atividades comerciais foram tornando a Grã-Bretanha – especialmente a Inglaterra –, uma nação eminentemente moderna. Apesar disso, os debates políticos eram travados, ainda, com as armas do Humanismo Cívico. Para muitos filósofos e teóricos políticos, *virtude* e *interesse*

---

<sup>77</sup> No famoso ensaio *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*, Benjamin Constant afirma que as principais marcas da civilização e da civilidade modernas são o comércio e a paz: “A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. O comércio não é mais que uma homenagem prestada à força do possuidor pelo aspirante à posse. É uma tentativa de obter por acordo aquilo que não se deseja mais conquistar pela violência.” (Constant, 1985, p. 2).

opunham-se completamente. Era inconcebível que a busca pelo interesse privado pudesse resultar, mesmo que em menor medida, no bem comum: uma ação guiada por motivos pessoais e privados nunca poderia conter o sentimento de bem comum e, portanto, não configurava uma ação virtuosa. “Se creía que el hombre que vivía en la expectativa de una recompensa por sus acciones cívicas era una criatura de pasión y no de virtud, y que por definición carecía de la cualidade necesaria para resistir a una ulterior degeneración.” (Pocock, 2002, p. 583).

A forma de se evitar a corrupção e a degeneração dos costumes assentava-se nos “princípios do equilíbrio republicano”, a saber: “equilíbrio na constituição, virtude e independência do indivíduo”. Ou seja, *virtude*, para muitos, ainda continuava sendo estritamente política: os cidadãos partícipes da política deveriam gozar de autonomia pessoal, a qual era concedida pela propriedade real (imóvel) (Pocock, 2013, pp. 134-5). No entanto, ao longo do século XVIII foi ficando claro que separar as diferentes esferas da vida econômica não era tão fácil: a economia agrária dependia do comércio, e este dependia do crédito (Pocock, 2002). De fato, a partir da segunda metade do Setecentos, segundo Pocock, os interesses aristocráticos e comerciais/burgueses já possuíam bastantes pontos em comum. A noção de que a prosperidade comercial era positiva para o poder do estado (e do império) e assegurava a estabilidade política era quase unânime (Pocock, 2013).

Apesar disso, certas consequências do desenvolvimento comercial eram alvos de sérias críticas. Em David Hume, assim como em Adam Smith e outros, as opiniões em relação ao crédito público são bastante pessimistas. Hume chega a afirmar, em *Do crédito público*, que “ou a nação terá que abolir o crédito público, ou o crédito público destruirá a nação.” (Hume, 2004, p. 536). Isto porque, para o escocês, o crédito público teria como consequência o desenvolvimento de “um estado não-natural da sociedade” que, pela sua artificialidade, estaria fadado ao fracasso – ocasionado pela alta dos impostos e a incapacidade de se criar outros e pela hipoteca dos fundos nacionais. A “sociedade natural”, cuja principal base seria a “magistratura” formada pelos ideais de “nobreza, elevação [aristocracia] e família”, estaria ameaçada (no alarmante futuro que Hume acreditava poder se concretizar) pelos especuladores, os quais concentrariam a maior parte da renda pelo fato de não dependerem dos “efeitos imediatos de seu trabalho”, mas apenas do “fruto de todos os impostos e taxas.” (Hume, 2004, pp. 531-32).

O medo de Hume é a imagem perfeita da complexidade do pensamento político-econômico da época: a história dessa modernidade comercial (que pode, aqui, também ser definida como o início da história do liberalismo) começa a se desenvolver quando certos ideais do Humanismo Cívico ainda não haviam sido superados. Questões pautadas na lei e no direito conviviam com a noção de que a virtude – em sua acepção clássica e, portanto, política – ainda orientava a personalidade.<sup>78</sup>

Adam Ferguson, amigo pessoal de David Hume e Adam Smith, no *Ensaio sobre a história da Sociedade Civil* aponta para um dos perigos que o desenvolvimento comercial poderia acarretar.<sup>79</sup> Se, devido ao refinamento das maneiras, uma determinada sociedade passasse a valorizar mais os bens materiais e privados, corria-se o risco dos homens se desviarem daquele dever público e do principal bem a ser buscado e mantido: a própria sociabilidade (Pocock, 2002). O comércio era visto como uma força libertadora capaz de satisfazer a paixão do amor próprio e ampliar o conhecimento – ao colocar à disposição dos homens “más conceptos con que nutrirse, más ideas a considerar, y más valores para expressar” –, mas, ao mesmo tempo, despertava o receio de que o interesse individual se sobrepusesse aos interesses coletivos, minando a convivência social (Pocock, 2002, p. 595).

