



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**Centro de Estudos Gerais**  
**Instituto de Ciências Humanas e Filosofia**  
**Departamento de Ciência Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciência Política**

**TAL MERCADO, TAL PRÍNCIPE: O PARADIGMA DA  
PERFEIÇÃO NA ECONOMIA POLÍTICA BURGUESA**

Mestrando: RICARDO G. BORRMANN

Orientador: Prof. Dr. GISÁLIO CERQUEIRA FILHO

NITERÓI, MARÇO DE 2009

RICARDO G. BORRMANN

**TAL MERCADO, TAL PRÍNCIPE: O PARADIGMA DA  
PERFEIÇÃO NA ECONOMIA POLÍTICA BURGUESA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (PPGCP-UFF), como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Ciência Política. Área de Concentração: Teoria Política – Poder, Subjetividade e Mudança Política.

Orientador: Prof. Dr. GISÁLIO CERQUEIRA FILHO

NITERÓI, MARÇO DE 2009

RICARDO G. BORRMANN

**TAL MERCADO, TAL PRÍNCIPE: O PARADIGMA DA  
PERFEIÇÃO NA ECONOMIA POLÍTICA BURGUESA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense (PPGCP-UFF), como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Ciência Política. Área de Concentração: Teoria Política – Poder, Subjetividade e Mudança Política.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. GISÁLIO CERQUEIRA FILHO - Orientador  
Ciência Política/UFF

---

Prof. Dr. VÁLTER DUARTE FERREIRA FILHO – Examinador externo  
IFCS/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> GIZLENE NEDER – Examinadora Interna  
História/UFF

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> ANNA MARINA M. P. BARBARÁ PINHEIRO – Suplente Externa  
IFCS/UFRJ

---

Prof. Dr. ALUYZIO HENRIQUE CASTELO DE CARVALHO – Suplente Interno  
Economia/UFF

## Agradecimentos

Aos meus pais Cristina e Dieter, ao meu irmão Lucas, ao meu tio Luiz, minha tia Andrea e minha prima Duda, que juntos formam aquilo que considero minha família.

À Nininha, que há anos me alimenta com sua culinária autodidata e deliciosa.

Ao meu orientador Gisálio Cerqueira Filho, sem o qual essa dissertação não teria ficado pronta em tempo hábil e à historiadora Gizlene Neder. Ambos os professores da “Escola de Niterói” me acolheram com enorme carinho e paciência. Com certeza, são divisores de águas na minha trajetória afetiva e intelectual.

Ao professor Válder Duarte, que me acompanha desde a graduação no IFCS, e que gentilmente aceitou o convite para participar da banca de defesa.

Aos companheiros da graduação em ciências sociais Marcelo Neder, Daniella Diniz e Clarisse Kalume, que através de muitos encontros e conversas mudaram a minha forma de encarar as coisas.

Ao maior economista heterodoxo e não-vulgar do Brasil, verdadeira enciclopédia musical, Gustavo Daou.

Aos companheiros de viagem, também do IFCS, Pedro Braun, João Dulci, Victor Nogueira e Gabriela Soares.

Ao maior churrasqueiro de todos os tempos e guitarrista nas horas vagas, Flávio André Rodrigues, atualmente também companheiro do mestrado.

Aos demais colegas da instigante turma de graduação do IFCS, que junto comigo passaram os primeiros anos do contínuo processo de descoberta das ciências sociais, Rodrigo Castro, Paulo Celso Liberato, Tomás Coelho, Luis Felipe, Suellen Lannes, Raquel Giffoni, Vitor Sollis e Johnny.

Ao colega da turma de mestrado Gabriel Filártiga, o liberal mais mente aberta que conheço.

Aos colegas do mestrado, com quem muito pude intercambiar e produzir no último semestre do curso, Thiago Quintella, Amaury César, Henrique Barahona, João Damasceno, Gabriel Cerqueira, Malu Muniz, Mônica Bruckman, Barbara Dutra e Alexandre França.

Ao professor José Ricardo Ramalho, de quem fui, por dois anos, bolsista de iniciação científica.

Aos professores José Luís Fiori, Aluísio Alves, Marco Aurélio Santana, Antônio Celso Pereira, Reinaldo Gonçalves, Liana Cardoso, Antônio Cláudio Sochaczewski, Paulo Bahia e Luiz Antônio Machado, com quem muito aprendi.

Ao professor da Escola Corcovado Clóvis Dottori, que, através de uma vida dedicada ao ensino e de seu espírito humanista, me levou a escolher a área das ciências humanas, e às professoras Monika Hackstein e Evelyn Judith Kirsten, que, na minha opinião, são as melhores professoras, respectivamente, de alemão e inglês. Muito do que sei destes dois idiomas aprendi com elas.

À grande amiga da escola Corcovado Carolina São Paulo. Aos amigos de longa data, Felipe Strattnner, Bruno Dunker, Tê, Lig e Corina.

Por último, agradeço especialmente à Vanessa, que me traz inspiração e paixão.

“Nun ist Flucht nicht nur weglaufen, sondern auch ankommen. Und die Vergangenheit (...) war nicht weniger lebensvoll als die Gegenwart. Es ist auch nicht so, wie der Aussenstehende vielleicht annehmen möchte, dass man die vergangene Lebensfülle nur beobachtet, während man an der gegenwärtigen teilnimmt. Geschichte treiben heisst Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlagen und beide Ufer beobachten und an beiden tätig werden. (...) Flucht ist hier nicht die Beschäftigung mit der Vergangenheit, sondern gerade die entschlossene Konzentration auf Gegenwart und Zukunft, die blind ist für das Erbe der Vergangenheit, von dem wir geprägt sind und mit dem wir leben müssen.” •

(“Só que fugir não é só correr de um lugar, mas também chegar a outro. E o passado (...) não tinha menos vida do que o presente. Também não acontece, como pode parecer a quem olha de fora, de se poder apenas observar a riqueza da vida passada, enquanto se toma parte da presente. Fazer história significa construir pontes entre o passado e o presente, observando ambas as margens e agindo nas duas. (...) A fuga, aqui, não é ocupar-se com o passado, mas justamente uma determinada concentração no presente e no futuro, cega a herança do passado pelo qual somos moldados e com o qual temos que viver.”••)

“Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirn der Lebenden.”•••

(“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.”••••)

“Entro numa igreja vazia para aí falar com Deus, receber Dele uma resposta. Terei de deixar de oferecer resistência ou terei de continuar a debater-me com esta questão de sempre? Terei de continuar ligado ao mais forte, o pai, procurar uma existência segura, ou terei de denunciá-lo como sendo uma voz zombeteira que me chega vinda de séculos passados?”•••••

*In Memoriam* de Ingmar Bergman (1918-2007)

- 
- SCHLINK, Bernhard. *Der Vorleser*. Zúrique: Diogenes Verlag, 1997, p. 172.
  - SCHLINK, Bernhard. *O Leitor*. Rio de Janeiro: Record, 2009, p. 198.
  - MARX, Karl. *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*. Kempten/Allgäu, Alemanha: Insel-Verlag, 1965, p. 9.
  - MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelman*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 21.
  - BERGMAN, Ingmar. *Imagens*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 255.

**RESUMO:**

A presente dissertação de mestrado se insere na relação da teoria política com a história das idéias e a análise das ideologias. A partir da hipótese de que “o funcionamento do ‘mercado perfeito’ supõe a existência de um ‘tirano perfeito’”, desejamos investigar as relações entre economia e política sob o prisma dos ideais de perfeição contidos nas idéias de príncipe e mercado perfeitos. Para tanto, adotamos a hipótese trabalhada por Gisálio Cerqueira Filho e Gizlene Neder, de que os ideais de perfeição estão cravados no imaginário sócio-político, a partir das “permanências de longa duração” do pensamento religioso de acento tomista. A análise estará focada, portanto, no rastreamento das expressões *invisible hand* (Adam Smith) e *bellum omnium contra omnes* (Thomas Hobbes), idéias-chave para a compreensão da ordem burguesa.

**PALAVRAS-CHAVE:** história das idéias; análise das ideologias; teoria política; economia política; cultura religiosa.

**ABSTRACT:**

The following master research seeks to approach the relations between political theory, history of ideas and ideology analysis. Starting from the hypothesis that “the functioning of the ‘perfect market’ supposes the existence of a ‘perfect tyrant’”, our aim is to investigate the connections between economy and politics, deeply marked by the ideals of perfection that rounds the ideas of perfect prince and perfect market. Therefore, we adopt the hypothesis of Gisálio Cerqueira Filho and Gizlene Neder. This hypothesis argues that the ideals of perfection are nailed in the social political imaginary, due to the “long term permanencies” of religious thought with thomist stress. The analysis will be therefore centered at the tracing of the expressions *invisible hand* (Adam Smith) and *bellum omnium contra omnes* (Thomas Hobbes), because they figure as key-ideas for those who seek to comprehend the bourgeois order.

**KEYWORDS:** history of ideas; ideology analysis; political theory; political economy; religious culture.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: COLOCAÇÃO DO PROBLEMA TEÓRICO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 DO <i>SELF-INTEREST</i> AO “SISTEMA DE MERCADO”: A “ORDEM ECONÔMICA BURGUESA”.....</b>	<b>22</b>
1.1 Introdução.....	22
1.2 A Mão Invisível e o <i>Self-Interest</i> : A Moralidade do Mercado Perfeito.....	31
1.3 O “Sistema de Mercado Smithiano” ou o Ideal de Mercado Perfeito.....	50
<b>2 O PRÍNCIPE PERFEITO NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO BURGUES: O IDEAL DE PERFEIÇÃO NOS ESCRITOS DE BODIN, GROTIUS, QUESNAY, HOBBS E LOCKE.....</b>	<b>78</b>
2.1 Introdução.....	78
2.2 O Príncipe Perfeito na “República” de Bodin e a Guerra “Justa” de Grotius.....	84
2.3 François Quesnay e o Príncipe Perfeito na Construção da Esfera Econômica.....	103
2.4 O Ideal de Perfeição na Teoria Política de Thomas Hobbes: O Moderno Príncipe Perfeito.....	114
2.5 O Ideal de Perfeição em John Locke: A Propriedade como “Lei Natural”.....	130
<b>3 A CRÍTICA DO IDEAL DE PERFEIÇÃO.....</b>	<b>142</b>
3.1 Introdução.....	142
3.2 O Absolutismo Afetivo do Mercado e do Príncipe.....	143
3.3 O Mercado é “Leviatã com pele de Cordeiro”?.....	148
<b>ANEXO.....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>159</b>

## INTRODUÇÃO: COLOCAÇÃO DO PROBLEMA TEÓRICO

A presente dissertação de mestrado se insere no campo da história das idéias. Trata, em geral, das idéias políticas e econômicas, atentando para as possíveis relações entre ambas.

A importância desse tipo de estudo deve-se ao fato de que a economia, ao longo dos tempos, reivindicou para si, cada vez mais, um estatuto de autonomia em relação à política. Deve-se frisar, contudo, que não se trata de todo o campo da economia, mas daquele que se tornou hegemônico e que considera a economia como *economics* ou “ciência econômica pura” e não uma ciência social. Trata-se, mais especificamente, da vertente liberal/neoclássica, que levou esse ideal ao extremo. O ideal tornou-se idealização.

Esse estatuto “autonomista” se aprofundou ainda mais com a paulatina incorporação do instrumental matemático-estatístico, que dotou a economia de enorme pretensão de cientificidade. Neste quadro de alta sofisticação formal-matemática, estão inseridos os modelos neoclássicos de fins do século XIX, bem como a “teoria dos jogos”, das “expectativas racionais” e das “escolhas públicas” formuladas no século XX, que se baseiam no “individualismo metodológico”, e acabaram por resvalar para outras áreas das ciências humanas, exercendo aquilo que o cientista político José Luís Fiori chama de “influência imperial”<sup>1</sup> sobre as demais ciências sociais.

Essa influência, de cunho altamente dogmático devido à pretensa “áurea” de cientificidade adquirida por meio do complexo arcabouço formal, transbordou também para a ciência política, em especial a partir dos grandes centros de pesquisa do meio acadêmico anglo-saxão, espalhando-se, a partir daí, para diversos lugares do mundo. No Brasil, por exemplo, os centros de pesquisa que almejam o posto de *mainstream*, adotaram essas novas técnicas com grande entusiasmo, tal como nos anos noventa muitos dos líderes latino americanos adotaram os pacotes de reformas liberalizantes propostos por organismos internacionais como o FMI e o Banco Mundial.

---

<sup>1</sup> FIORI, José Luís. *Os Moedeiros Falsos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 214.

A presente pesquisa adotará um enfoque heterodoxo<sup>2</sup>, trabalhando combinadamente com a história das idéias e da cultura política (e econômica). Identificamos as correntes de pensamento e os conteúdos temáticos de cada autor, verificando o processo de produção, circulação de idéias e apropriação cultural, tendo em vista os diversos contextos históricos, teóricos e ideológicos dos discursos políticos (e econômicos) em questão.

Nesta forma de abordagem, seguimos uma perspectiva que visa a descortinar as permanências e mudanças de cultura numa perspectiva de análise de longa duração. Assim, um de nossos objetivos é realizar um percurso minucioso, com vistas a contribuir para uma análise social das ideologias e para a história das idéias, através da identificação e contextualização histórica do pensamento político e econômico.

Incorporamos, pois, neste esforço analítico, a hipótese há muito trabalhada pelos professores Gisálio Cerqueira Filho e Gizlene Neder no âmbito do Laboratório de Cidade e Poder da Escola de Niterói (UFF). De forma bastante sintética, trata-se da busca das relações entre cultura política (econômica também, no nosso caso) e cultura religiosa, verificando a influência do cristianismo – seja ele romano ou protestante – nos conceitos e idéias do pensamento moderno, atentando, em especial, para as possíveis permanências do tomismo. É uma hipótese que perpassa toda a dissertação e dá o norte de nosso foco, merecendo, portanto, destaque:

“A avassaladora presença do iluminismo no ocidente fez com que muitas questões e temas referidos ao tomismo fossem deixados de lado: por exemplo, a hierarquia, o autoritarismo, o absolutismo afetivo que não cede à ambivalência dos sentimentos; a obediência e submissão inscritas na prática política, a lógica formal que não cede ao pensamento dialético apoiado na contradição. Todavia, estes temas, embora do medievo, ainda nos espreitam e seguem presentes mesmo na pós-modernidade. Parodiando Michel Foucault, deveríamos nos inquirir sobre de que modo, pelo menos no ocidente, o pensamento tomista pressupõe apreciar exatamente o que custa dele se afastar; o que é tomista mesmo quando supostamente pensamos estar contra o tomismo...”<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A abordagem metodológica que segue exposta em linhas genéricas aqui é abordada e utilizada por Gisálio Cerqueira Filho e Gizlene Neder. Ver em especial CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997 e CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Criminologia e Poder Político – Sobre Direitos, História e Ideologia*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

<sup>3</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Édipo e Excesso – Reflexões sobre Lei e Política*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 22.

Dessa maneira, o estudo das idéias políticas modernas, em especial das idéias econômicas (do liberalismo clássico), porque gestadas no bojo do período denominado Iluminismo, acabam por desembocar numa perspectiva de crítica a este momento de consolidação do pensamento burguês.

Pensamos, então, que o estudo histórico das idéias econômicas pode delinear os contornos da cultura político-econômica difundida na formação social, mapeando sua relação com os ideais de perfeição impostos pelas permanências religiosas e amalgamados às formações inconscientes presentes na ideologia. Vemos, portanto, o estudo histórico destas práticas, permitindo, através de uma escavação da suas construções, uma transparência maior quanto à compreensão destas, descortinando, assim, uma presença secular nas relações político-sociais da formação histórica.

A ênfase que propomos vai no sentido de uma análise dialética da passagem à modernidade burguesa, não tomando as “permanências culturais” como meros vestígios arcaicos a serem removidos pelo “progresso” da civilização, oriundo de um arcabouço dito racional-legal (esteja ele presente no Estado ou no mercado), projetado pela construção da ordem burguesa, que representaria uma “evolução” no sentido da racionalidade e da civilidade. Tampouco as permanências serão abordadas como constitutivas de um caráter a-histórico. Ao contrário,

“... as permanências culturais são tomadas como componentes constitutivos da estrutura social que dialeticamente são apropriados culturalmente (mesmo que, em algumas representações simbólicas, repetidamente) e imprimem as especificidades. Os efeitos de continuidade e ruptura não podem ser apreendidos aprioristicamente, e a análise social, política e ideológica deve apontar as possibilidades históricas a serem cunhadas pela dinâmica social.”<sup>4</sup>

A cultura política (e econômica) é tomada, portanto, como um dos aspectos constitutivos da formação ideológica burguesa. Mais que permanência cultural, sua presença se faz hoje, mais do nunca talvez, ativa nas formações inconscientes e até mesmo nas práticas intelectuais conscientes, e seu raio de ação é muito maior e desconhecido do que imaginamos à primeira vista. Essas permanências culturais têm perambulado pelo acontecer social, através da repetição na qual o retorno do que foi reprimido anuncia a sua presença (obviamente que não numa forma cultural “pura”, mas mediada pelas varias apropriações que historicamente o condicionam).

---

<sup>4</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Criminologia e Poder Político – Sobre Direitos, História e Ideologia*. Op. cit, p. 104.

Um bom exemplo disso foi o retorno das idéias liberais no último quarto do século passado, após o seu desmoronamento no período da crise dos anos trinta e na era do *welfare state*, até meados da década de 70.

Para Fiori, por exemplo, o neoliberalismo de fins do século XX se caracteriza por uma incrível obstinação ideológica, pois resistiram durante décadas de supremacia de um pensamento oposto a suas premissas, “sem jamais terem feito uma concessão, nem teórica nem prática”<sup>5</sup> no âmbito de suas premissas fundamentais. Estudos recentes de economistas que adotam um enfoque teórico flexível, leia-se fora do dogmatismo neoclássico-liberal, demonstram que, muitas vezes, a altíssima especialização de modelos matemático-formais encobrem as premissas ideológicas do pensamento liberal.

O ideal de um mercado auto-regulável que tende ao equilíbrio, ou seja, de um mercado que funciona perfeitamente, presente no liberalismo econômico desde sua matriz clássica, baseia-se em três pilares fundamentais:

1. a despolitização total dos mercados e a liberdade de circulação dos indivíduos e dos capitais privados;
2. a defesa intransigente do individualismo ou do “interesse individual” (“*self-interest*”), como mola mestra da sociedade; e
3. a igualdade social apenas enquanto igualdade de oportunidades ou condições iniciais para todos, leia-se, os “cidadãos” e não exatamente o gênero humano.

Mesmo assim, é possível diagnosticar, segundo Fiori, quatro mudanças fundamentais que singularizam o liberalismo do final do século XX. Em primeiro lugar, a já mencionada pretensão de cientificidade presente no ideal de um “individualismo metodológico” que fundamenta modelos-matemáticos altamente “complexos”. Em segundo lugar, um “casamento virtuoso” entre a ideologia liberal e as mudanças materiais sofridas pelo capitalismo a partir da década de 70. Em terceiro lugar, o desmoronamento do assim chamado bloco socialista, que emprestou ao neoliberalismo ares de uma universalidade hegemônica jamais vista antes, pelo menos até a recente crise dos *sub-primes* e seus desdobramentos. Por último, e em conexão direta com o fator precedente, um caráter de vingança dos ideais e das práticas liberais contra a

---

<sup>5</sup> FIORI, *op. cit.*, p. 216.

política e contra os trabalhadores, que no período subsequente haviam realizado importantes conquistas, em especial nos países ricos.

Tendo em vista essa pretensão de autonomia, que nos tempos atuais se reveste de caráter de cientificidade, cujos paradigmas agora, podemos dizer, “canônicos”, transbordaram para outros campos das ciências sociais, este trabalho tem por objetivo jogar luz sobre a idéia de um “mercado perfeito”, presente no liberalismo econômico. Até pouco tempo atrás, este se constituía como “fundamentalismo liberal” ou até mesmo “totalitarismo liberal”, ou seja, uma espécie de pensamento único de validade geral para toda a humanidade, justamente devido a essas diferenças históricas que caracterizaram o retorno daquilo que havia ficado recalcado há muito tempo no imaginário social e político do “mundo burguês”.

Além dos aspectos levantados, a presente análise se justifica também pela atual crise econômico-financeira mundial, que joga por terra o (neo)liberalismo, assim como a crise dos anos 30 jogou por terra o pensamento neoclássico do século XIX. A predominância das idéias liberais no final do século passado ganhou contornos de hegemonia, produzindo uma espécie de crença cega, “quase religiosa”<sup>6</sup>, como aponta Fiori, na utopia liberal baseada no ideal de um mercado auto-regulável.

Contraditoriamente, após a crise financeira no segundo semestre do ano passado, vemos o Estado ser chamado de volta à cena para controlar e intervir justamente naqueles aspectos em que, nos vinte e cinco anos anteriores, sua presença havia sido apontada como prejudicial, quando não execrada.

Agora, o Estado é chamado para ajustar as “falhas de mercado” causadas pelo excesso de liberdade conferido a ele nos anos anteriores. O tripé liberal clássico, apregoado em pompa e circunstância ao longo dos anos – desregulação dos mercados, privatizações e abertura comercial – é agora a aparente causa da crise internacional. O Estado é, então, chamado para corrigir os excessos do mercado, promovendo a regulação deste, além de estatizações e políticas fiscais ativas de incentivos à economia.

O fim do sistema *Bretton Woods* decretado pela administração Nixon, em 1973, seguido pela desregulação dos mercados de capitais das principais economias centrais nos anos oitenta, incentivou um enorme movimento especulativo em torno dos movimentos do câmbio, transformando as moedas no ativo financeiro *par excellence*. Essa nova arquitetura das finanças globais exigiu, ao mesmo tempo, devido às

---

<sup>6</sup> FIORI, José Luís. *60 Lições dos Anos 90*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 32.

instabilidades e flutuações advindas da mudança, a criação de várias formas de seguros defensivos, face à volatilidade do próprio mercado mundial. Rapidamente, as operações de câmbio e derivativos se tornaram os principais “ativos” do mercado financeiro internacional, permitindo uma alavancagem surpreendente da riqueza em sua forma financeira, desvinculada em sua maior parte da produção e do comércio.

Segundo Cerqueira Filho e Neder:

“num momento determinado da madrugada e da aurora do capitalismo ouvimos duas expressões que ainda hoje soam aos ouvidos como clarins e são consideradas bem diversas entre si, quando não antitéticas: *bellum ominium contra omnes* (Hobbes) e *the invisible hand* (Adam Smith)”.<sup>7</sup>

A afirmação acima dá ossatura ao nosso objetivo central: analisar as relações entre a política e a economia, exatamente a partir destas duas idéias fundamentais para o pensamento burguês: “a mão invisível” (Adam Smith) e “a guerra de todos os homens contra todos” (Thomas Hobbes).

Munidos da hipótese trabalhada por Gisálio Cerqueira Filho e Gizlene Neder das relações entre cultura política, e cultura religiosa, no nosso caso também a cultura econômica, desejamos investigar as permanências cristãs (romanas e protestantes), presentes no ideal de perfeição que estrutura a idéia de príncipe e mercado, cujas máximas citadas funcionam como sintomas do ideal de perfeição presente no imaginário do pensamento burguês.

Sabemos que, da mão invisível, Adam Smith deduz o ideal de um “mercado perfeito” e que, a partir do terror e do medo produzidos pela “guerra de todos contra todos”, Hobbes deriva a necessidade do Leviatã, que se situa acima dos homens, constituindo-se como um “príncipe perfeito”.

Para realizar essa tarefa, pretendemos rastrear a idéia de mercado perfeito nos escritos de Adam Smith, tomado por quase que a totalidade dos economistas como o pai do liberalismo clássico. Nosso foco dentro da obra de Adam Smith será, portanto, a expressão que figura com indício, sintoma, expressão paradigmática da idéia de mercado perfeito, ideal fundamental no pensamento liberal: “a mão invisível”.

A partir dessa expressão-chave (sintomática) dentro do pensamento de Smith em particular e liberal em geral, temos por objetivo investigar como Adam Smith

<sup>7</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Op. cit, p. 59.

constrói a idéia de mercado perfeito, que, como dissemos, se baseia em três premissas: a despolíticação do mercado, o *self-interest* e a igualdade de condições iniciais.

O antropólogo francês Louis Dumont afirma ser a história da independência do mercado da política a história da busca de uma coerência interna, sem a qual a política teria que intervir instaurando a ordem de fora<sup>8</sup>. É uma hipótese interessante, cuja validade interpretativa queremos conferir a partir do pensamento de Adam Smith. Se possível, apontando como o pensador escocês constrói a suposta independência do mercado em relação à política.

Dumont, por outro lado, apresenta uma hipótese que dá mais força ainda àquela trabalhada por Cerqueira e Neder, abrindo indicações de uma possível convergência das idéias políticas e econômicas.

De acordo com Dumont, o individualismo, ou seja, a importância maior atribuída à relação dos homens com coisas, é uma das marcas fundamentais daquilo que ele chama de sociedades de tipo “moderno”, em oposição às sociedades por ele denominadas de “tradicionais”, onde o “holismo”, ou seja, a relação de homens com homens, é o aspecto fundamental<sup>9</sup>.

Posteriormente, Dumont propõe uma auto-correção, afirmando que em estudos anteriores havia admitido incorretamente que a ideologia católica de São Tomás de Aquino era “holista”. Esta consideração seria verdadeira se o olhar estiver limitado à comunidade terrestre dos cristãos; contudo, estaria equivocado no conjunto da ideologia tomista.

No prosseguimento da análise, ele argumenta que um estudo ainda inédito dos primeiros séculos da Igreja forneceu mais tarde uma fórmula geral da ideologia desta instituição a através dos séculos (até Calvino) que engloba as mudanças ocorridas e dá conta de sua direção geral. Em suma, Dumont retifica sua tese, adotando a hipótese de que o individualismo cristão (pelo tomismo) está presente desde a origem no pensamento “moderno”. A grande mudança seria, para ele, uma construção de um “individualismo-fora-do-mundo” (focado no âmbito espiritual de controle do papa e da leitura da Igreja das Sagradas Escrituras) para um “individualismo-no-mundo” (transferido do plano espiritual para o plano “natural”, que remete à natureza como obra

---

<sup>8</sup> DUMONT, Louis. *Homo Aequalis: Gênese e Plenitude da Ideologia Econômica*. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p.53/54.

<sup>9</sup> DUMONT, *op. cit.*, p. 16.



de Deus). Neste processo, contudo, aquilo que ele considera “a comunidade holista” (e católica) acaba por desaparecer ou quase desaparecer.

É certo que, exceto pela ênfase nas permanências tomistas naquilo que Dumont chama de ideologia “moderna”, não há qualquer semelhança entre as propostas de Cerqueira e Neder e as do antropólogo.

Enquanto Cerqueira e Neder buscam identificar as permanências do tomismo na modernidade para compreender os vestígios de traços autoritários, presentes na ideologia, e criticá-los, Dumont, apesar de seu arguto olhar antropológico, acaba por adotar um entusiasmo frente ao tomismo. Dessa maneira, ao apontar as permanências tomistas e enquadrá-las num componente central do pensamento “moderno”, das sociedades “superiores” (em oposição às sociedades “tradicionais”, marcadas pelo pensamento “holista”), adota uma perspectiva de defesa dos aspectos “modernos” deste pensamento, ao mesmo tempo em que guarda, pelo tomismo, o “melhor dos mundos” do pensamento “tradicional” – o ideal de uma “comunidade holista”.

Temos aqui, o cerne das premissas de Adam Smith. A idéia de que os indivíduos, ao perseguirem seus interesses pessoais (*self-interest*), são levados como que por mão invisível a produzirem o bem-estar geral.

Para Dumont, a ideologia moderna, contudo, devido ao individualismo (já presente no próprio tomismo), não guardaria as hierarquias rígidas das sociedades “holistas”, ou seja, não cristãs, lembrando que, nas últimas, todos são irmãos aos olhos de Deus. Muitos dos seguidores e adeptos assumidos de Dumont também caíram nesta mesma perspectiva de saudosismo frente ao legado cristão-romano pela sutil via da defesa do tomismo, enquanto pensamento “guardião” dos aspectos “comunitários” das sociedades “modernas”, ao mesmo tempo em que seria a base dos aspectos igualitários da ideologia “moderna” supostamente presente no individualismo.

Tendo em vista essas ressalvas, Dumont coloca uma hipótese que nos permitirá construir o nosso recorte da relação entre a economia e a política, ou seja, entre o príncipe e o mercado perfeitos:

“... o domínio da religião, que a princípio é único e engloba todas as coisas, dá origem (com a ajuda do direito) à categoria nova, especial, do político, enquanto no plano das instituições, o Estado herda seus traços essenciais da Igreja a qual ele suplanta como sociedade global. Ao longo do desenvolvimento, até a Revolução Francesa, a religião exerce sua ação sob formas sempre renovadas: o movimento conciliar, a reforma, as guerras de religião, as seitas protestantes, tudo isto contribui, de um modo ou de outro, para o novo mundo político. No fim das contas, o político e o Estado

resultam de uma diferenciação. Daquilo que constituía, sob a égide da religião e da Igreja, a unidade dos valores últimos, destacou-se um quantum de valores absolutos, constituindo um domínio autónomo. (...) da mesma forma que a religião havia dado nascimento ao político, o político, por sua vez dará nascimento ao econômico.”<sup>10</sup>

Ao criticar as permanências tomistas, Cerqueira Filho e Neder apontam as conexões destas tanto com o Estado absolutista quanto com o “absolutismo afetivo”. O primeiro se caracteriza pela fundamentação através do “direito divino”, seja ele através das Sagradas Escrituras, ou da natureza divinamente criada (jusnaturalismo), referindo-se também à forma estatal prevalecente no período denominado moderno (séculos XVI a XVIII). Já o segundo se refere a um conjunto de sentimentos e emoções, sobretudo inconscientes, presentes tanto no Estado absolutista como para além deste, ou seja, no estado de direito dito liberal, dotado de um arcabouço aparentemente “racional-legal”<sup>11</sup>.

A partir da sugestão de Dumont de que a política se autonomiza da religião e a economia da política, somando à entrada crítica de Cerqueira Filho e Neder a respeito das permanências religiosas presentes no Estado absolutista, desaguamos na hipótese de que estas (permanências) se enraízam na cultura política pelas ideologias de acento tomista, calcadas num ideal (imaginário) de perfeição.

A nossa hipótese é a de que tanto as desigualdades produzidas pela mão invisível do mercado perfeito, quanto os excessos produzidos pelo príncipe perfeito, relacionam-se diretamente com as ideologias de perfeição de acento fortemente tomista. O ideal de perfeição está, portanto, cravado no imaginário e arraigado na cultura política e econômica da sociedade burguesa. Daí a dificuldade em rastreá-lo pela via tradicional do positivismo-racionalista. Tal perspectiva metodológica não pode captar essa sutileza da análise, visto que utiliza como seu pressuposto exatamente aquilo que deveria colocar sob o foco da análise e questionar: o individualismo burguês, travestido no ideal de uma racionalidade do “eu”.

Este dá fundamento, embora de maneira diversa, tanto ao ideal de príncipe perfeito, que tudo pode, quanto ao mercado perfeito, que também tudo pode. Não julgamos ocioso repetir, que ambos trazem consigo o ideal de perfeição, de acento tomista, cravado no imaginário.

<sup>10</sup> DUMONT, *op. cit.*, p. 28.

<sup>11</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Édipo e Excesso – Reflexões sobre Lei e Política*. *Op. cit.*, p. 21.

Temos como objetivo, também, adicionar subsídios a tese proposta por Cerqueira Filho e Neder<sup>12</sup>, de que a diferença entre o ideal do príncipe perfeito presente em Hobbes e o ideal de um mercado perfeito presente em Smith (ambos, deve-se destacar, absolutos) é mais de natureza histórica do que de natureza político-ideológica, pois Hobbes teme justamente aquilo que dá fundamento ao sistema da “concorrência perfeita”, produzida pelo mercado smithiano.

A título de esclarecimento, Hobbes clamava pelo poder do Estado para controlar a violência humana, suposta como resultado de uma essência humana profundamente individualista, e, com isso, domesticar a concorrência. A perspectiva de Hobbes é, portanto, marcada por muito medo e insegurança, diante do contexto histórico da Revolução Inglesa e de diversos conflitos de cunho religioso. Ou seja, do medo Hobbes faz emergir a segurança jurídica, da qual depende a concentração e a circulação da propriedade. Já em Smith, o fundamento individualista gera uma ordem que executa sozinha a domesticação e o controle.

Acompanhando a hipótese acima mencionada, parece-nos, portanto, que os dois ideais de perfeição, tanto o do príncipe quanto o do mercado, geralmente percebidos como profundamente antagônicos, verdadeira oposição irreconciliável, quando inseridos numa análise desatenta para as permanências culturais de longa duração, que forjam o imaginário cultural da política, da sociedade e das práticas econômicas, fornecem, na verdade, fundamento um ao outro.

A crítica ao ideal de um mercado perfeito é realizada também por José Luís Fiori, ao propor que o capitalismo se baseia numa “memorável aliança”<sup>13</sup> entre o poder e a riqueza; ou melhor, “o casamento do poder político com o capital privado foi um fato decisivo na origem da modernidade e do sistema capitalista”<sup>14</sup>.

A partir de uma perspectiva que remete ao historiador francês Fernand Braudel, Fiori argumenta em seus textos que a aliança entre os caminhos da riqueza e os do poder se aprofundou nos séculos seguintes, uma vez que a competição entre os Estados Nacionais em suas expansões, sejam elas catequizantes, territoriais ou comerciais se transformaram numa formidável alavanca de acumulação e concentração da riqueza. Nesse espaço global de uma “economia-mundo”, movem-se “grandes

<sup>12</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Op. cit, p. 59.

<sup>13</sup> A expressão, segundo Fiori, de Max Weber.

<sup>14</sup> FIORI, Op. cit, p. 125.

predadores”<sup>15</sup>, expressão que Fernand Braudel utiliza para se referir ao encontro da *invisible hand* com o *bellum omnium contra omnes*. Tanto a idéia do príncipe perfeito quanto do mercado perfeito cravados no imaginário burguês se pautam pelo ideal absolutista da perfeição, de acento fortemente tomista.

A expressão de Fernand Braudel remete, portanto, ao encontro do absolutismo do mercado com o absolutismo político dos príncipes. A mão invisível impele os homens à acumulação de riqueza e a guerra de todos contra todos os fazem pactuar em favor de um Estado que acumula poderes absolutos. Essa perspectiva de continuidade entre poder e dinheiro, entre príncipe e mercado perfeitos, também é defendida por Hanna Arendt em certo momento de sua obra teórica:

“O desejo da burguesia de fazer com que o dinheiro gerasse dinheiro como os homens geravam homens não passava de um sonho: o dinheiro tinha que percorrer um longo caminho desde o investimento na produção; o dinheiro não gerava dinheiro - os homens é que faziam coisas e dinheiro. O segredo do sucesso estava precisamente no fato de terem sido eliminadas as leis econômicas para não barrarem o caminho à cobiça das classes proprietárias. O dinheiro podia, finalmente, gerar dinheiro porque a força, em completo desrespeito às leis econômicas e éticas -, podia apoderar-se de riquezas. O dinheiro exportado só pôde realizar os desígnios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital”<sup>16</sup>

A passagem de Arendt nos remete à nossa proposta. Ela se insere num debate sobre a ideologia econômica e a ideologia política e se cristaliza numa idéia verbalizada por Fiori, a partir do pensamento dos fisiocratas franceses: “o funcionamento do ‘mercado perfeito’ supunha a existência de um ‘tirano perfeito’”<sup>17</sup>.

Essa é, sem dúvida, a nossa hipótese fundamental, dita de modo lapidar, pois estão colocadas as idéias de príncipe e mercado perfeitos. Tomamos ambas como chaves interpretativas para a compreensão das bases ideológicas do mundo moderno, cujos efeitos político-ideológicos se estendem até os nossos dias, povoando o imaginário e influenciando nas práticas cotidianas dos homens.

Apesar de analisarmos transformações ocorridas no século XVII-XVIII, no campo das idéias políticas e econômicas, nosso objetivo é, implicitamente, contribuir para o entendimento do nosso tempo. Portanto, a análise das idéias de mercado perfeito e príncipe perfeito, malgrado sua consolidação nos séculos mencionados, deseja nos

<sup>15</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>16</sup> ARENDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 166.

<sup>17</sup> FIORI, José Luís. *Atentados Ajudam Decantar Doutrina Bush*. Artigo publicado no site Agência Carta Maior (<http://www.agenciacartamaior.com.br/>) em janeiro de 2002.

elucidar a respeito de representações e idéias que ainda habitam no “*quantum* de idéias” da atualidade, ou, se quisermos, nas ideologias do século XXI.

# 1 DO *SELF-INTEREST* AO “MERCADO PERFEITO”: A “ORDEM ECONÔMICA BURGUESA”

## 1.1 Introdução

Para a economia liberal clássica, o mercado seria um mecanismo de auto-organização onde cada agente cuidando de si acabaria concorrendo para a produção da harmonia geral. Esta concepção, especialmente no capitalismo, ganhou tanta credibilidade que acabou por naturalizar-se como verdade irrefutável. Das obras de economia, filosofia, economia política, acaba por circular nos meios de comunicação em geral<sup>18</sup>.

Tudo parece estar aí, mas não é bem assim. A idéia de mercado perfeito, que pretendemos rastrear, está construída sobre dois fundamentos que, na verdade, são duas faces de uma mesma moeda: a moral e os mercados. Descartes, no início de sua segunda meditação, cita Arquimedes afirmando que este, “para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo assegurado”<sup>19</sup>. Estes dois princípios são o ponto fixo arquimediano, que configurou a idéia de mercado perfeito e a possibilitou “tirar o globo terrestre de sua posição” e movê-lo de lugar.

O suposto mecanismo de auto-organização descoberto pelos economistas é o tal mercado perfeito e a premissa filosófico-moral que reina neste mercado é a de que os indivíduos que o buscam para trocar bens, ao fazê-lo em interesse próprio e egoisticamente, produziram benefícios gerais.

Melhor esclarecendo, são duas as premissas (ideológicas) fundamentais para o porvir do capitalismo: a de que existe um indivíduo dotado de autonomia que, ao buscar seu próprio interesse, produz o bem estar geral e a de que estes indivíduos intercambiam num mercado que possui um mecanismo de auto-regulação permanente, que lhe é próprio (mercado perfeito).

Para nós, não há evidência melhor para a idéia de mercado perfeito do que a noção da mão invisível, cunhada pelo pensador escocês Adam Smith, considerado

---

<sup>18</sup> Delfim Netto, por exemplo, afirma em artigo intitulado “A moral e os mercados”: “O mecanismo de auto-organização descoberto pelos economistas é o mercado, onde cada agente cuidando do seu próprio interesse acabaria produzindo a harmonia geral.” (NETTO, Antonio Delfim. “A Moral e os Mercados”. In: *Carta Capital*, 24 de setembro de 2008. Ano XV, No. 514. São Paulo: Editora Confiança, p. 31).

<sup>19</sup> DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 41.

por muitos como o pai da economia política. Winston Fritsch, apresentador de uma edição brasileira de “A Riqueza das Nações”, afirma que esta obra é “fonte dos paradigmas teóricos sobre os quais foi construída a Economia Política clássica”, figurando também como “o marco do início do enfoque científico dos fenômenos econômicos ou a Bíblia da irresistível vaga livre-cambista do século XIX”<sup>20</sup>.

Reparemos brevemente na utilização da palavra “Bíblia”. Esta não denota apenas um conteúdo manifesto – a importância da obra-magna de Smith para a economia –, mas também um pensamento latente – o aspecto canônico, quase religioso, que se atribui a obra de Smith para determinada leitura da realidade social. A menção à Bíblia evidencia a associação comum entre a criação de Smith – o mercado perfeito – e o criacionismo divino. Dentro deste referencial, para a consolidação do capitalismo, o impacto do texto de Smith seria equivalente, então, ao impacto das Sagradas Escrituras para a consolidação do cristianismo. Ambos os escritos abrigariam, portanto, relações com a onipotência e a perfeição (divinas).

De fato, foi sobre a moral e os mercados que Adam Smith escreveu em suas duas obras clássicas, uma de cunho mais filosófico – “A Teoria dos Sentimentos Morais”<sup>21</sup> – e outra de cunho mais econômico – “Uma Investigação sobre a Origem e as Causas da Riqueza das Nações”<sup>22</sup>.

Na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith analisa os diversos sistemas filosóficos que versam sobre os “sentimentos morais”, já sinalizando a idéia de que da busca do interesse individual podem resultar benefícios sociais, enquanto na Riqueza das Nações, desvela as leis (supostamente naturais) do mercado, que possibilitam a sua auto-organização.

Trata-se, no primeiro escrito, de uma espécie de análise dos “sentimentos morais” dos homens e como tais sentimentos se relacionam dentro de uma espécie “mercado de sentimentos”, regido por “leis” próprias da interação entre estes mesmo sentimentos humanos.

No segundo escrito, A Riqueza das Nações, Smith já toma como ponto de partida a suposta (nova?) essência humana do homem como indivíduo egoísta, cuja

<sup>20</sup> FRITSH, Winston. “Apresentação”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. XI/XII.

<sup>21</sup> SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>22</sup> Do original em inglês “*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*”. Estaremos utilizando a seguinte edição em Português: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*; com a introdução de Edwin Cannan; apresentação de Winston Fritsh. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

análise, não considero ocioso repetir, ele promove na Teoria dos Sentimentos Morais. Portanto, a leitura da Riqueza das Nações não precisa ser necessariamente seguida da leitura da Teoria dos Sentimentos Morais, contudo, pode fornecer diversos indícios valiosos quanto algumas idéias e permanências presentes no pensamento deste autor. A partir da mencionada essência humana, Smith deduz a independência do mercado como instância que possui suas próprias leis auto-reguladoras.

A obra de Smith situa-se nesse contexto como uma espécie de ápice da construção de uma nova “essência humana”, cristalizando, corporificando e amalgamando, em suas duas obras, idéias e princípios que já vinham rondando o pensamento europeu de forma esparsa há séculos.

Dizemos séculos, pois partilhamos do conceito braudeliano da longa duração e, em especial, da noção de “permanências ou sobrevivências” que se dão “no imenso campo do cultural”<sup>23</sup>. Nessa linha de pensamento, não podemos deixar de perceber de que maneira novas idéias se apropriam de velhas, reelaborando-as. Ou seja, de que forma o novo absorve o velho, ao mesmo tempo em que o modifica, reformulando-o por um lado e mantendo certas características deste por outro. É neste complexo jogo que devemos nos movimentar ao analisar as ideologias. Não devemos nem cair na ilusão de que nada muda jamais, sendo o novo um mero “verniz sobre madeira velha”, nem na ilusão oposta de que tudo sempre muda.

Vale a pena também voltar a Karl Marx, que deu contribuições interessantes sobre essa temática. Em seu valioso texto sobre “O Método da Economia Política”, ele afirma:

“A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada que existe. Por este fato, as categorias que exprimem as relações desta sociedade e que permitem compreender a sua estrutura permitem ao mesmo tempo perceber a estrutura e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos ela se edificou, de que certos vestígios, parcialmente ainda não apagados, continuam a substituir nela, e de que certos signos simples, desenvolvendo-se nela, se enriquecem de toda a sua significação. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco.”<sup>24</sup>

O fragmento reconstrói de forma precisa a noção que Braudel havia denominado “permanências” histórico-culturais de longa duração. Como vimos, tal

<sup>23</sup> BRAUDEL, Fernand. “A Longa Duração”. In: *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 15.