Outro ponto de preocupação para esses filósofos era o isolamento do indivíduo e o empobrecimento do gênio que a divisão do trabalho gerava ou poderia gerar. Para Smith, a divisão do trabalho e a especialização sempre estiveram presente, em certa medida, nas diversas fases de desenvolvimento das sociedades. São elas os motivos do surgimento de novas “capacidades y aspiraciones”, as quais foram, por sua vez, “la causa de que la personalidad se hubiera ido progresivamente diversificando e enriqueciendo”

---

<sup>78</sup> Interessante notar que “o crescimento do crédito público obrigou a sociedade capitalista a desenvolver como ideologia algo que a sociedade nunca possuía antes: a imagem de um futuro secular e histórico.” A co-dependência entre os homens em uma sociedade preocupada com o futuro do mercado – e dele dependente – era algo que os princípios clássicos nunca haviam colocado na mesa (ao contrário, a dependência entre os homens era algo sempre associado à corrupção). Agora, “parecia [que os homens] eram governados pela opinião, e pela opinião quanto a se certas fantasias dominantes viriam um dia a se realizar.” (Pocock, 2013, p. 136).

<sup>79</sup> Utilizo como referência a carta de David Hume a Adam Smith, escrita em 12 abril de 1759 na ocasião da publicação da *Teoria dos Sentimentos Morais*. A carta é citada na íntegra na biografia de Smith (1881) escrita por Dugald Stewart, presente na edição brasileira da *Teoria dos Sentimentos Morais* de 2015 da editora Martins Fontes: “Pergunto-me se não deverias manter nosso amigo Ferguson sob teus olhos, caso outro projeto de procurar-lhe um lugar na Universidade de Edinburgh fracasse. Ferguson burilou e melhorou muito seu tratado sobre Refinamento [que receberia, posteriormente, o título *Ensaio sobre a história da Sociedade Civil*], e com alguns reparos dará um livro admirável, revelando um gênio elegante e singular.” (p. xlv).

(Pocock, 2002, p. 603). Contudo – e como ocorre com a maioria dos pensadores da ilustração anglo-escocesa – Smith tinha uma posição dúbia em relação ao assunto. Ao mesmo tempo em que a especialização fora fundamental para o desenvolvimento de uma sociedade refinada, aos homens que se dedicavam às atividades “especializadas” ela teve uma consequência pouco louvável. O foco do trabalhador em um objeto específico (ou na especificidade de um objeto) aliena e corrompe sua personalidade, restringindo a imaginação e a inventividade.

Ao advento efetivo do comércio, seguiu-se um misto de otimismo e pessimismo. Atestar os avanços da sociedade significava, ao mesmo tempo, apontar sua decadência. A “escola escocesa”, como define Pocock (2002), foi pioneira ao diagnosticar os males dessa nova sociedade e buscar remediá-los.<sup>80</sup> A estética tomaria a dianteira deste processo de “reparação”, reorganizando os sentimentos, educando as maneiras, refinando e polindo os homens.

As teorias de Adam Smith e de David Hume, portanto, que à sua época foram consideradas “subversivas”, almejavam antes o aperfeiçoamento (sobretudo ético-moral) da sociedade que animar as paixões na defesa de novas constituições. O próprio Smith afirma que *A Riqueza das Nações* é um “ataque assaz violento... a todo o sistema comercial da Grã-Bretanha” (Smith *apud* Rothschild, 2003, p. 17). No entanto, suas principais críticas não dizem respeito à política comercial em si, mas às instituições que possibilitaram a emergência de um “falso” sistema comercial.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Citando os trabalhos de Nicholas Phillipson, professor da Universidade de Edimburgo com vasta produção sobre a ilustração escocesa, Lawrence Klein resume com sabedoria o contexto aqui tratado: “[...] the concern with manners and politeness was an important part of the response of eighteenth-century Scottish writers to their economic, social and political circumstances; that manners and politeness offered an alternative to the civic humanist paradigm for conceptualizing the exigencies of commercial society” (“[...] a preocupação com os costumes e a polidez era uma parte importante da resposta dos escritores escoceses do século XVIII às suas circunstâncias econômicas, sociais e políticas [...] os costumes e o refinamento ofereciam uma alternativa ao paradigma Humanista Cívico ao conceituar as exigências de uma sociedade comercial”). (Klein, 1994, p. 131).