<sup>24</sup> MARX, Karl. “O Método da Economia Política”. In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 254.



idéia já está presente no pensamento marxiano e figura para o desenvolvimento da presente dissertação como um marco teórico de suma importância.

Mais à frente em seu texto, Marx ainda afirma que

“Da mesma forma a economia burguesa nos dá a chave da economia antiga, etc. Mas nunca à maneira dos economistas que suprimem todas as diferenças históricas e vêm em todas as formas de sociedade, as da sociedade burguesa.”<sup>25</sup>

A partir desses dois fragmentos, é possível, através da idéia de permanência ou da terminologia usada por Karl Marx – “vestígios” (“parcialmente não apagados”), somente detectáveis numa análise que leva em conta a longa duração histórica –, desembocarmos numa crítica à idéia de natureza ou essência humana. Ao analisarmos as idéias de Adam Smith, não podemos perder de vista essa perspectiva de crítica à idéia de natureza humana, apontando de que forma as permanências e as mudanças se atualizam na conjuntura – no caso, não se trata de uma conjuntura *stricto sensu*, mas do pensamento de Adam Smith, este sim fruto de uma trajetória e inscrito numa determinada conjuntura histórica, que, todavia, não será objeto específico de nossa análise aqui.

Nesse sentido, apontaremos como Adam Smith se apropria de forma inovadora de determinadas noções de essência humana, reintroduzindo em seu pensamento vestígios de antigas formas de pensar. Ou seja, trata-se de flagrar, num primeiro momento, de que forma Smith recai na noção de natureza humana, reutilizando uma permanência há tempos presente no “pensamento europeu”.

Nós, contudo, temos o objetivo de nos furtar a recair na idéia de essência ou natureza humana. Ao contrário, queremos rastrear esta idéia no pensamento smithiano para entendê-la melhor e, por fim, criticá-la.

É conhecido o fato de que Marx dedicou sua obra “o Capital” ao biólogo inglês Charles Darwin. A referência à idéia do homem como uma chave para o entendimento do macaco nada mais é que uma referência também a Darwin<sup>26</sup>. Lembremos que ele foi o primeiro a afirmar, em seus clássicos textos *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, de 1859, e *The descent of man*, de 1871, que o homem descendia

<sup>25</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>26</sup> É digno de nota o fato de que Marx viveu os últimos 34 anos de sua vida em Londres, em cujos arredores também morou Charles Darwin.

diretamente dos símios, colocando em xeque, por meio desta afirmação e de suas pesquisas, a visão bíblica sobre a centralidade do homem na criação, a ordem divina e a questão da perfeição.

Em sua obra, Darwin rompe com o a teoria bíblica, que remete à visão aristotélico-tomista. Inspirado especialmente no texto do geólogo inglês Charles Lyell, *Principles of geology*, Darwin promove um dos maiores rompimentos com a idéia de natureza humana que talvez jamais tenha ocorrido no campo da biologia. Para Darwin, inspirado por Lyell, pequenas e graduais alterações são capazes de alterar completamente a natureza, se considerado o fator tempo (a longo prazo). Nesse sentido, a natureza apresenta uma vasta gama de variações, de maneira que, mesmo dentro de uma única espécie, não há dois seres rigorosamente iguais.

Por meio dessas teorias, Darwin reforça a crítica à idéia de essência humana, tão cara ao pensamento religioso. A longa duração é introduzida (o fator tempo), e as idéias de permanências e alterações nos permitem uma análise que se situa distante tanto da noção de natureza humana como algo imanente e eterno, quanto de algo eternamente mutante (ou seja, a mudança como uma nova essência). Como pensar em perfeição ou essência, dentro de tal quadro de interação entre os seres, onde, se examinarmos atentamente, há tantas diferenças, muitas vezes minúsculas, embora também enormes semelhanças? Como definir a perfeição, se determinadas características em determinado meio ou momento (histórico-biológico) da vida na terra permitem a proliferação da espécie e em outro a extermina por completo?

Um ator contemporâneo que muito bem reconstrói esse percurso dos “vestígios não apagados” (Marx) e das “pequenas alterações que se processam num largo período de tempo” (Darwin), é o historiador alemão Reinhart Koselleck. A partir de uma reconstituição das diversas semânticas dos tempos históricos, Koselleck faz uma crítica por dentro do campo da história das idéias à própria noção de uma natureza da história.

A partir da idéia de futuro passado, Koselleck formula uma análise das expectativas de futuro e dos diversos tempos históricos, distante de qualquer marco analítico de uma teoria da história maior do que ela própria, ou seja, fora dela mesma. Sua noção de futuro passado, como um “futuro concebido pelas gerações passadas”<sup>27</sup>, permite, portanto, uma análise diretamente situada historicamente e inscrita em

---

<sup>27</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 23.

determinado contexto social e político. A história é vista como resultado direto de determinadas relações sócio-políticas e analisada tendo em vista as permanências e alterações que nela se operaram. Koselleck não adota qualquer concepção pré-estabelecida de um padrão do que seria a história. Preocupa-se, conseqüentemente, com a história “como ela é”, ou melhor, a história como ela foi vista, pensada e até mesmo idealizada por seus próprios atores (e pensadores) em cada tempo.

Nas palavras do próprio autor:

“Sob o ponto de vista dessas investigações, mantém-se inalterada a importância das condições de longa duração que se perpetuam desde o passado, condições que, aparentemente, caíram no esquecimento. Esclarecê-las é tarefa da história estrutural, à qual os seguintes estudos pretendem ter dado sua contribuição.”<sup>28</sup>

No período que vai da Reforma Protestante à Revolução Francesa, crucial para Koselleck no entendimento da gênese do pensamento iluminista (burguês), três significações de futuro foram gestadas.

A primeira é aquela predominante na Idade Média e dominada pela Igreja Católica, consubstanciada na profecia bíblica do apocalipse. De acordo com essa perspectiva, o destino futuro da humanidade seria o fim do mundo, resultante de uma batalha entre o bem e o mal. A unidade da Igreja como poder político e econômico coerente se estruturou sobre essa profecia e seu contínuo adiamento, que permitia perpetuar sua história como a própria história da salvação deste destino trágico.

A Reforma Protestante e, em especial, a Paz de Augsburgo, demonstrou, contudo, que a batalha entre o “bem” e o “mal”, ou seja, entre cristãos católicos e protestantes, não necessariamente levaria ao fim dos tempos, mas poderia ser amenizada por outro princípio: o da política. O Estado Nacional Absolutista apodera-se então do monopólio da manipulação do futuro (antes pertencente à Igreja) e passa a construir prognósticos políticos. Sua própria unidade passa a estar calcada nesta nova forma de encarar o futuro.

Convém sublinhar que esse novo futuro passado engendrado pelo prognóstico político é um momento (consciente) da ação política, visto que está relacionado a eventos cujo ineditismo ele mesmo libera. O tempo deriva do próprio prognóstico de maneira continuada e “imprevisivelmente previsível”<sup>29</sup>, capturado

<sup>28</sup> KOSELLECK, *op.cit.*, p. 16.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 32.

sempre de modo prognóstico. O Estado apropria-se dessa nova semântica temporal, pois ela permite que ele ultrapasse o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada.

Ambos os futuros passados, tanto o do medievo quanto o da política, tinham uma estrutura temporal estática. Ou o futuro tinha como horizonte o apocalipse ou as previsões probabilísticas da política (onde se operava com grandezas naturais - número de tropas, população, recursos monetários, etc.), cujo caráter de repetição constituía o caráter circular da história. Nenhuma das duas perspectivas de futuro guardava algo realmente novo e inusitado.

A Revolução Francesa, por sua vez, consagra um novo futuro passado, que se caracteriza por uma inédita filosofia da história e se associa a um processo de esvaziamento do velho lugar da história como substantivo plural – as histórias associadas aos diversos relatos e narrativas (História da Guerra do Peloponeso; História de Florença; etc.). A história no plural se transforma na “história em geral”, possuidora de um tempo específico seu, pautado pela idéia de progresso. O futuro enfim se abre para o desconhecido.

O acontecimento em si, tomado como algo nuclear, conflui para o termo história no singular (em alemão *die Geschichte*), desencadeando, segundo Koselleck, uma “revolução transcendental”<sup>30</sup> no campo lingüístico, que se revela como indício dessa mudança de concepção do lugar (topos) da história. A história no singular (*Geschichte*), diferentemente da história no plural (*Historie*), passa a ser o conhecimento de si própria, o conhecimento de um conjunto de ações coincidentes.

A palavra transcendental remete, sem dúvida e propositalmente, ao filósofo do esclarecimento alemão, Immanuel Kant. Ele se apropria da idéia de Leibniz da história como “um romance escrito por Deus”<sup>31</sup> para reforçar essa construção da história como instância dotada de autonomia e um tempo próprio, afastando-se, por outro lado, de Leibniz, ao esvaziar a sua compreensão da história como tendo fins didáticos e moralizantes.

Ao entender a citação de Leibniz em um sentido metafórico, Kant postula uma unidade natural da história geral (*allgemeine Geschichte*<sup>32</sup>). Nesse esforço

<sup>30</sup> KOSELLECK, *op.cit.*, p. 48.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>32</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

intelectual, Kant tenta separar a história num âmbito exclusivo seu, dotando-a de uma ordem própria.

Compreendê-la como sistema possibilitou a existência de uma unidade na história, capaz de consolidar relações internas específicas. Ao tornar-se um evento único e singular, a história no plural, como exemplos particulares e variados vindos do passado, perde força. Cada ensinamento pedagógico conflui na ordem histórica geral, impedindo o homem de retirar da história qualquer conhecimento prático-pedagógico.

Kant realiza uma operação interessante, recorrente no Iluminismo, e que Adam Smith também realizará em relação ao mercado. A história, anteriormente utilizada para ilustrar doutrinas morais, teológicas, jurídicas ou políticas, fossem elas da Igreja ou do Estado, tinha o poder de conduzir ao aperfeiçoamento moral e intelectual dos homens.

Contudo, ao incutir na história uma ordem interna específica, ela se afasta de seu ofício pedagógico, tornando-se ela própria sujeito. Kant procura um fio condutor que pudesse transformar aquele “agregado desordenado de ações humanas”, que justamente por ser desordenado necessitava que algo de fora intervisse instaurando a ordem, em um “sistema racional”. Para Koselleck, a expressão dessa “revolução transcendental” proposta por Kant está no deslize do vocábulo alemão *Historie* para o coletivo singular *Geschichte*.

É importante notar que ao dotar a história de uma ordem racional, Kant reintroduz nesta atributos divinos. Ela passa a ser, tal qual o mercado de Smith, um agente que domina os homens. Das diversas histórias, passamos a ter a História “todopoderosa”, que julga os homens e executa ela mesma os veredictos, assim como em Smith dos vários mercados, teremos “o Mercado”.

A crítica de Koselleck a essa faceta do pensamento Iluminista é contundente e vale a pena ser transcrita aqui:

“(…) o iluminista conseqüente não tolerava qualquer inclinação para o passado. O objetivo declarado da Enciclopédia era reelaborar o passado o mais rapidamente possível, de forma que um novo futuro fosse inaugurado. Antes conhecíamos exemplos, hoje conhecemos apenas regras, disse Diderot. ‘Julgar o que acontece agora’, completava Sieyès, ‘segundo os critérios daquilo que já aconteceu, parece-me o mesmo que julgar o conhecido a partir do desconhecido’. Não deveríamos temer abandonar a busca de algo na história que nos fosse adequado. E logo os revolucionários forneceram, em seu *Dictionaire*, as instruções segundo as quais não se deveria escrever mais nenhuma história, antes que a Constituição fosse terminada. A capacidade de realização da *Geschichte* destronou a velha *Historie*, ‘pois, em um Estado como o nosso, fundado na vitória, não existe passado. [Tal Estado] é uma

criação na qual, assim como na criação do mundo, tudo o que existe provém das mãos do criador e a partir daí, atingindo sua perfeição, passa a fazer parte da existência’. São palavras triunfantes de um sátrapa de Napoleão. Com isso, realiza-se a previsão de Kant, que provocativamente perguntara: ‘como é possível uma história a priori? Resposta: quando o oráculo faz e molda, ele mesmo, as circunstâncias que previamente anuncia.’<sup>33</sup>

A primeira frase da citação acima denota uma questão importante do pensamento iluminista e que será freqüente na obra de Adam Smith: a “obsessão pela autonomia”<sup>34</sup>. Seja pela autonomia do indivíduo, ou pela autonomia do mercado, preocupação central de Smith na *Riqueza das Nações*, onde o autor desvela as leis de funcionamento daquele.

Neste ponto, desejamos aprofundar a hipótese lançada pelo antropólogo francês Louis Dumont, que afirma ser a história da independência do mercado (da política) a história da busca de uma coerência interna, sem a qual uma intervenção de fora teria que ocorrer para que a ordem fosse estabelecida. Essa história da independência do mercado se confunde, ainda de acordo com Dumont, com a suposta independência da ordem econômica.

“(…) o traço distintivo do domínio econômico repousa sobre o postulado de uma coerência interna *orientada para o bem* do homem, o que é fácil de compreender dadas as circunstâncias: a emancipação do político requeria a suposição de uma coerência interna, pois de outra forma a ordem teria de ser introduzida de fora. Mas isto não é tudo: se fosse demonstrado que tal coerência interna teria efeitos perniciosos, o político ou o homem de Estado encontrariam, novamente, ocasião para intervirem. (...) O segundo aspecto, que a coerência interna do domínio econômico é de tal ordem que só seria benéfico se fosse deixada à sua própria sorte, é expresso de maneira transparente pelo axioma de que Élie Halévy chamou de ‘harmonia natural dos interesses’. Além dos interesses das duas partes e uma transação não se oporem como se acreditava a princípio, o interesse individual coincide com o interesse geral. (...) A impressão imediata é que não foi fácil preencher estas condições. Admitiremos que todas elas foram reunidas pela primeira vez na *Riqueza das Nações*, o que explica à posteridade a importância histórica única do livro de Adam Smith (...).”<sup>35</sup>

Essa mesma preocupação de Smith para com a “ordem interna” do mercado se revela, portanto, uma preocupação geral do pensamento iluminista. O iluminista Diderot, por exemplo, nos fala de regras e não mais de exemplos. A inclinação com o passado deve ser rompida e um novo passado reelaborado. Ou seja,

<sup>33</sup> KOSELLECK, *op.cit.*, p. 57.

<sup>34</sup> A idéia de uma “obsessão pela autonomia” retirou-a de CERQUEIRA FILHO, Gisálio. “Euclides da Cunha e a psicopatologia: um indício para abdução”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Vol. 11, no. 3, Setembro 2008. São Paulo: Escuta, 2008, p. 380-391.

<sup>35</sup> DUMONT, *op. cit.*, p. 53/54.

proclama-se de certa maneira uma independência até mesmo do passado, para que, a partir desta independência se possa inaugurar um novo tempo e, conseqüentemente, um novo futuro.

Nessa ânsia por autonomia e busca por “regras”, o Iluminismo em geral (e o de Adam Smith em particular) cai naquele equívoco ao qual Karl Marx nos alerta no fragmento já citado, de ver em todas as formas de sociedade aquelas formas da sociedade burguesa.

Koselleck diria: “das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções ‘*la Revolution*’”<sup>36</sup>. Nós acrescentaríamos ainda: Smith fez dos diversos mercados, “o Mercado”.

Vejam os ainda como há, na citação que viemos analisando, palavras que nos remetem à religião, em especial a Deus. Criação, criação do mundo, mãos do criador, atingir a perfeição, oráculo. Parece que essa busca iluminista quase que obsessiva por autonomia e ordem interna revela um certo resquício ou permanência da teologia, seja ela cristã romana ou protestante.

## **1.2 A Mão Invisível e o *Self-Interest*: a Moralidade do Mercado Perfeito**

Argumentávamos que Adam Smith congregava em sua obra *A Riqueza das Nações* duas premissas ideológicas fundamentais para o estabelecimento do capitalismo: “a moral e os mercados”. Ou seja, a idéia de que existe um componente nuclear na sociedade em geral denominado indivíduo, que, ao perseguir seu próprio interesse, acaba por gerar o bem estar de todos. E a idéia de que existe um mercado que possui uma ordem natural própria. Nesta parte, iremos nos concentrar na premissa primeira, qual seja, a moral. Para compreendê-la, contudo, faz-se necessário uma breve explicitação de seu componente fundamental – o indivíduo.

Tal como Keynes, vislumbramos três fundamentos básicos no “sistema de mercado” (perfeito) construído por Adam Smith. Na verdade, são dois – a moral egoísta, como uma (nova) essência do homem, e o funcionamento em equilíbrio da instância autônoma “mercado”. Porém, o primeiro, como já dissemos, se decompõe

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 52.

necessariamente em dois – o indivíduo e sua característica essencial<sup>37</sup> de buscar seu próprio interesse. Queremos entender sua construção no campo de uma análise das ideologias, focando sempre as permanências e alterações que essas idéias carregam.

No texto das Conferências de Glasgow<sup>38</sup>, Smith revela essas três premissas na sua concepção de belo, “que repousa essencialmente sobre três fatores: a sóbria variedade, a feliz aproximação e a ordem simples”<sup>39</sup>. Esses três fatores que conformam o belo são, na verdade, a estrutura do “sistema de mercado”, que Smith erigirá na Riqueza das Nações. O indivíduo, ou seja, a sóbria variedade; a feliz aproximação (leia-se o interesse próprio), que faz com que os indivíduos se aproximem, e a ordem simples: o mercado auto-regulável, que apenas demanda ser deixado ao livre sabor de suas próprias forças.

As Conferências são um texto intermediário entre a publicação da Teoria dos Sentimentos Morais (1759) e A Riqueza das Nações (1776). Nelas, já se encontra consolidada a centralidade deste componente que denominamos indivíduo e a função social positiva de seu egoísmo.

A noção posterior, que A Riqueza das Nações consagrará, do equilíbrio natural, também já se encontra aí, mas não diretamente relacionada à instância do mercado. Esta noção da independência e auto-regulação do “econômico” Smith a consolidará após sua visita à França como tutor do Duque de Buccleugh, entre 1764-1766, quando ele entrará em contato com os Fisiocratas franceses, os primeiros a teorizarem sobre a “realidade econômica” como um todo autônomo.

Nas Conferências, Smith fala de “circunstâncias que regulam o preço das mercadorias”<sup>40</sup>, desenvolvendo uma discussão sobre o que ele chama de “preço natural” e “preço de mercado”. Chega até a falar de um equilíbrio natural da indústria, contudo, sempre em referência a uma discussão focada na questão dos preços dos produtos e não no encontro entre oferta e procura, como uma faceta específica do mercado.

---

<sup>37</sup> É importante deixar claro que na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith fala de outros sentimentos que não o egoísta, contudo, para o funcionamento do mercado e para entendermos tendência dos homens a intercambiar neste, apenas o egoísta figura como essencial.

<sup>38</sup> Recolhidas por um estudante em 1763 e encontrado em 1895 por E. Cannan, publicadas no ano seguinte. SMITH, Adam. “Das ‘Conferências de Glasgow’ de Adam Smith”. In: NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx: Considerações sobre a História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Paz & Terra, 2000, p. 161-182.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 175.



Por outro lado, a clássica referência ao egoísmo, citada no capítulo II do Livro I da Riqueza das Nações, onde Smith fala do “Princípio que Dá Origem à Divisão do Trabalho”<sup>41</sup>, já se encontra nas Conferências:

“A divisão do trabalho origina-se do que constitui uma inclinação natural do homem, ou seja, da tendência a efetuar trocas com seus próprios semelhantes, tendência que se mostra comum a todos os seres humanos e que é desconhecida em qualquer outro animal. (...) Se algum animal busca efetuar uma troca ou obter alguma coisa do homem, somente pode conseguí-lo pelo seu afeto ou sua gentileza. De idêntica forma, o homem tenta o egoísmo de seus semelhantes oferecendo-lhes algum motivo suficiente de tentação para deles obter aquilo que deseja. Esse comportamento pode ser assim exposto: ‘Dá-me o que desejas e terás o que desejas’. Ao contrário do cachorro, entretanto, o homem não espera coisa alguma da benevolência, mas apenas do egoísmo. O cervejeiro e o padeiro não prestam serviços por benevolência, mas sim por amor a si mesmo [*self-interest*]. Os únicos que dependem da benevolência são aqueles que pedem esmolas; e mesmo estes morreriam em uma semana se dependessem unicamente delas.”<sup>42</sup>

O raciocínio de Smith é razoavelmente simples nesse ponto, seguindo o seu critério do belo – a ordem simples –, e persuade facilmente devido à sua simplicidade, que chega a ser ingênua numa primeira vista.

Segundo Smith, o ser humano possui algumas “necessidades naturais” a serem satisfeitas. Três são elas: alimentação, vestimenta e habitação. A natureza, por sua vez, produz tudo que é necessário para a satisfação dessas necessidades. O homem, contudo, possui uma especificidade: “... é o único ser dotado de tal sensibilidade, que nenhum objeto produzido lhe satisfaz. O homem acredita que todas as coisas devem ser aperfeiçoadas”<sup>43</sup>. Devido a essa característica (divina) do homem de querer aperfeiçoar as coisas, o seu trabalho individual se torna fundamental e funciona como componente singularizador dos homens: “Não obstante, via de regra, as necessidades humanas não são tão vastas que não possam ser abastecidas unicamente pelo trabalho do indivíduo”<sup>44</sup>.

A atividade do homem, ao contrário dos outros animais, não está, portanto, voltada para a satisfação das já mencionadas “necessidades naturais”, visto que estas são facilmente supridas pela natureza (perfeita), mas “para o refinamento e a delicadeza de nosso gosto”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 49.

<sup>42</sup> Idem. “Das ‘Conferências de Glasgow’ de Adam Smith”. Op. cit., p. 172.

<sup>43</sup> SMITH. “Das ‘Conferências de Glasgow’ de Adam Smith”. Op. cit., p. 164.

<sup>44</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 165.

A consequência disso é, de acordo com Smith, a seguinte: “O aperfeiçoamento e a multiplicação dos materiais que constituem os objetos de nossas necessidades originam a variedade das atividades do homem.”<sup>46</sup>

É devido a essa “especificidade natural” dos homens – aperfeiçoar e multiplicar os materiais – que se registra a divisão do trabalho. Segundo Smith, “nas nações não civilizadas, onde não se verifica a divisão do trabalho, tudo o que se produz decorre das necessidades naturais do homem”<sup>47</sup>. Smith introduz aqui um fator de hierarquização das sociedades, dado pela presença ou não da divisão do trabalho. As nações não civilizadas se igualariam então aos outros animais, pois nestas não se encontra a qualidade que distingue os homens dos outros seres – o aperfeiçoamento das coisas. Nas sociedades não civilizadas, tudo gira unicamente em torno da satisfação das necessidades naturais.

Smith faz ainda uma comparação interessante entre um trabalhador de uma “nação civilizada” e um príncipe de uma “nação selvagem”:

“(…) entre o modo de vida de um príncipe europeu e o modo de vida de um trabalhador não existe tanta diferença quanto entre o modo de vida de um trabalhador e o de um rei de uma nação selvagem. É compreensível que os ricos estejam bem abastecidos a partir do momento em que podem empregar a seu serviço um grande número de braços. Os ricos são mantidos pelo trabalho dos camponeses. Numa nação selvagem cada um desfruta da totalidade de seu trabalho e, não obstante, a pobreza dos habitantes é maior do que a pobreza existente em qualquer país adiantado”<sup>48</sup>.

A idéia subjacente ao raciocínio de Smith parece ser a de que é melhor ser um trabalhador numa sociedade civilizada do que um príncipe numa nação selvagem, uma vez que, na última, a pobreza é maior. Aqui, introduz-se discretamente um critério para a definição de pobreza e riqueza, cuja referência está nas sociedades civilizadas: a multiplicação. As conclusões a que Smith chega deixam claro este ponto:

“A divisão do trabalho é o que amplia a prosperidade de um país. Numa nação adiantada, existe a divisão de trabalho; não se trata, porém, de uma divisão geral, uma vez que são numerosos aqueles que não trabalham. A distribuição da prosperidade não corresponde à distribuição do trabalho. A riqueza de que desfruta um comerciante é maior do que a de todos os seus dependentes, embora o comerciante trabalhe menos que seus dependentes; e estes, por sua vez, são seis vezes mais ricos que igual número de artesãos que trabalham, ao contrário, seis vezes mais. Logo, o artesão que trabalha por sua conta possui muito mais que o pobre camponês que se esgota sem repouso. E

<sup>46</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 167.

assim, aquele que suporta o peso da sociedade é precisamente aquele que obtém as menores vantagens. (...) Dispomo-nos a seguir a demonstrar como essa divisão do trabalho permite a multiplicação do produto ou, o que dá no mesmo, como dela se origina a prosperidade.<sup>49</sup>

Vemos que a última frase deixa clara a associação direta entre a multiplicação do produto e a prosperidade. A divisão do trabalho resulta então desse ímpeto natural do homem de querer aperfeiçoar as coisas, produzindo uma espécie de milagre (divino) da multiplicação. Esta, por sua vez, determina a prosperidade de um país.

Prosseguindo na análise do último fragmento citado, é possível afirmar que Smith apresenta um grande problema: como justificar esta ordem, na qual “aquele que suporta o peso da sociedade é precisamente aquele que obtém as menores vantagens”?

Primeiramente, uma das soluções já está dada. A riqueza de um trabalhador numa sociedade pautada pela divisão do trabalho, logo pela multiplicação, é maior que a de uma nação selvagem, onde cada um “desfruta da totalidade do seu trabalho”. A outra parte da solução está na idéia de um mercado auto-regulável, que, nas Conferências, existe apenas embrionariamente.

A divisão do trabalho que gera prosperidade se originaria, de acordo com Smith, de “uma inclinação natural do homem, ou seja, uma tendência a efetuar trocas com seus próprios semelhantes, tendência que se mostra comum a todos os seres humanos e que é desconhecida em qualquer outro animal”<sup>50</sup>.

No fundo, a divisão do trabalho seria resultado de duas características fundamentais dos homens: a inclinação para aperfeiçoar as coisas e o seu egoísmo. Na conjugação dessa natureza especificamente humana, o trabalho individual apareceria como elemento determinante da variedade de indivíduos, produzindo uma divisão de tarefas de qualidades divinas.

É importante frisar que Smith reconstrói um percurso semelhante a este que reconstruímos por meio das Conferências nos dois primeiros capítulos da Riqueza das Nações, introduzindo, contudo, modificações importantes.

Smith abre a Riqueza das Nações, na Introdução, colocando a centralidade do trabalho no fornecimento dos bens necessários e os confortos materiais

<sup>49</sup> SMITH. “Das ‘Conferências de Glasgow’ de Adam Smith”. *Op. cit.*, p. 167/168.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 172.

de uma nação<sup>51</sup>. O trabalho, portanto, determina a produção. Esta, por sua vez, é fator fundamental para a proporção entre os bens produzidos e o número de pessoas que os consumirá. De acordo com essa proporção entre a produção e número de consumidores, “a nação será mais ou menos bem suprida de todos os bens necessários e os confortos de que tem necessidade”<sup>52</sup>.

Vemos que Smith introduz aqui uma operação fundamental para a constituição do “sistema de mercado”: o “conforto” resulta de uma proporção entre produção e os consumidores, e não de um problema (político) de distribuição. Ou seja, em linguagem matemática, é uma função da produção e do número dos consumidores. Contudo, como o número dos consumidores é dado (pela taxa de natalidade), trata-se, no fundo de uma função da produção. Então, levando-se em conta esse raciocínio, o conforto ou bem-estar da população só pode ser melhorado aumentando a produção ou diminuindo a população. Nesse quadro, a solução é, de duas, uma: ou a reprodução do modo de produção capitalista, que Smith está a descrever, ou algo que produza a diminuição da população. Encontramos de forma implícita a justificativa econômica de guerras, catástrofes e doenças?

Como pudemos observar, Smith não ignora a idéia de um conflito distributivo na sociedade, pois percebe que a distribuição da propriedade não corresponde à distribuição do trabalho, chegando a afirmar: “aquele que suporta o peso da sociedade é precisamente aquele que obtém as menores vantagens”<sup>53</sup>. Contudo, este fator parece ser pouco importante para Smith:

“(…) entre as nações civilizadas e prósperas, embora grande parte dos cidadãos não trabalhe, muitos deles, com efeito, consomem a produção correspondente a dez ou até cem vezes a que é consumida pela maior parte dos que trabalham – a produção resultante de todo o trabalho da sociedade é tão grande, que todos dispõem, muitas vezes, de suprimento abundante, e um trabalhador, mesmo o mais pobre e de baixa posição, se for frugal e laborioso, pode desfrutar de uma porção maior de bens necessários e confortos materiais, do que aquilo que qualquer selvagem pode adquirir.”<sup>54</sup>

Smith aponta uma vez mais, na Riqueza das Nações, que, apesar dos conflitos distributivos inegáveis que existe neste “sistema”, houve um “progresso”

<sup>51</sup> “O trabalho anual de cada nação constitui o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários e os confortos materiais que consome anualmente” (SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. *Op. cit.*, p. 35).

<sup>52</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>53</sup> SMITH. “Das ‘Conferências de Glasgow’ de Adam Smith”. *Op. cit.*, p. 172.

<sup>54</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. *Op. cit.*, p. 35/36.

considerável entre as sociedades civilizadas que adotaram a divisão do trabalho, seguindo o caminho “natural” do homem, em sua necessidade de “aperfeiçoar” as coisas. Esse “progresso” se justifica, como já mencionamos, na melhora da vida do mais pobre dos trabalhadores em relação a qualquer selvagem e também por outro fator, que Smith revela na seguinte passagem:

“As causas desse aprimoramento nas forças produtivas do trabalho, e a ordem segundo a qual sua produção é naturalmente distribuída entre as diferentes classe e condições de membros da sociedade, constituem o objeto do Livro Primeiro desta obra.”<sup>55</sup>

O objeto de estudo do primeiro livro da Riqueza das Nações será, então, justamente as causas de aprimoramento das forças produtivas e a ordem natural que distribui os proventos desse aprimoramento da forças produtivas. Essa ordem (perfeita) é a segunda justificativa para os conflitos distributivos que a própria ordem produz, mas que Smith não levará muito em conta. Temos, portanto, duas idéias fundamentais: o progresso e a ordem natural. Exatamente aquilo que Koselleck apontava em sua crítica ao Iluminismo a partir da análise do surgimento de uma filosofia da história, acompanhada de uma nova semântica da idéia de história.

Ainda apoiado em Koselleck, vejamos a seguinte afirmação de Smith:

“Desde a queda do Império Romano, a política da Europa tem favorecido as artes e ofícios, as manufaturas e o comércio, indústria das cidades, mais do que a agricultura, indústria do campo. O livro terceiro expõe as circunstâncias que parecem ter introduzido e estabelecido essa política.”<sup>56</sup>

Afora a implícita comparação entre a Europa e o Império Romano, no livro terceiro da Riqueza das Nações, Smith fará então, exatamente aquilo que Koselleck reputa ao “iluminista conseqüente”: a reescrita da história. Cai, por sua vez, naquele equívoco que Marx alertou quando falava justamente do “método da economia política”, de ver em todas as eras as formas da sociedade burguesa.

De fato, o livro terceiro, denominado “A diversidade do progresso da riqueza nas diferentes nações”, pretende ser um quadro histórico da “evolução” econômica da humanidade. Reparemos novamente, no próprio título do livro, a centralidade da idéia de “progresso”, segundo Koselleck, inventada pelo próprio

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>56</sup> Ibidem, ibidem.

Iluminismo e carregada de conteúdo religioso por evocar uma ordem única do tempo histórico, que leva, invariavelmente, ao paraíso (do progresso). Contudo, não julgamos ocioso repetir, que Smith comete o equívoco apontado por Marx, pois baseia seu livro terceiro na “História da Inglaterra” de seu amigo David Hume. Ou seja, generaliza para toda a humanidade a história da “evolução” inglesa e toma aquela história como a história da humanidade inteira. A sugestão advém de Fritsch, que não deixa de repetir o equívoco:

“O Livro Terceiro contém uma síntese abrangente da evolução econômica da humanidade, muito influenciada pela longa História da Inglaterra de Hume, e constitui, no contexto da obra, o teste empírico-histórico da teoria do crescimento econômico apresentada anteriormente.”<sup>57</sup>

A história da Inglaterra é tomada com a história da humanidade e essa suposta “história da humanidade” é vista através das lentes da teoria smithiana. A história é reescrita sob o foco do “progresso”. Tal qual nos alertava Koselleck sobre o Iluminismo.

Voltemos agora à questão daquela proporção entre produção e consumidores, que define a prosperidade de uma nação.

Essa proporção, fundamental no pensamento de Smith para a determinação do bem-estar, é determinada, em última instância, pelo trabalho. E este é influenciado fundamentalmente pela “habilidade, destreza e bom senso”. No final desse raciocínio, temos o seguinte quadro:

<p>habilidade; destreza e bom-senso → trabalho → produção → proporção → conforto</p>
--

Smith coloca, em última instância, as qualidades da habilidade (destreza e bom-senso) como reguladoras do trabalho. Contudo, logo mais à frente, introduz um aspecto mais concreto, que parece se encaixar melhor num estudo da magnitude da Riqueza das Nações: a centralidade do capital, em especial da sua acumulação.

Diz Smith:

“O número dos que executam trabalho útil e produtivo (...) em toda parte está em proporção com a quantidade do capital empregado para dar-lhes trabalho e com a maneira específica de empregar esse capital. Eis por que o Livro

<sup>57</sup> FRITSH. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. *Op. cit.*, p. XVI.

Segundo desta obra tratará da natureza do capital, da maneira como ele pode ser gradualmente acumulado, e das quantidades diferentes de trabalho que o capital põe em movimento, de acordo com as diferentes maneiras como é empregado”<sup>58</sup>.

Karl Marx, um leitor atento da obra de Smith, percebeu a centralidade do capital como determinante do trabalho e da forma como ele é empregado, nomeando sua obra de fim de vida de “O Capital” e dedicando páginas e páginas à questão da acumulação.

Marshall Berman, professor de teoria política e urbanismo na *City University of New York* e estudioso de Karl Marx, acrescenta sobre a questão da acumulação:

“O capitalista clássico vive apenas para cumprir uma função, para encarnar um tipo ideal; todas as suas intenções decorrem logicamente de um princípio – “Acumulai!” – e podem ser rigorosamente deduzidas de antemão; seu papel, poderíamos dizer, o faz. Essa perfeição sistemática e metodista é típica de um ideal cristão recorrente: libertar-se do fardo da espontaneidade, do impulso imprevisível e do desejo incontrolável. Um ser feito só de princípios e nenhuma paixão: esse é o status que a teologia cristã reserva para os anjos (e, na verdade, também para os demônios do tipo mais perigoso), mas do qual os homens, imersos na fraqueza e na imperfeição, estão inexoravelmente excluídos.”<sup>59</sup>

Berman ainda completa citando o próprio Marx: “Na aurora da acumulação capitalista (...) a avareza e o desejo de enriquecer são as paixões dominantes”<sup>60</sup>.

No primeiro capítulo da *Riqueza das Nações*, Smith introduz outro fator fundamental na sua obra: a divisão do trabalho. Para Smith, esta é responsável pelo “maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho”<sup>61</sup>.

Já no segundo capítulo, Smith investiga qual “o princípio que dá origem a divisão do trabalho” e chega à conclusão de que esta é “conseqüência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana (...), ou seja: a propensão a intercambiar...”<sup>62</sup>

<sup>58</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 36.

<sup>59</sup> BERMAN, Marshall, *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 66.

<sup>60</sup> Idem, p. 67.

<sup>61</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 41.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 49.

Essa propensão natural a intercambiar só é operacionalizada devido ao interesse próprio dos homens (*self-interest*). Vejamos como Smith trata essa questão na Riqueza das Nações:

“O homem, entretanto, tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer, se conseguir interessar a seu favor a auto-estima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa.”<sup>63</sup>

A citação termina de forma idêntica às Conferências de Glasgow, fazendo menção ao fato de que não esperamos nosso jantar da benevolência do açougueiro ou do cervejeiro, mas de seu interesse próprio (*self-interest*).

Fica evidente a centralidade desse mecanismo chamado interesse próprio ou interesse individual (*self-interest*) na obra de Smith.

Esse percurso intelectual, que leva à centralidade do interesse como engrenagem do modo de produção capitalista, é muito bem descrito pelo estudioso das ideologias econômicas, Albert O. Hirschman, em seu livro “As Paixões e os Interesses – Argumentos Políticos a Favor do Capitalismo antes de seu Triunfo”<sup>64</sup>. Hirschman, porém, não tem por objetivo a análise específica do pensamento de Smith, embora o pensamento deste autor seja um ponto fundamental em seus estudos, sendo um dos autores mais mencionados no livro.

Edwin Cannan, famoso editor da Riqueza das Nações e estudioso da obra de Smith, chega a afirmar que: “(...) a convicção sobre o caráter benéfico do interesse próprio (...) permeia sua obra A Riqueza das Nações e, desde então, constitui um ponto de partida para a pesquisa econômica”<sup>65</sup>.

Ou seja, o interesse próprio não é apenas importante na Riqueza das Nações. Sua centralidade ultrapassa essa obra, passando a ser um ponto de partida para toda a pesquisa econômica posterior no campo do pensamento liberal.

Hirschman abre seu texto sobre a investigação da “gênese do ‘espírito do capitalismo’”<sup>66</sup> com a indagação de Max Weber (presente no clássico estudo das relações entre a ética protestante e a ideologia capitalista)<sup>67</sup> a respeito de como teria sido

<sup>63</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 50.

<sup>64</sup> HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

<sup>65</sup> CANNAN. “Introdução”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 49.

<sup>66</sup> HIRSCHMAN, op.cit., p. 31.

<sup>67</sup> Trata-se da obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.



possível que uma atitude, quando muito, apenas eticamente tolerada – o amor pelo lucro; a ganância; a avareza – pudesse se transformar numa vocação.

A questão colocada por Weber procede, no entender de Hirschman, se for colocada dentro de uma perspectiva comparada em relação aos valores do Medievo, uma vez que aqueles valores certamente permaneceram num grau inferior na escala de valores medievais em relação a outras atividades, especialmente a busca pela glória.

Santo Agostinho, que, somado ao trabalho posterior de São Tomás de Aquino, forneceu diretrizes fundamentais para o pensamento medieval, considerava o desejo pelo enriquecimento pessoal e por posses como um dos três pecados principais do homem, juntamente com o desejo pelo poder e o apetite sexual. Contudo, ele admite circunstâncias atenuantes para o desejo pelo poder, passível de ser refreado por outro apetite, menos prejudicial: a busca pela glória.

Dessa forma, ao falar sobre os romanos, Agostinho afirma que estes logravam reprimir “o desejo pela riqueza e muitos outros vícios em favor de seu único vício, isto é, o amor pelo louvor”<sup>68</sup>. Para Hirschman, e estamos de pleno acordo, Agostinho concebe, nesta passagem, a possibilidade de um vício reprimir o outro.

Tal possibilidade é, no nosso entender, louvada por São Tomás de Aquino como uma característica divina, ao afirmar que “(...) Deus é tão poderoso que pode até fazer o bem a partir do mal”<sup>69</sup>. Ou seja, a possibilidade de fazer o bem – reprimir um vício – a partir do mal –outro vício – não somente é possível e boa como é um dom divino.

Essa possibilidade é retomada por Montesquieu em seu “Espírito das Leis”, quando este afirma, em relação à monarquia, que “a honra movimenta todas as partes do corpo político; liga-as por sua própria ação, fazendo com que cada uma caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares.”<sup>70</sup>

Raymond Aron, em seus comentários sobre a obra de Montesquieu, defende que, segundo este, “um Estado é livre quando o poder limita o poder”<sup>71</sup>. Nesse sentido, segundo Aron, a rivalidade de poderes geraria uma competição social, que seria a condição do regime moderado, pois as diversas classes seriam capazes de se

<sup>68</sup> HIRSCHMAN, *op.cit.*, p. 32.

<sup>69</sup> MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética – de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 64.

<sup>70</sup> MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 45.

<sup>71</sup> ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 24.

equilibrar. O resultado seria que “nenhum poder se estende além dos seus limites, porque ele é contido por outros poderes”<sup>72</sup>.

Neste ponto, Aron sugere uma passagem de Montesquieu, presente no texto “Considerações sobre as Causas da Grandeza dos Romanos e da sua Decadência”, que funciona como um indício da influência de Santo Agostinho na idéia do poder controlar o poder, gerando um equilíbrio.

“Como regra geral, sempre que virmos todo o mundo tranqüilo, num Estado que se diz uma república poderemos ter certeza de que não existe ali a liberdade. O que se chama de união, num corpo político, é coisa muito equívoca. A verdadeira união é feita de harmonia, que induz todas as partes, por mais opostas que nos pareçam, a concorrerem para o bem geral da sociedade, como as dissonâncias na música concorrem para o acorde total. Pode haver união num Estado em que se pensa ver apenas perturbação, isto é, uma harmonia da qual resulta a felicidade, que é a única paz verdadeira; como as partes deste universo, que são eternamente ligadas pela ação de umas e a reação de outras.”<sup>73</sup>

Hirschman, ao analisar esta possibilidade colocada por Santo Agostinho e retomada por Montesquieu, propõe que

“a idéia de uma ‘Mão Invisível’ – e de uma força que faz com que os homens que buscam realizar suas paixões particulares conspiram inadvertidamente contra o bem público - foi formulada em conexão com a busca pela glória, e não com o desejo pelo dinheiro, por Montesquieu.”<sup>74</sup>

Sabemos que Adam Smith foi um leitor atento de Montesquieu e sem dúvida essa possibilidade da busca pela honra gerar o bem estar geral foi notada por ele.

Hirschman prossegue sua análise argumentando que a busca da honra e da glória foram exaltados pelo caráter cavalheiresco medieval, alcançando, no período do Renascimento, a posição de uma ideologia dominante, quando a influência da igreja como “único corpo econômico-político coerente da Europa”<sup>75</sup> arrefecia. Nesse momento de “redescoberta do mundo clássico”, os propagadores de tal ideal aristocrático puderam recorrer aos textos gregos e romanos que celebravam a busca da glória.

Já na era moderna, contudo, Hirschman afirma que o ideal do herói foi demolido por diversos escritores da Europa Ocidental. Hobbes, por exemplo, afirmava serem as virtudes heróicas mera forma do instinto de auto-conservação dos homens. Já

<sup>72</sup> ARON, op.cit., p. 24/25.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>74</sup> HIRSCHMAN, op.cit., p. 32.

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005, p. 71.

para La Rochefoucauld, mera amostra do amor-próprio e para Pascal, uma fuga frenética do verdadeiro conhecimento de si mesmo.

Sobre essa mudança, Hirschman faz uma colocação importante:

“A questão principal a ser colocada aqui é que os responsáveis pela demolição não desclassificam os valores tradicionais de modo a propor um novo código moral que poderia ter correspondido aos interesses de uma nova classe. A denúncia do ideal heróico não estava nem de longe associada à defesa de um novo caráter burguês. A obviedade dessa afirmação em relação a Pascal e La Rochefoucauld também se aplica a Hobbes, não obstante algumas interpretações em contrário.”<sup>76</sup>

Aqui Hirschman chama a atenção para o fato de que os valores tradicionais não foram completamente dispensados por esses autores que desprezavam o herói cavalheiro. Há de se levar em conta essa ruptura com as permanências dos valores tradicionais. Nesse sentido, não se pode falar automaticamente de um novo código moral burguês, mas apenas de um lento processo de pequenas rupturas e permanências. Contudo, algumas categorias e idéias do pensamento burguês se unem a este longo fio da história do pensamento ocidental.