Segundo Popock (2013), a dialética e o paradoxo entre virtude (clássica) e comércio não foram sentidos entre os pensadores ingleses de forma tão premente como entre os escoceses. Para Hirschman, esta visão da “escola escocesa” pode ser explicada pelo lugar de fala: “a ‘rude’ sociedade da Escócia” estaria cheia de “reservas quanto à ‘polida’ sociedade do comércio em expansão encontrada na Inglaterra.” (Hirschman, 2000, p. 101).

<sup>81</sup> O Sistema Mercantil, este “falso sistema de economia política”, dominado e propagado por comerciantes e manufatureiros – e que ia, muitas vezes, contra o interesse público – é assim denominado por Smith porque nascera de interesses e preconceitos de uma determinada classe de homens, os “especuladores mercantis”. As “restrições à importação e [o] incentivo à exportação” – a própria essência deste sistema – representavam, segundo Smith, os principais obstáculos ao enriquecimento das nações (Stewart, 2015, p. lxxv).

O aperfeiçoamento da sociedade teria que partir dos indivíduos que dela faziam parte, por isso o interesse nas questões ético-morais, por isto a necessidade que estes filósofos viam em educar as maneiras, em orientar e reorganizar os sentimentos dos homens através da estética e da própria expansão da experiência possibilitada pelo advento efetivo do comércio. A noção de *interesse* em Smith assume as feições de um mecanismo que visa uma reeducação moral, caracterizado como “a possibilidade filosófica e moral de corrigir um processo em grande parte invencível”, a saber: o desenvolvimento das atividades comerciais (Oliveira Jr., 2011, p. 36). Confiar na liberdade individual/econômica significava confiar na capacidade de cada indivíduo, ética e moralmente instruído, em orientar sua ação obedecendo sempre a um princípio que prezasse pelo todo. Ou seja, apostava-se na possibilidade do desenvolvimento de uma virtude cívica *moderna* a partir de uma relação entre interesse, ampliação da experiência e simpatia que, apesar de tensa, (ainda) acreditava-se poder ser produtiva para o bem comum.

## Considerações finais

Gostaria de terminar este trabalho não com “conclusões”, mas com algumas considerações que julgo pertinentes. Pensar o século XVIII através da estética – tendo sempre em conta sua íntima relação com as experiências e os sentidos – levanta questões e traz inquietações interessantes, principalmente quando se leva em consideração seu encadeamento ético em um contexto que viu o comércio tensionar e sacudir compreensões “tradicionalistas”, para usar uma definição de Max Weber (2004).

As sensibilidades e os sentidos perpassam as obras dos autores aqui tratados como um espaço fundamental de compreensão e atualização do homem, uma tentativa de conciliar determinados costumes e normas morais – concepções sobre ética e virtude – com as transformações que as atividades comerciais traziam. Tentar compreender o século XVIII sem se levar em consideração a revolução que se operou nos “sentimentos”, nas “opiniões” e nos “costumes” nos conduziria a “ideias confusas e frequentemente errôneas” (Tocqueville, 20016, xlii). Mais importante ainda é notar que esta revolução das disposições individuais não teria lugar, como busquei defender, se não fosse o desenvolvimento do comércio e suas consequências.

A “disposição iluminista” setecentista – “a liberdade de pensar, falar e escrever” – é uma consequência inevitável da intensificação das atividades comerciais. No século XIX, Alexis de Tocqueville, ao escrever sobre a Revolução Francesa, afirma que o “estremecimento interno” que os “espíritos” experimentavam era fruto do “desejo de enriquecer a qualquer custo” e “do amor ao lucro” (Tocqueville, 2016, p. xlviii). Para o historiador francês, foi esta “nova e universal disposição” que abriu espaço para as “despóticas doutrinas” e preparou o terreno para a Revolução. O pensamento de Tocqueville talvez possa ser explicado quando pensamos que o mundo que se descortinava graças ao comércio trazia consigo a possibilidade de igualdade de oportunidades e a promessa de enriquecimento a todos, uma possível – ainda que remota – equidade.