A partir do Renascimento e no período de formação dos Estados Nacionais europeus, coloca-se a necessidade, pioneiramente iniciada por Nicolau Maquiavel, de se entender *a vida como ela é*, com o objetivo de se aprimorar a arte de governar.

No século seguinte ao de Maquiavel (século XVI), a idéia da “política como arte”, todavia é quase completamente abandonada. Em seu lugar, os avanços da matemática e da mecânica celeste, somados à racionalidade cartesiana, fizeram muitos pensadores da época crer que poderiam deduzir a partir das leis do movimento celeste e da matemática, regras para a conduta dos homens e para as ações dos Estados.

Na era moderna, com a consolidação do Estado Nação como unidade política, a exortação moralista e a ameaça da condenação eterna deixaram de ser considerados instrumentos eficientes para a repressão das paixões “destrutivas” dos homens.

A solução passa a ser a coerção e a repressão, pela força se necessário, por parte dos recém-nascidos Estados Nacionais. Essa solução fica bem clara, por exemplo, no pensamento de Hobbes, que a partir da sua análise da natureza do homem,

<sup>76</sup> HIRSCHMAN, *op.cit.*, p. 34.

deduz a necessidade de submissão absoluta deste ao Poder Soberano instituído pelo Pacto.

Diz Hobbes:

“... aparece bem claro a meu entendimento, tanto a partir da razão, quanto das Escrituras, que o poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembleia, como nos Estados populares e aristocráticos, é o maior que é possível imaginar que os homens possam criar. E, embora seja possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado, apesar disso as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores. Nesta vida a condição do homem jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes, mas num Estado jamais se verifica qualquer grande inconveniente a não ser os que derivam da desobediência dos súditos, e o rompimento daqueles pactos a que o Estado deve sua existência. E quem quer que considere demasiado grande o poder soberano procurará fazer que ele se torne menor, e para tal precisará submeter-se a um poder capaz de limitá-lo; quer dizer a um poder ainda maior. (...) Naquelas nações cujos Estados tiveram vida longa, os súditos jamais discutiram o poder soberano. (...) O talento em fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo de ténis) apenas na prática. Regras essas que nem os homens pobres têm lazer, nem os homens que dispõem de lazer tiveram até agora curiosidade ou método suficientes para descobrir.”<sup>77</sup>

Ao Estado, então, fica entregue a tarefa de conter as conseqüências horríveis do estado natural dos homens. Segundo Hirschman, este apelo à coerção e à repressão para conter os efeitos nefastos da natureza humana está autorizado por Santo Agostinho, cujo pensamento teria importante repercussão no século XVI através de Calvino: “Qualquer ordem social e política estabelecida é justificada pela sua mera existência. Suas possíveis injustiças são apenas retribuições pelos pecados do Homem Degradado”<sup>78</sup>.

A análise do fragmento acima citado leva-nos a concordar com Hirschman, no que concerne à relação de influência mútua entre os sistemas políticos de Santo Agostinho e Calvino e aqueles defendidos por Hobbes. Exceto, contudo, pela peculiar presença do Pacto neste último, totalmente estranho para os dois primeiros.

De acordo com Hirschman, já no século XVII, começam a surgir especulações em torno da idéia de aproveitar as paixões humanas em vez de reprimi-las. Especulações estas que antecipam o *self-interest* de Adam Smith.

<sup>77</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 131/132.

<sup>78</sup> HIRSCHMAN, *Op.cit.*, p. 37.

Pascal, por exemplo, “argumenta a favor da grandeza do homem com base em que ele ‘conseguiu levantar da concupiscência um acordo admirável’ e ‘uma ordem tão magnífica’”<sup>79</sup>.

Em nota, Hirschman ainda acrescenta:

“a idéia de que uma sociedade unida pelo amor-próprio em vez de pela caridade possa ser viável apesar de ser pecaminosa é encontrada entre um número de proeminentes jansenistas contemporâneos de Pascal, tais como Nicole e Domat”<sup>80</sup>.

No início do século XVIII, Giambattista Vico, formula tal idéia de uma maneira mais completa:

“Devido à ferocidade, avareza e ambição, os três vícios que desencaminham toda a humanidade, [a sociedade] cria a defesa nacional, o comércio e a política, e dessa forma produz a força, a riqueza e a sabedoria das repúblicas; devido a esses três grandes vícios que certamente destruiriam o homem sobre a terra, a sociedade faz assim com que surja a felicidade civil. Esse princípio prova a existência da divina providência: através das suas leis inteligentes, as paixões dos homens que estão inteiramente ocupadas com a busca da sua utilidade particular são transformadas numa ordem civil que permite aos homens viver na sociedade humana.”<sup>81</sup>

Essa idéia de aproveitar as paixões dos homens, de modo a fazê-los trabalhar para o bem comum, é levada adiante pelo contemporâneo inglês de Vico, Bernard Mandeville. Frequentemente visto como um precursor do *laissez-faire* e descrito por Edwin Cannan como um dos influenciadores de Adam Smith quanto às características benéficas do interesse individual, Mandeville intitula seu texto de “A Fábula das Abelhas: ou seja, Vícios Privados, Benefícios Públicos”<sup>82</sup>. Contudo, segundo Hirschman, apenas em relação a um “vício privado”, Mandeville se esforça em produzir uma demonstração detalhada de como este processo se dá. Esse “vício” é a paixão por

<sup>79</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>80</sup> HIRSCHMAN, *op.cit.*, p. 38.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>82</sup> De acordo com Cannan: “A obra de Mandeville consistia, em sua origem, simplesmente de 400 linhas com o título ‘A Colmeia Resmungenta, ou os Velhacos Virando Honestos’ – poesia esta que, segundo o próprio Mandeville, foi publicada por volta de 1705, em forma de um panfleto de seis *pence*. Reimprimiu-a em 1714, anexando-lhe uma quantidade muito maior de prosa, sob o título de A Fábula das Abelhas: ou seja, Vícios Privados Benefícios Públicos; com um Ensaio Sobre a Caridade e Escolas de Caridade e uma Investigação sobre a Natureza da Sociedade. Em 1729 acrescentou-lhe uma segunda parte, quase tão extensa como a primeira, consistindo em um diálogo sobre o assunto. Descreve-se ‘A Colmeia Resmungenta’, que na realidade é uma sociedade humana, em grande prosperidade, estado esse que perdura enquanto prosperam os vícios...” (CANNAN. “Introdução”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas. Op. cit.*, p. 49.).

bens materiais em geral e a luxúria em particular. É fundamental notar que ocorre, concretamente, a passagem de “vícios” no plural (presente no título) para um “vício”, no singular, ao qual Mandeville parece efetivamente se referir na sua fábula. Ocorre então, de maneira discreta, uma espécie de destaque de um único “vício”:

“Pode ser dito por conseguinte que Mandeville restringiu a área em relação a um determinado ‘vício’ ou paixão. No seu afastamento da generalidade ele seria seguido, com o famoso retumbante sucesso, pelo Adam Smith de *A riqueza das nações*, uma obra que se concentrava inteiramente na paixão tradicionalmente conhecida como cobiça ou avaréza. Além disso, por causa da evolução decorrida na linguagem, a ser considerada com certa minuciosidade posteriormente em seu ensaio, Smith foi capaz de dar um enorme passo adiante no sentido de tornar a proposição aceitável e convincente: ele amorteceu a penetração do chocante paradoxo de Mandeville substituindo ‘paixão’ e ‘vício’ por termos mais brandos. Na sua forma limitada e domesticada, a idéia do aproveitamento foi capaz de sobreviver e prosperar tanto como um importante princípio do liberalismo do século XIX quanto como uma construção fundamental da teoria econômica.”<sup>83</sup>

Nessa passagem, Hirschman concorda integralmente com os comentários de Edwin Cannan a respeito da provável importância da fábula de Mandeville para a centralidade do “interesse próprio” na Riqueza das Nações. Sobre esse ponto, Cannan discorre por algumas páginas no final do seu ensaio introdutório da Riqueza das Nações, referindo-se justamente à “origem da teses de Adam Smith”<sup>84</sup>.

Ao se questionar de onde Adam Smith teria tirado a inspiração para a idéia de que “não é da benevolência do açougueiro, do fabricante de cerveja ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse”, Cannan afirma que “parece provável – mais do que isso não podemos afirmar com segurança – que [Smith] foi ajudado pelo estudo de Mandeville, escritor ao qual não têm feito suficiente justiça os historiadores de economia”<sup>85</sup>. Mais adiante, contudo, o mesmo autor afirma ainda:

“Se levamos em conta a crítica de Smith a Hutcheson e Mandeville, acrescentando capítulos de *Moral Sentiments*, e, além disso, recordarmos que quase certamente ele deve ter conhecido a *Fábula das Abelhas* ao assistir às preleções de Hutcheson ou pouco depois, é difícil não suspeitar que foi Mandeville quem primeiro o fez entender que ‘não é da benevolência do açougueiro, do fabricante de cerveja ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse’.

<sup>83</sup> HIRSCHMAN, *op.cit.*, p. 40.

<sup>84</sup> CANNAN. “Introdução”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 27.

Considerando a palavra ‘vício’ como um erro em lugar de amor próprio, Adam Smith poderia ter repetido cordialmente as já citadas linhas de Mandeville:

*‘Assim, o vício alimentava a inventividade  
a qual se associava à folga e ao trabalho  
Tivesse as conveniências da vida alçado  
Seus prazeres reais, confortos e vagares  
a alturas que tais, os muito pobres  
viveriam melhor que os ricos outrora (...)’.*<sup>86</sup>

Se direcionarmos nossa análise para o próprio texto de Smith, a partir das indicações de Cannan, verificaremos que sua hipótese parece se confirmar. Na seção da Teoria dos Sentimentos Morais, onde Smith analisa as diferentes descrições quanto à natureza da virtude, efetivamente critica seu mestre da Universidade de Glasgow, Francis Hutcheson, justamente por este estar “tão longe de admitir o amor de si como motivo em qualquer caso de uma ação virtuosa”<sup>87</sup>.

Para Hutcheson, a virtude deveria consistir unicamente na benevolência “pura” e “desinteressada”, sendo que qualquer mescla de uma motivação egoísta diminuiria o mérito da ação. Ao analisar, portanto, os “sistemas que fazem a virtude consistir na benevolência”, Smith refere-se a Hutcheson como “de todos os patronos desse sistema, sejam antigos ou modernos”, aquele que “foi, de longe, o mais agudo o mais distinto, o mais filosófico, e, o que é ainda mais importante, o mais sóbrio e judicioso”<sup>88</sup>.

Smith, em sua análise do sistema de Hutcheson, afirma que para seu antigo professor,

“o amor de si seria um princípio que jamais poderia ser virtuoso em nenhum grau ou sentido. Seria vicioso sempre que obstruísse o bem geral. Quando não tivesse outro efeito, senão fazer o indivíduo cuidar de sua própria felicidade, seria apenas inocente e, embora não merecesse elogio algum, tampouco incorreria em alguma censura. As ações benevolentes que fossem realizadas, malgrado algum motivo de interesse próprio, seriam, por essa razão, as mais virtuosas. Demonstrariam a força e vigor do princípio benevolente.”<sup>89</sup>

A crítica de Smith a Hutcheson é clara:

“Também a consideração de nossa felicidade e interesse privados apresenta-se, em muitas ocasiões, como um princípio de ação bastante louvável. Supõe-se que os hábitos de economia, diligência, discernimento, atenção e aplicação

<sup>86</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>87</sup> SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 376.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 373.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 376.

de pensamento, sejam geralmente cultivados por motivos de interesse próprio ao mesmo tempo em que se julgam qualidades muito louváveis, dignas da estima e aprovação de todos. A mescla de um motivo egoísta, é verdade, com freqüência parece embotar a beleza das ações que deveriam se originar de um afeto benevolente. A causa disso, entretanto, não se deve a que o amor de si jamais possa constituir o motivo de uma ação virtuosa, mas a que nesse caso particular o princípio benevolente aparenta carecer de seu grau devido de força, e ser em tudo inadequado a seu objeto. Por isso, o caráter parece claramente imperfeito, e em geral merece antes censura do que louvor. A mescla de um motivo benevolente numa ação a que apenas o amor de si deveria bastar para incitar não é tão apta, com efeito, a diminuir nosso senso de sua conveniência ou da virtude de quem a pratica. Não estamos dispostos a suspeitar que a alguém falte egoísmo. Esse não é, de maneira alguma, o lado fraco da natureza humana, nem aquele cuja falta nos deve parecer suspeita. Mas se realmente existisse um homem que, não fosse por consideração com sua família e amigos, não cuidaria adequadamente de sua saúde, sua vida ou sua fortuna, a que apenas a autoconservação bastaria para o incitar, tal homem seria, sem dúvida, fraco, embora de uma fraqueza amável, a qual torna a pessoa antes objeto de piedade do que de desprezo ou ódio. Ainda assim, porém, essa fraqueza diminuiria em certa medida a dignidade e respeitabilidade de seu caráter. Desaprova-se universalmente a despreocupação ou falta de economia, todavia não porque procederia de falta de benevolência, mas de falta de atenção apropriada aos objetos de interesse próprio.”<sup>90</sup>

A hipótese de Hirschman, de que Smith, na Riqueza das Nações, torna a proposição geral de Mandeville (vícios privados, benefícios públicos) mais palatável através de uma reformulação da linguagem deste último, é confirmada por Cannan, que afirma ter Smith posto “versos maus em prosa”<sup>91</sup>.

O próprio Smith, na Teoria dos Sentimentos Morais, reclama quanto à linguagem utilizada por Mandeville, afirmando que “o engenhoso sofisma de seu raciocínio é encoberto pela ambigüidade da linguagem”<sup>92</sup>.

No início do capítulo<sup>93</sup> da Teoria dos Sentimentos Morais, onde “o sistema do Dr. Mandeville”<sup>94</sup> é analisado, Smith adverte que todos os sistemas analisados por ele, até aquele momento, supõem uma distinção entre vício e virtude, não importando em que consistam tais qualidades. De um modo geral, diz-nos Smith que todos esses sistemas têm como objetivo encorajar aquilo que consideram as disposições louváveis e desencorajar aquelas que consideram reprocháveis. Para Smith, contudo, e de certa maneira aceitando a tese de Mandeville, talvez seja verdade que alguns destes sistemas tendam, em certa medida, a “romper o equilíbrio dos afetos, e dar ao espírito

<sup>90</sup> SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 378. Realce negrito do Autor.

<sup>91</sup> CANNAN. “Introdução”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 30.

<sup>92</sup> SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 387.

<sup>93</sup> Capítulo IV, Sétima Parte: “Dos Sistemas Licenciosos”. Ibidem, p. 380-390.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 382.



um pendor particular por alguns princípios de ação além da proporção que lhes é devida”<sup>95</sup>.

Essa tendência ao desequilíbrio dos afetos consistiria em “imperfeições” destes sistemas. Smith, contudo, não está de pleno acordo com o sistema de Mandeville. Sua crítica vai no sentido de observar aquilo que considera “a grande falácia do livro do Dr. Mandeville”: “representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido”<sup>96</sup>.

Todavia, Smith admite que

“por mais destrutivo que esse sistema possa parecer, jamais poderia ter ludibriado tão grande número de pessoas, nem provocado um alarma tão generalizado entre os amigos dos melhores princípios, se não tivesse em alguns aspectos bordejado a verdade”<sup>97</sup>.

Apesar de concordar com Mandeville na idéia geral de vícios que podem gerar benefícios públicos, afora os “nomes tão infames” usados por este, Smith parece aprovar apenas um destes vícios como passíveis de “equilibrar” os afetos, possibilitando a construção de um sistema perfeito:

“O esforço natural de cada indivíduo no sentido de melhorar sua própria condição, quando sofrido para exercer-se com liberdade e segurança, é um princípio tão poderoso, que ele é capaz, sozinho e sem qualquer ajuda, não somente de levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, mas de superar centenas de obstáculos impertinentes com os quais insensatez das leis humanas muitas vezes obstacula seus atos.”<sup>98</sup>

Trata-se do mecanismo da mão invisível (divina). A clássica passagem, presente no capítulo II (“Restrições à Importação de Mercadorias Estrangeiras que Podem ser Produzidas no Próprio País”) do livro IV (“Sistemas de Economia Política”) da Riqueza das Nações, diz o seguinte:

“Ora, a renda anual de cada sociedade é sempre exatamente igual ao valor de troca da produção total anual de sua atividade, ou mais precisamente, equivale ao citado valor de troca. Portanto, já que cada indivíduo procura, na medida do possível, empregar seu capital em fomentar a atividade nacional e dirigir de tal maneira essa atividade que seu produto tenha o máximo valor possível, cada indivíduo necessariamente se esforça por aumentar ao máximo

<sup>95</sup> Ibidem, p. 380.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 387.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 388.

<sup>98</sup> CANNAN. “Introdução”. In: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 30.

possível a renda anual da sociedade. Geralmente, na realidade, ele não tenciona promover o interesse público nem sabe até que ponto o está promovendo. Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por **mão invisível** a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. Nunca ouvi dizer que tenham realizado grandes coisas para o país aqueles que simulam exercer o comércio visando ao bem público. Efetivamente, é um artifício não muito comum entre os comerciantes, e não são necessárias muitas palavras para dissuadi-los disso.”<sup>99</sup>

### 1.3 O “Sistema de Mercado” Smithiano ou o Ideal de Mercado Perfeito

Na seção anterior, argumentamos que a idéia de Mercado Perfeito, cujas leis de funcionamento Adam Smith descreve em sua obra-magna, *A Riqueza das Nações*, carrega consigo uma noção de moralidade. Preocupamo-nos, portanto, em descrever brevemente as linhas gerais dessa moralidade, que serve como fundamento ao mercado smithiano, mostrando de que forma essa moralidade carrega concepções religiosas de fundamentação divina. Apesar dessa moralidade ter sido construída historicamente após uma longa “batalha” religiosa, política e ideológica contra a centralização religiosa da Igreja, sob o comando espiritual do papa, não rompe por completo com o tomismo presente nas seguintes noções: ordem, equilíbrio, essência.

A revolução científica moderna, dentro de cujos valores se gesta *A Riqueza das Nações*, desenvolve-se dentro de um processo de “luta” política e intelectual contra a ordem cultural e religiosa, dominante no Medievo<sup>100</sup>. Nesse processo de “luta”, em que rupturas são provocadas e permanências, incorporadas,

<sup>99</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. *Op. cit.*, p. 379/380. Realce negritado do autor.

<sup>100</sup> Esse processo de “luta”, a um só tempo política e intelectual (no sentido de epistemológica, ou seja, que remete ao pensamento) está descrito de forma profunda e crítica, fazendo-se referência aos seus desdobramentos políticos e históricos, em DUARTE, Válter. “A Descoberta Política e Religiosa da Natureza”. In: *Economia: Obstáculo Epistemológico*. Tese de Doutorado. Instituto de Economia Industrial, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997, Capítulo três, p. 114-155.

ocorre a “descoberta política e religiosa da natureza”<sup>101</sup>, muito bem resumida pelo clássico enunciado de abertura do *Leviatã* de Thomas Hobbes: “A natureza – arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo”<sup>102</sup>. Ocorre um deslocamento da fundamentação divina do mundo espiritual, para o mundo terrenal, através da natureza, que teria sido criada por Deus e, portanto, dotada de uma ordem (perfeita). Caberia aos homens, através de sua “luz natural”, seu “cogito” ou sua “razão”, decifrar e compreender esta ordem.

“Para que se chegasse (...) à chamada Revolução Científica Moderna, a partir da qual a Física newtoniana foi feita modelo epistemológico, foi preciso primeiro que se encontrasse, digamos, algum ponto de ruptura com o tomismo dentro da própria cultura cristã ou, então, que se rompesse integralmente com ela, o que não aconteceu. O rompimento ocorreu dentro dela, em seus próprios valores, no sentido de se estar obedecendo ao Deus cristão e seguindo possibilidades do já incorporado pensamento de Aristóteles.”<sup>103</sup>

A incorporação do pensamento de Aristóteles à filosofia cristã tem como ponto fundamental o pensamento de São Tomás de Aquino, cujos objetivos eram, diante do ideal universalista da “Cristandade” e das necessidades políticas da Igreja para forjar esse ideal, desenvolver argumentos indiscutíveis, produzindo uma posição absoluta e incontestável: em uma palavra, perfeita.

<sup>101</sup> Sobre São Tomás de Aquino, Duarte comenta: “... se daquele que é tido como o principal trabalho universitário, o de Santo Tomás de Aquino, se diz que foi a harmonização entre ‘fé’ e ‘razão’, ou entre Teologia e Filosofia, ou ainda a cristianização da filosofia pagã de Aristóteles, é preciso opor ao juízo ‘científico’ que se tem desses feitos intelectuais a idéia de que foram tarefas políticas visando a segurança do domínio ideológico da Igreja.

Assim, não seria a harmonização entre Teologia e Filosofia, mas a transformação desta ciência com tudo o que de indiscutível pudesse ser atribuído aos seus conhecimentos; finalmente, não seria a cristianização da filosofia pagã de Aristóteles, mas o apossamento de seu instrumental teórico construído em função de um projeto universalista para ser utilizado em função de outro de igual caráter no qual não se utilizava armas para decidir em última instância como no primeiro e sim a força cultural da idéia de que as instituições dominadoras seriam autorizadas pelo único ser criador e onipotente: Deus. (...)

Por isso, neste ponto, impõe-se uma reflexão a respeito das relações entre Igreja, Filosofia, ciência e Natureza tendo como referência São Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, ambos dominicanos, mestre e discípulo, que fundaram e desenvolveram, em especial o último, as bases do que viria a ser a Filosofia oficial da Igreja católica: o tomismo, no qual as possibilidades políticas do pensamento de Aristóteles foram compatibilizadas com a ‘fé’ e postas a seu serviço. Sem dúvida, foi o momento da história em que o conhecimento, tendo sido declarado compatível com as condições da ‘fé’, mas sob seu domínio, passaria a ser também seu portador, portador da mesma ‘fé’ que após o Iluminismo, ao lado da ‘fé’ laica e vulgar, ficaria no inconsciente científico das ciências objetivistas da época à qual se refere: estabelecer conhecimentos laicos absolutos, indiscutíveis, às custas da eliminação das possibilidades dialéticas da Filosofia...” (Idem, p. 126/127/128.)

<sup>102</sup> HOBBS, *op.cit.*, p. 9.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 138.

As possibilidades desse ideal dependiam de uma dominação completa dos fiéis e de um controle ou uma conversão daqueles considerados como hereges. Para se atingir esse ideal, seria necessário impedir qualquer questionamento dos dogmas da Igreja, ou seja, qualquer questionamento da ordem por via da “razão” argumentativa, enfim, através do pensamento e da reflexão. Ou seja, pensar era “perigoso”, pois poderia resultar em questionamentos.

Daí a necessidade, para a Igreja, de se “enquadrar” a “razão”, colocando-a sob o comando da fé, para, assim, produzir uma inquestionável ordem geral do conhecimento. A resposta para esse enquadramento da “razão” é encontrada por São Tomás de Aquino, que não à toa é posteriormente canonizado e de cuja filosofia é feita o paradigma oficial da Igreja católica – o tomismo. Para tanto, São Tomás de Aquino se vale da verdade-ordem de Aristóteles: ou seja, a verdade enquanto ordem – ordem no pensamento adequada à ordem no mundo. O pensamento teria sua ordem interna e indiscutível dada pela lógica e poderia corresponder à realidade, pois ambas teriam o mesmo princípio de ordem. O modelo desta ordem seria o Deus aristotélico não criador.

O grande passo dado por São Tomás de Aquino foi transferir essa verdade-ordem para uma cultura monoteísta de um Deus criador, no qual a “razão” única estaria subordinada à “fé”, não competindo com as revelações divinas de monopólio da Igreja, justamente por não ter sido criada por Deus, que era modelo de sua ordem, mas não criador desta.

A partir do pensamento de Aristóteles não se podia construir uma teoria das revelações divinas, uma vez que para este não havia alma nem um mundo extraterreno destinado à salvação. De sobrenatural havia apenas seu Deus estático, isolado e imutável. Não havia nada que este pudesse revelar, pois que era modelo de ordem apenas, sem, contudo, dar ordens. Estas deveriam ser buscadas na razão imperativa, de fundamentos absolutos, e cuja ordem lógica poderia se adequar à ordem das coisas, sem mais oposição entre os conceitos e a realidade. Tratava-se da adequação de duas ordens. Portanto, o monopólio sobre a “fé” e as revelações divinas do Deus criador (e cristão) poderiam prosseguir totalmente nas mãos da estrutura centralizada da Igreja, cujo chefe e representante máximo era o papa.

Contudo, apesar do trabalho de incorporação do pensamento de Aristóteles à escolástica através de São Tomás de Aquino e seu mestre São Alberto Magno, a possibilidade de autonomia da razão permanecia em aberto, não exatamente pelo tomismo, que era um sistema fechado segundo o qual a “razão” estaria subordinada

à “fé”, mas pela sua descoberta da razão imperativa aristotélica. Mesmo tratando-se de uma razão imperativa, necessária, única e possuidora de uma ordem (lógica) interna, ela poderia, justamente por ser imperativa, ser utilizada contra a “fé” e contra a religião, muito embora estivesse fundada sobre a “fé” e sobre a religiosidade:

“... apesar do trabalho de Santo Tomás de Aquino, pelos caminhos da Lógica, a ‘razão’, ainda podia ser separada da ‘fé’ em oposição a esta e, devido a esse mesmo trabalho, ter seu caráter imperativo. Isto apontava, sem dúvida, para a possibilidade de reorientação política da prática religiosa desde que a ‘razão’ passasse a apontar para a Natureza como provável realidade lógica em si. A verdade lógica podia ser a verdade da estrutura da Natureza, da estrutura da criação divina. (...) Além disso, na Lógica estavam as relações necessárias que haviam sido descobertas como meio de dar ao pensamento a sua ordem interna sem a qual não se poderia pensar em ordem no mundo, isto é, sem a qual não se poderia atribuir à Natureza a existência de relações necessárias nela própria, os seus imperativos, os seus indiscutíveis artigos de ‘fé’ que podiam até contrariar a fé porque podiam ser axiomáticas ou racionalmente demonstráveis como esta não podia ser. Uma vez feito isso e considerando-se divina a lógica de sua criação, se tomassem a partir daí a trajetória inversa dessa construção, a Natureza seria uma realidade lógica, uma estrutura, uma ordem para ser religiosamente obedecida por quem a conhecesse.”<sup>104</sup>

Essa tentativa de conquista espiritual da ‘razão’ por parte do tomismo, no ímpeto de consolidar a unidade em torno do papa, terminou por produzir um resultado distinto: a descoberta da Natureza como um caminho para se chegar diretamente a Deus, uma vez que esta era uma criação divina e, portanto, possuidora de uma ordem própria. Essa ordem poderia ser descoberta pelos homens enquanto realidades singulares, através da sua razão única e imperativa.

Outro aspecto importante nessa história das idéias que levou à descoberta política e religiosa da natureza está relacionado ao pensador Guilherme de Ockham. Ao afirmar que a verdade estava nos particulares, nas coisas, e não nas palavras, negou, consciente ou inconscientemente, a possibilidade de que a verdade pudesse ser expressa em palavras ou enunciados. Ockham permitia, com isso, que se pensasse apenas em verdade lógica, ou seja, verdade das relações entre as coisas, a verdade-ordem aristotélica, uma verdade que só pode ser alcançada através da razão.

Ao mesmo tempo em que a reabilitação do pensamento de Aristóteles, naquilo que seria a pura lógica interna de suas construções (verdade-ordem), por parte do tomismo, havia sido um caminho acertado para se combater e submeter todos os procedimentos intelectuais argumentativos, ocasionou um desvio de seus objetivos principais: consolidar a centralização político-religiosa em torno do papa, motivo pelo

<sup>104</sup> Ibidem, p. 142/143.

qual São Tomás de Aquino havia sido beatificado pelo papa João XXII, em 1323, e seu pensamento elevado à categoria de filosofia oficial da Igreja (o tomismo). O “problema” surgido se devia ao fato do tomismo ter absorvido, dentro da cultura católica de um Deus criador, a idéia de um Deus-modelo não criador.

Essa absorção do tomismo forneceu elementos para uma centralização em torno de Deus, e não do papa, descortinando-se um caminho de acesso a este que não passava pelas revelações nem pelas Sagradas Escrituras, embora não as contrariasse, mas pela Natureza como criação divina:

“Com efeito, a partir da consideração de todo ser como uma realidade singular e individual e da eleição da verdade lógica, sob regras do ‘aparelho de razões’ de Aristóteles, respeitando a ‘fé’ e as Sagradas Escrituras, Guilherme de Ockham começou, enfim, o processo que conduziria ‘fé’, ‘razão’ imperativa, particularismo e descentralização política em uma ordem natural concebida como divinamente criada – passando por várias dissidências e pela Reforma Protestante – até a Revolução Científica Moderna, ou melhor, até o século XVII...”<sup>105</sup>

Trata-se, sem dúvida, de um ideal profundamente cristão e que, por isso, nos remete sempre às raízes religiosas da ciência moderna: procurar constantemente por Deus e pelas mensagens/mandamentos divinos:

“De fato, em uma cultura monoteísta de Deus criador da totalidade das coisas, quando se discute ciência, discute-se regras e mandamentos divinos. A onipotência, a onisciência e a onipresença divinas podem fazer de todo conhecimento produzido sob o ideal de reprodução da realidade, ainda mais porque se faz ordenado por uma ‘razão’ imperativa, um argumento de última instância, irrecorrível.”<sup>106</sup>

É dentro desse contexto que Adam Smith propõe um ideal a um só tempo político e religioso na Riqueza das Nações: o mercado perfeito.

As permanências da cultura religiosa cristã, com raízes no tomismo, ainda que possam ter sido produzidas contra o mesmo, se fazem notar especialmente nas idéias de equilíbrio, natureza-essência e ordem. Essas idéias, ao nosso ver, se conformam para formar um mercado perfeito, cuja característica principal é a autonomia absoluta. É disso que trata a Riqueza das Nações: dotar o mercado de uma autonomia total, frente a qualquer esfera da vida. Essa idéia que Smith constrói do mercado, com base na ordem própria, na sua natureza-essência e na tendência ao

---

<sup>105</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 150.

equilíbrio, remete àquela “obsessão pela autonomia”, que já mencionamos como uma característica do pensamento iluminista, e remete, em última instância, à perfeição divina. Isso fica bem claro na idéia que Smith faz de Deus na Teoria dos Sentimentos Morais, como “um Ser independente e inteiramente perfeito, que nada precisa de externo, e cuja felicidade é completa em si mesma...”<sup>107</sup> - a mesma construção que Smith monta a respeito do mercado na Riqueza das Nações.

Seguindo Smith na Teoria dos Sentimentos Morais, podemos confirmar sua concepção de divino e melhor entender seu “ideal político e religioso”<sup>108</sup> da Riqueza das Nações: o mercado perfeito. Essa análise da Teoria dos Sentimentos Morais também nos confirma sua inserção nos valores religiosos da Modernidade, através da concepção de um Deus criador da natureza-ordem, sempre em equilíbrio ou tendendo a ele.

Num importante capítulo da Teoria dos Sentimentos Morais<sup>109</sup>, denominado “Da Influência e da Autoridade de Regras Gerais da Moralidade, que São Justamente Consideradas como Leis da Divindade”, Smith chama Deus de “Autor da Natureza” e reputa a este “infinitas perfeições”, que podemos confirmar através do “exame das obras da Natureza, que parecem, todas, designadas para promover felicidade e proteger contra a desgraça”<sup>110</sup>.

Assim, desde a Teoria dos Sentimentos Morais, Smith constrói um sistema no qual a Natureza é a obra de Deus, logo, devido à “infinita perfeição” deste, funciona com suas leis próprias que levam sempre ao equilíbrio. Aos homens caberia, tão somente, através de sua “razão”, reproduzir os “atos divinos”, lendo a “ordem” da natureza.

Diz-nos Smith na Teoria dos Sentimentos Morais, mesmo capítulo referido acima:

“Se considerarmos as regras gerais segundo as quais prosperidade e adversidade exteriores são comumente distribuídas nesta vida, descobriremos que, malgrado a desordem em que tudo parece estar neste mundo, mesmo aqui toda virtude naturalmente encontra sua recompensa apropriada, ou seja, a mais adequada para encorajar e promovê-la...”<sup>111</sup>

<sup>107</sup> SMITH. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 378.

<sup>108</sup> O termo é usado por DUARTE, Valter. “‘Sistema de Mercado’: O Ideal Político e Religioso de Adam Smith.” In: *Economia: Obstáculo Epistemológico*. Tese de Doutorado. Instituto de Economia Industrial, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997, Cap. 10, p. 359-391.

<sup>109</sup> Cap. V, Terceira Parte, “Da Influência e da Autoridade de Regras Gerais da Moralidade, que São Justamente Consideradas como as Leis da Divindade”, In: SMITH. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 195-206.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 201.

E prossegue, sublinhando de forma categórica a força e a retidão (ou perfeição) da natureza ou, se quisermos, da “mão divina”.

“... as leis humanas, conseqüência de sentimentos humanos, privam o diligente e cauteloso traidor de sua vida e posses (*estate*), enquanto dão extraordinária recompensa à fidelidade e ao espírito público do bom cidadão, o qual, no entanto, é imprevidente e descuidado. Assim, a natureza ordena ao homem que corrija em certa medida essa distribuição das coisas, pois do contrário ela mesma teria corrigido. (...) A cada virtude e a cada vício a natureza dá precisamente a recompensa ou castigo que seja o mais adequado para encorajar uma, e refrear o outro. Apenas essa consideração a orienta, e pouco lhe importam os diversos graus de mérito ou demérito de que virtude e vício pareçam se apossar nos sentimentos e paixões do homem. Ao contrário, é isso unicamente o que lhe importa, e se empenharia em conceber a cada virtude uma posição (*state*) exatamente proporcional ao grau de estima e de amor, e a cada vício ao grau de desprezo e horror que ele próprio concebe. As regras que a natureza segue lhe são adequadas, as que o homem segue são adequadas para si mesmo; mas ambas são calculadas para propiciar a mesma grande finalidade: a ordem do mundo, a perfeição e a felicidade humana.”<sup>112</sup>

Este fragmento esclarece os fundamentos religiosos das construções teóricas de Adam Smith, desde a sua “teoria da moralidade” até sua “teoria do mercado”. Mesmo que já não sejam mais fundamentos cristão-romanos, mas sim protestantes. Deus, através de sua “infinita perfeição”, jamais sai de cena, sendo origem e fim de todas as coisas. Suas características, que, em última instância, conformam o ideal de perfeição, manifestam-se através de três idéias de suma importância na obra teórica de Adam Smith, tanto na Riqueza das Nações quanto na Teoria dos Sentimentos Morais: ordem, equilíbrio e autonomia, todas elas inter-relacionadas e expressão do ideal que subjaz todo seu constructo teórico – a perfeição.

Inevitável, antes de chegarmos à metáfora smithiana da mão invisível, traçarmos uma comparação com Santo Agostinho, embora saibamos da disparidade de contextos históricos entre ambos os pensadores.

Segundo Agostinho, em seus diálogos sobre “o livre-arbítrio” (*De libero arbitrio*),

“não pode haver nenhuma realidade que não proceda de Deus, e em todas as coisas que perceberes haver medida, número, ordem, podes atribuí-las sem hesitação a Ele. E se retirares de algo esses três elementos, nada restará. Mesmo que ainda houvesse um princípio de perfeição, sem a medida, o número e a ordem, que são encontrados sempre que há perfeição total, deveria ser eliminado até mesmo esse princípio de perfeição, ainda que

---

<sup>112</sup> Ibidem, p. 203.



perecesse ser uma matéria a ser trabalhada e aperfeiçoada pelo artífice. Se a perfeição totalmente realizada é um bem, o seu começo já é também de certa forma um bem. Portanto, a consequência da eliminação total do bem não consiste em algo próximo do nada, mas em um nada absoluto.”<sup>113</sup>

Como podemos ver, ordem, medida e número consistem na perfeição total e esta é um bem, sendo que “todo bem vem de Deus”. O mal ou o defeito, por outro lado, consistiria do nada absoluto, ou seja, da ausência de Deus. Para os homens, portanto, o defeito seria voluntário, ou seja, sujeito a nossa vontade, não provindo, então, de Deus. Da mesma forma que caímos no erro e na imperfeição por responsabilidade própria, podemos voltar a nos erguer da mesma forma, uma vez que, “... do céu Deus nos estende **Sua mão direita**, que é Cristo. Devemos pegá-la com fé firme, esperando essa ajuda com toda a confiança e esperança, desejando-a com ardoroso amor.”<sup>114</sup>

As semelhanças são muitas e sugerem, malgrado as diferenças de contexto, a ligação da “mão invisível” com a “mão de Deus”, sendo esta responsável pela ordenação e, por conseguinte, pela perfeição total, e, tanto em Adam Smith quanto em Agostinho, pela “felicidade”.

A idéia de uma “mão invisível” reguladora – sintoma principal da idéia de mercado perfeito – aparece pela primeira vez em Smith numa obra póstuma sobre a história da astronomia<sup>115</sup>, sugerindo uma inspiração desta metáfora na moderna ciência dos astros. É possível que essa idéia de ordem geral do universo tenha vindo especialmente da leitura dos escritos de Isaac Newton.

Este cientista inglês descobriu os princípios da gravitação universal, que governariam a mecânica celeste; contudo, não deixa de postular a centralidade de Deus: “A maravilhosa disposição e harmonia do universo só pode ter tido origem segundo o plano de um Ser que tudo sabe e tudo pode. Isto fica sendo a minha última e mais elevada descoberta.”<sup>116</sup>

A mão invisível, portanto, pode ter chegado a Smith por esses estudos de astronomia, sendo a influência de Isaac Newton, possivelmente, fundamental.

<sup>113</sup> MARCONDES, *op.cit.*, p. 57. Realce negrito do autor.

<sup>114</sup> Ibidem, *ibidem*.

<sup>115</sup> SMITH, Adam. “History of Astronomy”, In: W.P.D Wightman and J.C Bryce (orgs.), *Adam Smith Essays on Philosophical Subjects*, Clarendon Press, 1981. Fonte : Wikipédia.

<sup>116</sup> NEWTON, Isaac. Principia, Book III. *Newton’s Philosophy of Nature: Selections from his writings*. Nova Iorque: H.S. Thayer, Hafner Library of Classics: 1953, (inglês). Fonte: Wikipédia.

A segunda vez que Smith cita a metáfora é na sua obra *Teoria dos Sentimentos Morais*, já tendo, neste caso, uma referência direta da idéia de uma distribuição equitativa dos bens, mesmo que ainda não exatamente no mercado, pois trata-se da referência ao mundo feudal, na sua relação entre senhores e súditos. O princípio, porém, é o mesmo, já que provém de Deus, eterno e onipresente. Posteriormente, será descrito na *Riqueza das Nações* em relação ao funcionamento do mercado, contribuindo para a idéia de ordem, equilíbrio e autonomia, do mesmo. Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, então, Smith afirma:

“Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso, dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma **mão invisível** a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhosos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado fora dessa partilha.”<sup>117</sup>

Como podemos observar a partir deste fragmento, Adam Smith não poupa adjetivos pejorativos para se referir aos “senhores” do sistema feudal, revelando uma espécie de “ojeriza” a este sistema, considerado por ele como anacrônico. Entretanto, apesar dessa consideração pessoal, a distribuição dos bens se dá de maneira equitativa, devido à ação da mão invisível, que, segundo Smith, atua “em todos os tempos”. Claramente, trata-se de uma metáfora para a providência divina, pois que na sentença seguinte o próprio autor usa o termo “providência”.

Essa indicação de um repúdio de Smith frente aos senhores feudais e seus desejos “insaciáveis” e “frívolos” revelam um lado crítico de Smith frente aos poder e à riqueza dos poderosos. Esse aparente repúdio só vai ser superado completamente por Smith na *Riqueza das Nações*, quando ele logra separar por completo dinheiro e poder (ambos profundamente imbricados) da noção de riqueza. Este passo figura como fundamental na independência completa do ideal de mercado smithiano frente às outras esferas da vida social, em especial à política. Ideal este que carrega a marca da perfeição (divina), uma vez que, como já frisamos anteriormente, na visão smithiana Deus é “um

<sup>117</sup> SMITH. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Op. cit., p. 226. Realce negrito do autor.

Ser independente e inteiramente perfeito, que nada precisa de externo, e cuja felicidade é completa em si mesma...”<sup>118</sup>, tal como ele se esforça por definir o mercado na Riqueza das Nações.

Para Smith, na Teoria dos Sentimentos Morais, é na velhice e na doença, quando “desaparecem os prazeres dos vãos e quiméricos sonhos de grandeza”, que amaldiçoamos a “ambição” e lamentamos “a despreocupação e indolência da juventude”, e o poder e a riqueza “se mostram como na verdade são”:

“gigantescas e trabalhosas máquinas fabricadas para produzir algumas poucas insignificantes comodidades para o corpo, consistindo de molas belas e delicadas que se devem manter em bom estado com a mais ardorosa atenção, e que, apesar de todos os nossos cuidados, estão sempre prontas a arrebentar em mil pedaços, esmagando, em seus destroços, seu infeliz dono. São imensos edifícios que exigem o trabalho de uma vida inteira para serem erguidos, a todo momento ameaçam dominar quem neles habita, e que, enquanto estão de pé, embora possam poupá-lo de algum dos menores incômodos, não o podem proteger de nenhuma das mais severas inclemências da estação. Afastam as chuvas de verão, não a tempestade de inverno, mas a todo o tempo o deixam cada vez mais exposto à ansiedade, ao medo, e à dor; às doenças, à ira e à morte.”<sup>119</sup>

Afora as críticas dirigidas aos grandes senhores da nobreza territorial, é possível perceber nesse fragmento uma associação entre poder e riqueza, que são tratados ambos juntos e de maneira bastante negativa, como algo que, finalmente, esmaga seu “infeliz possuidor”. Parece-nos que, ainda na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith associa a riqueza ao poder, associação esta que cindirá na obra a Riqueza das Nações.

Smith ainda reputa essas noções de poder e riqueza a uma palavra interessante – a imaginação –, dando a entender que o poder e a riqueza não passam de apelos à imaginação dos homens. Tal construção é sem dúvida curiosa para o que geralmente pensamos de Adam Smith, como aquele que deveria ser sempre o defensor máximo das “riquezas”. Devemos seguir com calma neste ponto, para que possamos entender este paradoxo importante e visualizarmos a passagem que Smith constrói na Riqueza das Nações, que o fará erigir seu ideal de um mercado perfeito.

Na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith afirma que nossas sensações quanto aos “grandes objetos do desejo humano”, leia-se poder e riqueza, são vistos de forma distinta na velhice e na juventude, embora, como já sublinhamos, ele considere

<sup>118</sup> Ibidem, cit. 88.