De forma mais otimista que Tocqueville, David Hume e Adam Smith concebem o “desejo de ganho” (ambição) como uma paixão universal e constante, que leva à moderação dos gastos e ao empreendimento. Para os dois escoceses, a ambição, juntamente com a emulação, trazia consigo um espírito empreendedor e inovador. De forma análoga, Max Weber na famosa *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*,

coloca a habilidade de “fazer dinheiro” enquanto uma qualidade moral, uma “máxima ética” levada a cabo por aqueles que encaram a profissão como um “dever”. Nesse sentido, o “espírito capitalista” – presente em diferentes épocas e contextos – não é apenas um modo de encarar o “mercado”, mas de se ver a própria realidade (Weber, 2004, pp. 47-50).

Vale salientar que o apelo estético da filosofia ao longo do Setecentos encontra terreno num contexto de orientação crítica ao Racionalismo e de reabilitação da natureza humana. A ambição e o interesse passam a ser vistos como forças que remetem para frente, contribuindo para a ampliação da experiência. Esta preocupação filosófica com as experiências e o cotidiano dos homens representa um movimento em direção à subjetividade que perpassa todo o século XVIII. A ênfase nas sensibilidades, nos sentimentos, na imaginação e na estética é o ponto nodal da filosofia do período que, de certa forma, lança os fundamentos para entregar ao século XIX a força da subjetividade dos movimentos românticos.

A intensificação das atividades comerciais afetou de forma decisiva não apenas a maneira do homem agir na sociedade, mas o próprio modo de se pensar a política e os meios de ação no espaço público. As inovações trazidas pelo comércio e a ascensão de uma nova “classe” foram acompanhadas por uma “desconfiança” e uma “indignação moral” que, na concepção dos autores aqui tratados, poderia ser resolvida através de uma reorganização da experiência promovida pela estética. Problemas como a degeneração dos cidadãos, o crescente individualismo e a corrupção do poder levaram o século XVIII a buscar respostas no campo da estética, que aparece aqui como a principal chave para se pensar questões urgentes ao mundo sócio-político setecentista e, ao mesmo tempo, como um veículo para a atualização de comportamentos e juízos morais em prol da totalidade, ou seja, a própria virtude cívica.

## Referências bibliográficas

### Fontes

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. **Uma investigação filosófica acerca da origem das nossas ideias do Sublime e do Belo**. Lisboa: Edições 70, 2013.

HUME, David. **Ensaaios Morais, Políticos e Literários**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem numa série de cartas**. 8ª reimpressão, São Paulo: Iluminuras, 2014.

\_\_\_\_\_. **Cultura estética e liberdade**. São Paulo: Hedra, 2009. Organização e tradução de Ricardo Barbosa.

SHAFTESBURY. Anthony Ashley Cooper. **Characteriscks of Men, Manners, Opinions Times**. Volumes I, II, e III. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

SMITH, Adam. **Conferências sobre Retórica & Belas-Letras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008. Tradução de Rebeca Schwartz.

\_\_\_\_\_. Considerações referentes à primeira formação das línguas. In: SMITH, Adam. **Conferências sobre Retórica & Belas-Letras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008. Tradução de Rebeca Schwartz.

\_\_\_\_\_. **Teoría de los Sentimientos Morales**. 1ª ed., México: El Colégio de México, 1941. Tradução de Edmundo O’Gorman.

\_\_\_\_\_. **Teoria dos Sentimentos Morais**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2015.

### Bibliografia

ARAUJO, Cícero. Um “giro linguístico” na história das ideias políticas. In: POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. 1ª reimpressão. Sérgio Miceli (org.). São Paulo: EDUSP, 2013.

ARAUJO, Valdei L. de. **O sublime, o belo e a Revolução: história e narrativização em Burke e Hegel**. Intellectus, ano 3, vol. 1, 2004.

BANN, Stephen. **Romanticism and rise of History**. New York: Twaine Publishers, 1995.

BARBOSA, Ricardo. **As três naturezas – Schiller e a criação artística**. Matraga, Rio de Janeiro, v. 18, n. 29, 2011.