<sup>119</sup> SMITH. *Teoria dos Sentimentos Morais. Op. cit.*, p. 224.

que “a verdadeira face” destes se apresente aos homens na velhice e na doença. Diz-nos Smith o seguinte:

“Nossa imaginação, que na dor e no sofrimento parece confinada e encerrada dentro dos limites de nós mesmos, em tempos de conforto e prosperidade expande-se para tudo que nos rodeia. Encanta-nos, então, a beleza do conforto que reinam nos palácios e na economia dos poderosos, e admiramos como tudo concorre para promover sua tranqüilidade, para evitar que lhes falte algo, e para divertir seus mais frívolos desejos. Se considerarmos por si só a satisfação que todas essas coisas são capazes de proporcionar, separada da beleza de disposição adequada para suscitá-la, sempre parecerá muito desprezível e trivial. No entanto, raras são as vezes em que as vemos sob essa luz abstrata e filosófica. Em nossa imaginação, naturalmente a confundimos com ordem, o movimento uniforme e harmonioso do sistema, a máquina ou a economia que a produzem. Os prazeres da riqueza e das honras, considerados desse ponto de vista complexo atingem a imaginação como se tratasse de algo grandioso, belo e nobre, cuja obtenção vale bem todo o trabalho e cuidado que tão dispostos estamos a lhe dedicar.”<sup>120</sup>

Smith defendia uma postura crítica quanto às riquezas, honras e poderes dos grandes, cuja suntuosidade só nos atinge por apelar à nossa imaginação, não passando de futilidades ou “frívolos desejos”, “desprezíveis e triviais”, quando os analisamos sob uma “luz” mais “abstrata e filosófica”. A verdadeira “riqueza” parece estar em outro lugar para esse Smith da Teoria dos Sentimentos Morais. Contudo, esse olhar mais crítico não o impede de reforçar sua ideologia religiosa de que Deus criou a natureza, sendo esta perfeita:

“É bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. É essa ilusão que dá origem e mantém em contínuo movimento a destreza dos homens. É o 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 [<sup>121</sup>], o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra. Por causa desses trabalhos

<sup>120</sup> Ibidem, p. 224/225.

<sup>121</sup> A edição da Teoria dos Sentimentos Morais que utilizamos contém, neste ponto, uma nota interessante, que vale a pena reproduzir aqui: “Segundo os editores Raphael e Macfie, pode não passar de coincidência Smith repetir a frase já encontrada no *Discours sur l’origine et les fondements d’inégalité parmi les hommes*, de J.-J. Rousseau (publicado em 1755): ‘les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes...’. No entanto, lembram que também é possível que Smith esteja contestando Rousseau, para quem o surgimento da propriedade estabelece a mais séria desigualdade entre os homens. Com efeitos, para Smith, a existência da propriedade *não* funda a desigualdade, uma vez que há uma mão invisível governando a distribuição equitativa dos bens.

O trecho recém citado de Rousseau conclui-se da seguinte maneira: ‘as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e medrarem com as searas’ (*Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 190; Gallimard, 1985, p. 105). (N. da R. T.)” (Idem, p. 225.).

humanos, a terra foi obrigada a redobrar sua fertilidade natural, para manter um número maior de habitantes.”<sup>122</sup>

Malgrado o olhar crítico de Smith anteriormente, este se coloca dentro de um paradoxo. Apesar da futilidade desta noção de riqueza associada ao poder, este efeito que ela provoca na imaginação dos homens produziu enormes progressos para a humanidade. Smith demonstra aqui também uma concepção ainda rude do progresso da humanidade, que, na Riqueza das Nações, irá se aprimorar através da idéia de divisão do trabalho. Contudo, por se tratar de uma obra sobre os “sentimentos morais”, o que fica claro aqui é a centralidade da ambição pessoal do homem frente à suntuosidade das riquezas. Mesmo que apelando para a nossa imaginação, sem grande “utilidade real”, tais riquezas e o desejo de obtê-las fizeram os homens produzirem muitas maravilhas. Tal princípio, a ambição pessoal, será, como já analisamos, o tema central na Riqueza das Nações sob o nome de *self-interest*.

Na passagem a seguir e que antecede o uso da metáfora da mão invisível, Smith volta ao seu olhar crítico frente ao poder e à riqueza dos grandes nobres detentores de terras:

“Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e, sem pensar nas carências de seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade do seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado a distribuir o que sobra entre os que melhor preparam o pouco de que ele faz uso, entre os que arrumam o palácio em que se consumirá esse pouco, entre os que provêm e mantêm em ordem todas as diversas miudezas e bugigangas empregadas na economia da honra; entre todos os que de seu luxo e capricho extraem a porção das necessidades da vida que de balde teriam esperado de sua humanidade ou de sua justiça”<sup>123</sup>.

Mais uma vez, Smith mostra um olhar impiedoso quanto às futilidades da “economia da honra”. Todavia, exalta a questão do egoísmo. Mesmo com todo o egoísmo dos senhores de terras, a natureza é tão perfeita que a “mão invisível” os obriga a repartir o produto de suas terras com os mais vis camponeses. É necessário que fique claro: tal repartição não se deve à sua humanidade ou justiça, mas precisamente ao seu egoísmo absoluto, que, através da ação divina, se reverte em uma repartição igualitária

---

<sup>122</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>123</sup> Ibidem, p. 225/226.

dos bens, repartição esta mais perfeita do que se a própria terra tivesse sido distribuída em iguais partes entre todos. Sobre este sistema, Smith afirma claramente:

“Sentimos prazer em contemplar a perfeição de tão belo e grandioso sistema, e nos sentimos intranquilos até removermos qualquer obstáculo que possa perturbar ou estorvar minimamente a regularidade de seus movimentos.”<sup>124</sup>

Afora o tom crítico de Smith nesta parte da Teoria dos Sentimentos Morais, a perfeição do sistema é assumida por ele, cuja concepção sugere uma associação entre poder e riqueza, que seriam “gigantescas e trabalhosas máquinas fabricadas para produzir algumas poucas insignificantes comodidades para o corpo”. Esta concepção de poder e riqueza será abandonada por Smith na Riqueza das Nações, permitindo-lhe criar um sistema – o de mercado – segundo o qual a riqueza é algo distinto de poder e, portanto, não considerado como mera “futilidade”. Algo, portanto, que não apelaria, na concepção de Smith, tão somente à imaginação, mas que teria uma utilidade real e significativa, promovendo a divisão do trabalho e dando o devido lugar ao *self-interest* como mola deste sistema, que levaria à prosperidade e ao bem estar da Nação. Mesmo seu tom crítico quanto à “riqueza” não o impede de reintroduzir sua crença no modelo religioso de uma natureza divinamente criada, logo, perfeita.

Passemos agora a uma breve análise do capítulo primeiro do livro quarto da Riqueza das Nações<sup>125</sup>. Neste capítulo, Smith nos esclarece com todas as letras sua concepção de riqueza. Inicia o texto, portanto, explanando aquilo que considera como a “idéia popular” de riqueza, que ele pretende combater.

“Que riqueza consista no dinheiro, isto é, no ouro e na prata, é uma idéia popular que deriva naturalmente da dupla função do dinheiro, como instrumento de comércio e como medida de valor. Pelo fato de ser instrumento de comércio, quando temos dinheiro temos maior facilidade de conseguir prontamente, do que por meio de qualquer outra mercadoria, tudo aquilo de que possamos ter necessidade. Pensamos sempre que o grande problema e o grande negócio é ter dinheiro. Dispondo dele, não há dificuldade alguma em fazer qualquer outra compra. Pelo fato de ser o dinheiro a medida do valor de outras coisas, calculamos o valor de todas as demais mercadorias pela quantidade de dinheiro pela qual podem ser trocadas. Dizemos que um rico vale muito mais dinheiro, e que um pobre vale muito pouco dinheiro. Diz-se que um homem parcimonioso, ou seja, um homem que almeja ardentemente tornar-se rico, ama o dinheiro; e diz-se que um homem despreocupado, generoso, ou pródigo é indiferente ao dinheiro. Tornar-se rico, nesse modo de pensar, é adquirir dinheiro; em suma, a riqueza

<sup>124</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>125</sup> “O Princípio do Sistema Comercial”, Livro Quatro “Sistemas de Economia Política”, In: SMITH. A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas. Op. cit., p. 359-375.

e o dinheiro, no linguajar comum, são considerados como sinônimos, sob todos os aspectos.”<sup>126</sup>

Como podemos concluir a partir deste fragmento, a idéia popular que Smith irá combater é a de que riqueza é igual a dinheiro. Tal idéia se deve, como ele mesmo afirma, às clássicas funções do dinheiro como “instrumento de comércio” e “medida de valor” (nos manuais de economia, geralmente encontramos respectivamente quanto a essas duas funções os nomes “meio de troca” e “unidade de conta”, além de uma terceira função, que Smith não menciona, denominada “reserva de valor”).

Smith, por sua vez, no capítulo mencionado, fará um enorme esforço para dissociar a riqueza do dinheiro, dotando a primeira de outro significado. Esse passo será importantíssimo para a independência do “mercado” de qualquer outra esfera da vida social, fato este que permitirá ao mercado ter suas próprias leis internas que regulem seu equilíbrio. Sem este passo fundamental, Smith não poderá fundar aquilo que Karl Polanyi considera um dos aspectos mais importantes do liberalismo: “essencialmente a doutrina do papel sacrossanto do mercado e de seus concomitantes, repousa sobre uma inovação sem precedentes: a separação radical dos aspectos econômicos do tecido social e da sua construção num domínio autônomo”<sup>127</sup>. Louis Dumont, por sua vez, concorda com Polanyi e complementa postulando que, sem essa autonomia absoluta, a auto-regulação interna não seria possível e a ordem teria de ser imposta de fora, por uma outra esfera.

Smith prossegue no capítulo primeiro do livro quatro ridicularizando a fixação dos espanhóis por ouro e prata, fixação esta que residia precisamente no equívoco que ele quer desfazer: associar dinheiro a riqueza. Segundo Smith, os espanhóis, ao desembarcar nas mais diversas regiões da América, sempre se apressavam em averiguar se havia ouro nas imediações. Conforme a informação que adquiriam, decidiam pela conquista ou colonização da região. Para Smith, tal ânsia equivale à dos povos tártaros em saber dos enviados europeus se em seus respectivos países havia muitas ovelhas, pois se tratava de povos pastores, e as ovelhas eram utilizadas como instrumento de comércio e medida de valor. Smith afirma que a noção dos tártaros talvez estivesse mais próxima da verdade. Cerqueira Filho, em artigo publicado na Revista Passagens, analisa a expressão *vale un potosí*, que significa, na língua

---

<sup>126</sup> Ibidem, p. 359.

<sup>127</sup> Citado por DUMONT, *op. cit.*, p. 18.

espanhola, “vale muito”, “vale ouro”, embora a riqueza da cidade de Potosí tenha sido a prata, revelando a fixação dos colonizadores espanhóis com os metais amoeáveis.<sup>128</sup>

Mais adiante, Smith chega até a denunciar que tal equívoco estava presente mesmo na obra de um ilustre pensador como John Locke, que afirmava ser o dinheiro um amigo constante, sendo, por isso, o grande objetivo da economia política fazer multiplicar estes metais.

Outros sustentam ainda que o acúmulo de dinheiro se deve à necessidade das diversas nações de fazer guerras no estrangeiro e, com isso, ter de manter tropas e esquadras em mares e terras longínquas.

Em consequência dessas idéias, segundo Smith, todas as nações da Europa têm empenhado suas forças no intuito de acumular metais amoeáveis em seus territórios. Tal empenho, contudo, tem se mostrado em vão. Com a transformação destes países em nações comerciais (Smith fala especialmente de Portugal, Espanha, França e Inglaterra), seus comerciantes passaram a se queixar das diversas proibições à exportação e importação de metais preciosos, baseadas na equivocada visão de que dinheiro equivale à riqueza.

Aqui é que Smith insere os argumentos dos mercantilistas<sup>129</sup>. Segundo Smith, tais pensadores eram especialmente comerciantes, que sabiam de que forma o comércio exterior enriquecia a eles mesmos, pois que este era, afinal, o ofício deles; porém, não sabiam de que forma este enriquecia a nação. Esse ponto, nas palavras de Smith, jamais era alvo de suas preocupações, pois, até o momento, as leis do país tolhiam seus negócios e tinham necessidade de exigir alterações. Nesse momento, eram chamados a dar explicações sobre suas atividades de comércio exterior e os efeitos benéficos que estas acarretavam para o país, bem como sobre os malefícios que as proibições causavam. Smith afirma que, para os juízes do assunto, tais argumentos pareciam satisfatórios, à medida que os mercantilistas afirmavam que o comércio exterior trazia mais dinheiro para o país, mas que as leis os tolhiam nos seus objetivos de trazer ainda mais dinheiro.

<sup>128</sup> CERQUEIRA FILHO, Gisálio. “A Bienal de Xangei-2008 Vale um Potosi – Cidade, Poder e Circularidade Cultural”. In: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro: vol. I, no. 1, janeiro/julho 2009, p. 94-109.

<sup>129</sup> Tal concepção sobre os mercantilistas adquirimos a partir da leitura de DUARTE, Valter. *Op. cit.* Duarte cita como uma fonte importante desta concepção, totalmente distinta daquilo que é ensinado nas escolas ou mesmo do que comumente escutamos falar, HECKSCHER, Eli F., *La Época Mercantilista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.



Nas palavras de Smith, os argumentos dos mercantilistas continham graves equívocos, pois estes ainda postulavam a necessidade de controle governamental, não diretamente da entrada e saída de metais amoeáveis, mas de algo muito mais complexo e trabalhoso, porém igualmente inútil: a balança comercial.

“Tais argumentos eram em parte sólidos e em parte não passavam de sofismas. Eram sólidos na medida em que afirmavam que a exportação de ouro e prata por meio do comércio muitas vezes é vantajosa para um país. Eram sólidos, também ao afirmar que não há proibição que consiga impedir a exportação, quando os particulares vêem vantagem na exportação. Constituíam, porém, sofismas na medida em que supunham que, para conservar ou para aumentar a quantidade de ouro e prata, se exigia maior atenção e controle do governo do que para conservar ou aumentar a quantidade de quaisquer outras mercadorias úteis, que a liberdade de comércio nunca deixa de assegurar, sem que seja necessário qualquer cuidado especial por parte do governo.”<sup>130</sup>

Podemos ver como, diante da necessidade de intervenção estatal decorrente das inferências necessárias a partir do raciocínio dos mercantilistas, Smith postula o livre-comércio, uma vez que o mercado possui leis próprias que o auto-regulam.

Além destes equívocos decorrentes do sistema mercantil, há outro também grave. A alta valorização de uma balança comercial favorável e do comércio exterior como única forma de obtê-la faz com que o comércio interno fosse considerado subsidiário. Este, entretanto, é para Smith, “o mais importante de todos, no qual um capital igual gera a renda máxima e cria o máximo de empregos para a mão-de-obra do país”<sup>131</sup>. Argumentava-se que o comércio interno não tinha capacidade de fornecer mais ouro e prata para um país, logo, não gerava a tão almejada balança comercial favorável. Dessa forma, um país que não consegue ouro e prata teria que se submeter a importar estes metais.

Smith compara essa situação ao caso da importação de vinhos da França pela Inglaterra. Tal questão, contudo, jamais pareceu preocupar o Governo. Não seria necessária a preocupação do governo em nenhum dos casos – ter que importar ouro e prata ou ter que importar vinho –, pois que um país que precisa importar algo sempre terá à sua disposição os produtos de que necessita, sejam eles ouro ou vinho. Isso ocorre, pois ambos são mercadorias, como outras quaisquer. Como o ouro e a prata representam o preço de outras mercadorias, outros produtos podem representar o preço

<sup>130</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 362.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 363.

do ouro e da prata. Smith então afirma que, embora possuam as funções especiais de instrumento de comércio e reserva de valor, não passam de meras mercadorias. Diante dessa postulação, Smith defende o livre-comércio e o mercado (perfeito) auto-regulável como o regulador, em última instância, das necessidades destas mercadorias:

“Com plena segurança achamos que a liberdade de comércio, sem que seja necessária nenhuma atenção especial por parte do Governo, sempre nos garantirá o vinho de que temos necessidade; com a mesma segurança podemos estar certos de que o livre comércio sempre nos assegurará o ouro e a prata que tivermos condições de comprar ou empregar, seja para fazer circular as nossas mercadorias, seja para outras finalidades.

A quantidade de uma mercadoria qualquer que o trabalho humano pode comprar ou produzir é naturalmente regulada, em cada país, pela demanda efetiva, ou de acordo com a demanda daqueles que estão prontos a pagar toda a renda da terra, a mão-de-obra e o lucro necessários para empregar e comercializar a respectiva mercadoria”<sup>132</sup>.

O equívoco dos mercantilistas, que faz de seus argumentos em parte sólidos, em parte sofismas, deve-se, sem dúvida, à confusão que fazem entre dinheiro e riqueza. Smith afirma ainda que a falta de dinheiro pode ser facilmente suprida por títulos do governo, crédito e emissão de papel moeda. Portanto, para ele:

“Seria excessivamente ridículo empenhar-se seriamente em provar que a riqueza não consiste no dinheiro, nem em ouro e prata, mas que ela consiste naquilo que o dinheiro compra e no valor de compra que ele tem. Sem dúvida, o dinheiro sempre constitui uma parte do capital nacional; mas já se mostrou que ele costuma representar apenas uma parcela pequena, e sempre a parte menos rentável do capital”<sup>133</sup>.

Está dito claramente: dinheiro não é riqueza. É tão somente uma mercadoria, que, por ser imperecível e fácil de transportar, usamos convencionalmente como instrumento de comércio e medida de valor. O dinheiro, Smith afirma mais à frente, não possui utilidade imediata (de uso) alguma, sua única função seria fazer circular outras mercadorias. Chega mesmo a dizer que tais como os utensílios de cozinha, o ouro e a prata são também mercadorias, e que jamais pensaríamos em acumular, além de nossas necessidades, tais utensílios. Logo, também não há necessidade de acumular ouro e prata mais do que aquela quantidade que efetivamente utilizamos. Se, por outro lado, acumularmos utensílios de cozinha por meios “artificiais”, certamente estaremos diminuindo sua utilização.

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 363.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 365.

Para a manutenção de tropas no estrangeiro, Smith também afirma que não é necessário acumular dinheiro. As esquadras e exércitos são mantidos, na verdade, com a produção nacional de bens de consumo e sua comercialização. Na visão de Smith,

“a moeda nacional é movimentada e guiada pelas mercadorias que circulam dentro dos limites de cada país, ao passo que o dinheiro da república comercial é movimentado pelas mercadorias que circulam entre os diversos países”<sup>134</sup>.

Sobre a questão da guerra, Smith cita o exemplo da Inglaterra em sua última guerra contra a França (Guerra dos Sete Anos, 1756-1763), que, embora sendo esta uma das mais dispendiosas de todos os tempos, foi possível a vitória inglesa mesmo sem tesouros acumulados. Isso se deu justamente devido à produção de mercadorias, especialmente os produtos manufaturados mais finos e mais aperfeiçoados, pois que podem auferir um valor elevado com um volume reduzido, suscetíveis de serem transportados para longas distâncias com despesas menos elevadas.

Nesse ponto, apesar de todo o seu esforço, Smith deixa escapar uma correlação entre os lucros do comerciante, os Estados e as guerras:

“Um país que produz grande excedente anual de (...) manufaturados, que costuma exportar para países estrangeiros, tem condições de conduzir uma guerra muito dispendiosa que dure muitos anos, sem exportar quantidades consideráveis de ouro e prata, e até sem possuí-las. Neste caso, sem dúvida, é necessário exportar uma parte considerável do excedente anual do respectivo país, e isso sem trazer de volta outras mercadorias para o país, embora traga retorno para o respectivo comerciante, já que o Governo compra do comerciante seus títulos de países estrangeiros, para destes comprar o pagamento e as provisões de um exército. Todavia, parte desse excedente pode ainda continuar a trazer para o país algum retorno. Durante a guerra, os manufaturados têm uma dupla demanda a atender: primeiro, devem produzir mercadorias a serem exportadas para pagar os títulos sacados em países estrangeiros, para o pagamento e as provisões do exército; segundo devem produzir mercadorias necessárias para comprar as mercadorias normais de retorno, que são consumidas no país. Portanto, em meio à mais violenta guerra externa, a maior parte das manufaturas do país muitas vezes pode registrar um período de grande florescimento e, vice-versa, acusar um declínio quando voltar a paz.”<sup>135</sup>

Na concepção de Smith, nenhuma guerra muito dispendiosa ou de longa duração poderia ser mantida apenas por meio da exportação de produtos agrícolas em estado bruto, pois esse mecanismo de financiamento acarretaria grandes despesas de

---

<sup>134</sup> Ibidem, p. 370.

<sup>135</sup> Ibidem, ibidem.

transporte, além do que retiraria parte importante dos alimentos da população. Esse problema já não ocorreria com os manufaturados. Contudo, Smith assinala que Hume chama atenção para o fato de que os antigos reis ingleses não tinham capacidade de enfrentar longos conflitos, pois não tinham como pagar e comprar as provisões dos exércitos. Smith conclui que essa carência se devia não à falta de dinheiro, mas à falta de produtos manufaturados mais refinados e aperfeiçoados.

Fica clara aqui a associação que Smith propõe entre Guerras e Comércio, associação esta que os séculos posteriores apenas iriam confirmar. A continuação do raciocínio do autor da Riqueza das Nações oferece ainda mais argumentos em favor desta associação.

Segundo ele, em nações onde a produção de manufaturas e o comércio não são muito desenvolvidos, o soberano necessita acumular grandes reservas de dinheiro, pois raramente pode contar com seus súditos. Dessa maneira, os tesouros são a sua única maneira de levar guerras adiante. Já os soberanos dos países mais evoluídos não têm a mesma necessidade, pois podem contar com a ajuda de seus súditos. Naturalmente, essa ajuda só pode ocorrer, no sistema de Smith, devido ao *self-interest* dos súditos. Nesse contexto, Smith sugere que muito esplendor nas cortes não necessariamente significa muito poder, nem que muito criados significam muitos soldados.