- \_\_\_\_\_. **Schiller & a cultura estética.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- BERLIN, Isaiah. **Quatro Ensaios sobre a Liberdade.** Brasília: UnB, 1981.
- CHARTIER, Roger. **Origens culturais da Revolução Francesa.** São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- DUARTE, João de A. e Dias. **O Progresso do Peregrino: religião e política na gênese do Iluminismo inglês, 1660-1714.** Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio, 2013.
- FONSECA, Cássio. O Autor, a Filosofia, o Livro. In: JUNQUEIRA, Ivan (Coord.). **Adam Smith e seu tempo.** Conferências no Bicentenário de *A Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Núcleo Editorial UERJ, 1978.
- FUDGE, Robert. **Sympathy, Beauty, and Sentiment: Adam Smith's Aesthetic Morality.** *Journal of Scottish Philosophy*, Volume 7/Issue 2, Page 133-146, aug. 2009.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich. **A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado.** *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 3, setembro de 2009.
- \_\_\_\_\_. Cascatas de Modernidade. In: **Modernização dos Sentidos.** São Paulo: Ed. 34. 1998.
- \_\_\_\_\_. Depois de aprender com a História. In: **Em 1926: Vivendo no limite do tempo.** Rio de Janeiro: Record, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Produção de Presença: O que o sentido não consegue transmitir.** Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2010.
- HARRISON, John R. **Imagination and aesthetics in Adam Smith's epistemology and moral philosophy.** *Contributions to Political Economy*, n. 14, 91-112, 1995.
- HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses.** Argumentos Políticos para o Capitalismo antes de seu Triunfo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- KLEIN, Lawrence E. **Shaftesbury and the culture of politeness.** Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England. Cambridge University Press, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.** Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Futuro Passado.** Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora da Puc: Contraponto, 2006.
- LESSA, Renato. A condição hum(e)ana e os seus Ensaios. In: HUME, David. **Ensaios Morais, Políticos & Literários.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- LOMONACO, Jeffrey. **Adam Smith's "Letter to the Authors of the Edinburgh Review".** *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n. 4, pp. 659-676, oct. 2002.

LOPES, Marcos A. **Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner**. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 123, 2011.

MOURA, Vítor. *Uma investigação filosófica de Edmund Burke: o excesso por fascículos*. Universidade do Minho. Centro de Estudos Humanísticos, 1998.

NASCIMENTO, Luís Fernandes dos Santos. **Shaftesbury e a ideia de formação de um caráter moderno**. São Paulo: Alameda, 2012.

NICOL, Eduardo. Introdução. In: **Teoría de los Sentimientos Morales**. 1ª ed., México: El Colégio de México, 1941. Tradução de Edmundo O’Gorman.

OLIVEIRA JR., Carlos M. **O humanismo comercial e a querela das liberdades**. *Escritas*, Vol. 3, 2011.

PHILLIPS, Mark S. **Society and Sentiment**. *Genres of historical writing in Britain, 1740-1820*. Princeton University Press, 2000.

POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. Sérgio Miceli (org.). São Paulo: EDUSP, 2013.

\_\_\_\_\_. El debate del siglo XVIII. Virtud, pasión y comercio. In: POCOCK, J. G. A. **El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica**. Madrid: Tecnos, 2002.

RANGEL, Marcelo de M. **Romantismo, Sattelzeit, melancolia e clima histórico (Stimmung)**. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia* v. 5, n. 2, jul.-dez. 2014

ROTHSCHILD, Emma. **Sentimentos Econômicos**. Adam Smith, Condorcet e o Iluminismo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SALES, Benes Alencar. **A moral cartesiana em As Paixões da Alma**. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB, UFPE e UFRN, 2010.

SILVA, Ricardo. **Visões da Liberdade: Republicanismo e Liberalismo no debate teórico contemporâneo**. *Lua Nova*, São Paulo, 94, 2015.

SKINNER, Andrew S. Adam Smith e o Papel do Estado na Economia. In: JUNQUEIRA, Ivan (Coord.). **Adam Smith e seu tempo**. Conferências no Bicentenário de *A Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Núcleo Editorial UERJ, 1978.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do Liberalismo**. São Paulo: UNESP, 1999.

WALRAEVENS, Benoît. **Adam Smith’s Economics and the Lectures on Rhetoric and Belles Lettres: the language of commerce**. *History of Economic Ideas*, vol. XVIII, n. 1, pp. 3-30, 2010.