Aqui, Smith deixa escapar o que parece ser um mecanismo simples para os antigos soberanos europeus: acumular tesouros permite fazer guerras, e guerras permitem acumular mais poder. Esse mecanismo se torna mais complexo, naturalmente, nas nações comerciais, onde os soberanos necessitam de mais saques e acúmulo de tesouros para acumular mais poder, e podem contar com a ajuda de seus súditos-comerciantes para angariar fundos. Os súditos por sua vez, podem contar com seus soberanos para acumular mais riqueza e dar vazão ao seu *self-interest*. Naturalmente que esse mecanismo contradiz, em parte, a idéia smithiana de um mercado autônomo e perfeito.

Voltando ao raciocínio de Smith, a importação de ouro e prata não é o principal benefício que uma nação adquire com o comércio exterior:

“Quaisquer que sejam os países ou regiões com os quais se comercializa, todos eles obtêm dois benefícios do comércio exterior. Este faz sair do país aquele excedente da produção da terra e do trabalho para o qual não existe demanda no país, trazendo de volta, em troca, alguma outra mercadoria da qual há necessidade. O comércio exterior valoriza as mercadorias supérfluas

do país, trocando-as por alguma outra que pode atender a uma parte de suas necessidades e aumentar seus prazeres. Devido ao comércio exterior, a estreiteza do mercado interno não impede que a divisão do trabalho seja efetuada até a perfeição máxima em qualquer ramo do artesanato e da manufatura. Ao abrir um mercado mais vasto para qualquer parcela de produção de sua mão-de-obra que possa ultrapassar o consumo interno, o comércio exterior estimula essa mão-de-obra a melhorar suas forças produtivas e a aumentar sua produção ao máximo, aumentando assim a renda e a riqueza reais da sociedade. O comércio externo presta continuamente esses grandes e relevantes serviços a todos os países entre os quais ele é praticado. Todos eles auferem grande benefício dele, embora o maior proveito caiba, geralmente, ao país onde o comerciante reside, já que este costuma empenhar-se mais em atender às necessidades e aos supérfluos de seu próprio país que aos dos outros.”<sup>136</sup>

Quer dizer, o comércio exterior permite que a divisão do trabalho atinja a perfeição máxima e que todos os países tenham benefícios, embora o maior seja do país onde o comerciante reside. Haveria, portanto, uma hierarquização dos benefícios.

A descoberta da América, por seu turno, não enriqueceu a Europa devido à importação de metais preciosos. A descoberta de ouro e prata apenas fez baixar o preço dessas mercadorias. Essa baixa, por sua vez, permitiu que estes metais se tornassem mais acessíveis a um maior número de pessoas. Dessa forma, uma mercadoria antes muito valorizada como o ouro ou a prata se transformou em uma mercadoria mais trivial e de menor valor. Assim, estes metais se tornaram até mesmo menos adequados para o uso como meio de troca, já que seu baixo valor fez necessário o transporte de quantidades mais elevadas de metais.

Smith prossegue afirmando que o que permitiu o enriquecimento da Europa a partir do descobrimento da América foi o surgimento de um novo mercado para todas as mercadorias européias, iniciando um novo ciclo de divisão do trabalho e aperfeiçoamento profissional, impossível nas condições anteriores devido, justamente, à falta de mercados para absorver um aumento da produção. Smith salienta que as mercadorias da Europa eram quase todas novas para a América e vice-versa. Dessa forma, iniciou-se uma nova etapa de intercâmbios entre os continentes, igualmente vantajosas para ambos.

Contudo, a realidade da brutal colonização européia nas Américas força Smith a admitir que “a injustiça selvagem dos europeus fez com que um evento que deveria ser benéfico para todos se tornasse prejudicial e destrutivo para várias dessas infelizes nações”<sup>137</sup>. Smith parece atribuir essa “barbaridade” dos europeus justamente

<sup>136</sup> SMITH. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 372.

<sup>137</sup> Idem. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. Op. cit., p. 373.

ao equívoco de acreditar que ouro e prata equivalem à riqueza. Não fosse esse erro não teriam agido de forma predatória nas Américas.

Mais além, Smith profere uma afirmação que, além de reforçar a atitude selvagem dos europeus, desmonta seu argumento de que os descobrimentos tenham enriquecido a Europa devido à abertura de um novo mercado, que possibilitou novos intercâmbios e um incremento na divisão do trabalho: “Ora, as nações ricas e civilizadas sempre têm condições de intercambiar entre si produtos de valor muito superior do que se o intercâmbio for feito com nações selvagens e bárbaras”<sup>138</sup>.

Os mercados americanos não seriam tão vantajosos quanto os europeus, cujos produtos intercambiados têm valor muito superior. Parece-nos, portanto, que a principal vantagem da descoberta das Américas foi exatamente uma nova fonte de matérias primas e produtos para os mercados europeus. Tais produtos, através da mão-de-obra escrava e dos métodos colonialialistas dos europeus, chegavam à Europa com baixos custos. De qualquer forma, podemos inferir que o novo ciclo de divisão do trabalho não se deveu à descoberta de novos mercados consumidores dos artigos das manufaturas européias, já que os povos americanos não necessitavam destes produtos. Essa nova fonte de matérias primas e de novos produtos é que levou a um incremento da divisão do trabalho. Ou seja, quantidades maiores de mercadorias foram produzidas, bem como novos produtos.

Como podemos ver, a divisão do trabalho, que, para Smith, é a engrenagem de tudo, depende, em última instância, como ele mesmo afirma, do tamanho do mercado. Porém, o crescimento do mercado possui limites; não pode crescer infinitamente. Como então continuar a produzir riquezas, sem levar mercadorias ao mercado? O sistema de Smith gera uma questão não respondida: como aumentar o mercado? Certamente, isso nos levaria à resposta de que se faz necessário produzir cada vez mais bens “refinados” e “aperfeiçoados”, mas aí caímos em outro problema. Com o aumento da produção, esses bens começam a perder valor e deixam de ser refinados e exclusivos. Tão logo há a necessidade de criar novas mercadorias exclusivas e que permitam novos “lucros extraordinários”. Essa questão do mercado, só é resolvida, satisfatoriamente, por Karl Marx, ao introduzir a idéia do “feitiço da mercadoria”. Esse apelo que a mercadoria exerce sobre os homens, através de uma espécie de “feitiço”,

---

<sup>138</sup> Ibidem, ibidem.

remete, em última instância, ao imaginário dos homens. Sem mais subterfúgios, retornemos a análise do texto de Smith propriamente dita.

Mas, afinal, o que é riqueza para Smith? Sem dúvida, pelas indicações dos fragmentos citados, parece ser “mercadorias”. Sim, esta definição não está longe da verdade, contudo, Smith dá um outro nome para a riqueza: excedente ou, no original em inglês, *stocks*.

Vislumbramos essa noção da necessidade de separação entre riqueza e dinheiro como um dos fundamentos do “sistema de mercado”<sup>139</sup> de Adam Smith a partir da tese de doutoramento do professor Dr. Válter Duarte. Neste estudo, Duarte aponta que o trabalho de Smith “despolitiza” totalmente a unidade de conta necessária ao funcionamento do mercado. Nesse sentido, faz do dinheiro uma mera mercadoria ou simples meio de troca neutra, como qualquer panela ou garrafa de vinho, possibilitando a construção daquilo que Duarte chama de “ideal político e religioso” de Smith: o “sistema de mercado” ou, como o temos chamado, mercado perfeito.

A própria idéia de um mercado autônomo depende fundamentalmente da dissociação entre riqueza e poder; sem esta operação, aqueles que detêm riqueza deteriam necessariamente o poder de comando sobre o mercado, o poder de “impor aos outros sua vontade mesmo sem o consentimento”. Com isso esfacelar-se-ia o ideal religioso de Adam Smith, de um mercado perfeito que teria sido criado por Deus e seria governado, em última instância, por sua mão invisível.

Dessa maneira, coloca-se para Smith a difícil tarefa de dissociar poder e riqueza. Para tanto, ele propõe, com já discutimos, que riqueza e dinheiro são coisas distintas, sendo a riqueza o excedente produzido no mercado a partir do processo de divisão do trabalho, que encontra sua origem na nova essência humana: a tendência natural dos homens para a troca, baseada no seu *self-interest*. O mercado, então, produz naturalmente a riqueza, que deriva da divisão de tarefas entre os homens, resultado de uma tendência natural em seguir seu próprio interesse.

Afastar o poder da riqueza significa deixar o mercado ao sabor de suas próprias leis, em última instância, reguladas por Deus e somente por Ele. Nenhum homem individual ou instituição “artificial” poderia deter poder e, a partir deste determinar os rumos do mercado. Esse é o ideal. Contudo, a riqueza precisa ser produzida e o excedente, acumulado nas mãos dos produtores individuais e

---

<sup>139</sup> DUARTE, *Op. cit.*

comerciantes. Caso esse excedente significasse poder, o resultado seria um sistema onde aqueles que o detêm teriam o poder de comandar as tendências do mercado. Tal é o inconveniente que Adam Smith encontra nos “sistemas agrícolas” e que o incita a adotar um tom crítico em relação à propriedade na Teoria dos Sentimentos Morais. Nestes sistemas, onde a propriedade territorial é riqueza, possuí-la significa deter o comando ou o poder sobre aqueles que nela residem e trabalham. Problema semelhante, aliás, é encontrado no “sistema mercantil” dos famosos mercantilistas, que associavam riqueza a poder, tomando o dinheiro como riqueza.

Smith afasta a hipótese da vinculação entre poder e riqueza. Riqueza das Nações é o excedente produzido no mercado, que se gesta devido ao processo de divisão do trabalho. Este, por sua vez, ocorre, pois os homens possuem uma inclinação natural para a troca, baseada no seu interesse próprio. Agora temos uma noção de riqueza que não implicaria em poder/comando. Resta, porém, um problema não resolvido: retirar a função de comando do dinheiro, elaborando, por um lado, uma unidade de conta própria do mercado e nele estabelecida e, por outro, uma representação neutra, científica do dinheiro, portanto, não política.

Trata-se, portanto, de criar um ideal de “pureza” do dinheiro (como o próprio Smith aponta no capítulo já analisado do livro quatro da Riqueza das Nações), cuja função seja simplesmente fazer circular a verdadeira riqueza – o excedente. Para tanto, o dinheiro deve ter a mera utilidade de “instrumento de comércio” e “medida de valor”.

Smith está a todo custo – temos que ter sempre em mente seu ideal religioso de perfeição – tentando contornar o fato de que, em última instância, é a cara do Rei ou da Rainha que está cunhado nas moedas de ouro e prata ou do papel-moeda. Brincadeiras à parte, essa metonímia – tomar a parte, ou a cara do soberano(a), pelo todo, o poder que este representa – são desdobramentos importantes para entendermos o quanto de político há no dinheiro, ou seja, o quanto de poder o dinheiro precisa para ser “crível”.

Não é nosso objetivo aqui entrar numa discussão profunda a respeito da história da moeda ou das representações monetárias em suas relações com o poder; bastam-nos algumas indicações. Smith enfrenta, na Riqueza das Nações, duas grandes questões, para construir seu ideal de representar racionalmente a imagem de um mercado (perfeito), que ainda não tinha sido representado de acordo com os valores da ciência moderna.



A primeira se refere a algo que frisamos constantemente – autonomizar o mercado de seu criador: a política. Para tanto, não julgamos ocioso repetir, Smith coloca como fundamento do mercado uma nova essência humana, já há muito autorizada pelo pensamento moderno: a função do comércio e da troca como uma “nova” moralidade. Por último, e para “civilizar” também os elementos essenciais do mercado, Smith precisa afastar o poder do dinheiro e da riqueza. Somente assim lhe é possível construir o ideal político e religioso da “sociedade civil”, *Commonwealth* ou civilização, segundo o qual, teoricamente, não haveria comando algum, exceto o da “mão invisível” de Deus que comandaria as leis próprias do mercado, enfim, perfeito.

No fundo, portanto, Smith está construindo seu ideal do mercado perfeito contra a seguinte postulação histórica, resumida por Fernand Braudel:

“Uma economia nacional é um espaço político transformado pelo Estado, em virtude das necessidades e inovações da vida material, num espaço econômico coerente, unificado, cujas atividades podem encaminhar-se em conjunto numa mesma direção. Somente a Inglaterra terá realizado precocemente essa façanha. A seu respeito fala-se de revoluções: agrícola, política, financeira, industrial. Cumpre acrescentar a essa lista, dando-lhe o nome que se queira, a revolução que criou o seu mercado nacional.”<sup>140</sup>

O outro lado desta “moeda” é bem definido por Válder Duarte:

“Em rigor, diríamos que o ‘mercado’ só teria existência própria, absoluta, se o dinheiro não tivesse nada daquilo que era a sua efetiva realidade política. O dinheiro com todo o seu poder de comando era o maior obstáculo para a idéia da existência de uma ordem natural da produção ao consumo que fosse auto-suficiente e soberana diante de todas as outras possíveis ordens sociais.”<sup>141</sup>

Adam Smith se propôs, portanto, a construir seu ideal de perfeição, calcado nos ditames da ciência moderna, afastar a gênese do mercado da política, bem como a medida de suas relações – o dinheiro – da sua representação jurídico-política; afastá-lo (o dinheiro) da necessidade da garantia das instituições políticas para ser “crível”.

Somente negando o fato de que os padrões monetários necessitavam da garantia e do controle das instituições políticas, bem como das propriedades, e eram definidos em esferas políticas de governo, é que a idéia de autonomia plena do mercado pode se estabelecer.

<sup>140</sup> BRAUDEL, Fernand. *A Dinâmica do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 82.

<sup>141</sup> DUARTE, *op.cit.*, p. 385.

“O ‘mercado’ não dependeria de leis civis, pois, como mais tarde economistas inspirados na construção básica de Adam Smith diriam, ele teria as suas próprias ‘leis’. E de fato, em sua construção lógica de base, o ‘sistema de mercado’ em si conteria a sua própria ordem. Em tal ordem, o equilíbrio, o qual se realizaria sem que se precisasse de leis jurídicas para ensinar os homens egoístas a obedecerem a natureza humana, estaria nas suas relações necessárias – as suas trocas de mercadorias por mercadorias – no funcionamento global da oferta e da procura dessas mercadorias e também no uso dos ‘stocks’, a ‘riqueza’ geral das nações que os proprietários privados teriam acumulado”<sup>142</sup>.

A autonomia do mercado pode ser proclamada e sua perfeição, garantida pela mão invisível de Deus que determina o equilíbrio entre a oferta e a procura, sacramentada:

“É dessa maneira que naturalmente todos os recursos anualmente empregados para colocar uma mercadoria no mercado se ajustam à demanda efetiva. Todos objetivam, naturalmente, colocar no mercado a quantidade precisa que seja suficiente para cobrir a demanda, sem, por outro lado, excedê-la”<sup>143</sup>.

Dada a necessidade de realizar seu ideal de um mercado perfeitamente autônomo, cuja despolitização do dinheiro é expressão, surge também o problema do valor em Smith. Nenhuma mercadoria, o dinheiro em especial, pois era a mercadoria que detinha a função de fazer circular as outras por ser “medida de valor”, poderia, portanto, ter um valor por si mesma, ou pior, definido por qualquer outra esfera que não mercado. Daí a ênfase de Smith no valor de troca das mercadorias, efetivado dentro do próprio mercado (valor de troca).

O fundamento da medida do valor de troca das mercadorias, por seu turno, seria o trabalho humano,

“que também não seria absoluto, mas apenas uma referência para comparações entre as mercadorias e que dependeria de sua eventual produtividade e, por isso, da extensão da divisão do trabalho, que seria uma consequência da extensão do mercado”<sup>144</sup>.

A questão do “preço natural” e do “preço de mercado” também deriva do problema de considerar o mercado como um sistema perfeito em que

<sup>142</sup> Ibidem, p. 376.

<sup>143</sup> SMITH, Adam (1723-1790). *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 85.

<sup>144</sup> DUARTE, *op.cit.*, p. 379.

“todas as partes da produção ao consumo estivessem relacionadas por meio do conjunto de suas trocas sem qualquer descontinuidade em um sistema de preços relativos no qual o dinheiro não fosse nada além de meio de troca e meio de representação aritmética da relatividade dos preços”<sup>145</sup>.

Por isso, Adam Smith precisava construir também uma representação da expressão social das mercadorias colocadas à venda no mercado, ou seja, seus preços. Daí a divisão entre “preço de mercado” e “preço natural”. O primeiro deveria variar em torno do segundo, que seria o suficiente para pagar salários, renda e lucro. O mecanismo que faria o preço de mercado tender ao seu preço natural seria a concorrência no mercado.

Não julgamos ocioso destacar que não figura dentre os nossos objetivos detalhar a questão do valor em Smith. Primeiro, porque não é a linha central desta dissertação; segundo, porque não temos competência nessa área; e, terceiro, porque o tempo e o espaço para a efetivação de uma dissertação é bastante reduzido. Interessamos, isso sim, indicar as conexões dessas operações lógicas de Smith com o seu ideal de um mercado perfeito.

Contudo, apesar de seu ideal, Smith não consegue se desvencilhar da questão política do comando deixando-a escapar na sua noção de “trabalho comandado” (*labour commanded*), ou seja, aquele trabalho mesmo que seria o fundamento do valor e criador do excedente, a verdadeira riqueza.

Dessa forma,

“(…) ao negar o poder de comando do dinheiro, substituindo-o pelo ‘trabalho comandado’, que nós entendemos como o comando atribuído ao ‘stock’ e às mercadorias, Adam Smith argumentou em favor do comando individual dos proprietários privados que, sem dúvida, só podiam exercê-lo com o dinheiro que acumulavam.”<sup>146</sup>

Dois problemas surgem com a idéia de trabalho comandado e deixam lacunas lógicas no edifício teórico de Smith. O primeiro está relacionado à reintrodução da idéia de comando na produção de valor no mercado. Tal questão será resolvida apenas com a quebra da idéia de perfeição do mercado e a adoção dos conceitos de alienação, mais-valia e exploração de Karl Marx. Muito equívocos lógicos também decorreram destas inovações propostas por Karl Marx sobre o funcionamento do modo

<sup>145</sup> Ibidem, p. 378.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 387.

de produção burguês, equívocos estes que foram trabalhados e estudados por outros teóricos. O que fica, porém, é a necessidade de analisarmos a realidade social sem ter como paradigma o ideal religioso da perfeição (divina). E, queiramos ou não, este ideal, herdado da economia clássica de Adam Smith ainda habita o imaginário dos nossos economistas, como frisa Delfim Netto, descontado o fato do referido professor e economista ser um ferrenho defensor do papel autoritário do Estado, como vimos durante o regime militar:

“Os economistas têm sido acompanhados por uma maldição, a generosa procura da **sociedade perfeita**, que seria construída pela aplicação rigorosa das boas leis que a ciência econômica descobriu ao longo dos séculos”<sup>147</sup>.

Essa obediência cega ao “deus mercado”, contudo, só pode ser justificada se apelarmos à idéia de uma perfeição superior e transcendente a este mundo. Olhando dessa forma, o ideal de Smith mostra toda sua face religiosa, travestida da imparcialidade e da noção de uma construção apolítica, totalmente neutra. Contudo, na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith afirma com todas as letras porque devemos acreditar no mercado perfeito e obedecê-lo, embora esta construção ainda não tivesse sido produzida por ele. Contudo a justificativa é, em última instância, a mesma:

“Quando se pergunta por que deveríamos obedecer à vontade da Divindade, essa questão, que seria ímpia e absurda ao extremo, se ensejada por se duvidar de que lhe devamos obediência, pode admitir apenas duas respostas diversas. É preciso afirmar que devemos obedecer à vontade da Divindade, pois Ele é um ser de infinito poder, que nos recompensará eternamente se o fizermos ou do contrário nos punirá eternamente; ou deve-se afirmar que, independentemente de toda consideração com nossa própria felicidade ou com recompensas e castigos de qualquer espécie, há uma congruência e adequação na obediência da criatura ao seu criador, na submissão de um ser limitado e imperfeito a outro de infinita e incompreensível perfeição.”<sup>148</sup>

Não à toa Marx denomina sua obra magna sobre o capitalismo de “O Capital”, pois que este parece efetivamente ser o novo Deus dos homens. Sobre a centralidade do capital na geração de riqueza, não julgamos ocioso repetir que Smith afirma:

“O número dos que executam trabalho útil e produtivo (...) trabalho útil e produtivo (...) em toda a parte está em proporção com a quantidade do capital

<sup>147</sup> NETTO, Antônio Delfim. “A Sociedade Perfeita”. In: *Carta Capital* 10 de Setembro de 2008. Ano XV, No. 512.o XV, No. 514. São Paulo: Editora Confiança, p. 15. Realce negrito do autor.

<sup>148</sup> SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. *Op. cit.*, p. 379.

empregado para dar-lhes trabalho e com a maneira específica de empregar esse capital. Eis porque o Livro Segundo desta obra tratará da natureza do capital, da maneira como ele pode ser gradualmente acumulado, e das quantidades diferentes de trabalho que o capital põe em movimento, de acordo com as diferentes maneiras como é empregado<sup>149</sup>.

O comando político que sai por uma porta entra por outra na obra de Adam Smith. O novo Deus a quem devemos obediência é o capital, aquele que coloca em movimento o trabalho, gerador de riqueza. Seus agentes são os capitalistas, sua riqueza o excedente e seu meio de obtenção o mercado.

---

<sup>149</sup> Idem. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas. Op. cit.*, p. 36.

## 2 O PRÍNCIPE PERFEITO NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO BURGUEZ: O IDEAL DE PERFEIÇÃO NOS ESCRITOS DE BODIN, GROTIUS, QUESNAY, HOBBS E LOCKE

### 2.1 Introdução

A nossa hipótese principal é a de que o “mercado perfeito” (Adam Smith) supõe a existência de um “príncipe perfeito” no estilo de modelo de príncipe. A idéia de mercado perfeito em Adam Smith não é nenhum neologismo, é crença mesmo no equilíbrio entre oferta e procura; equilíbrio este popularizado pela tal *invisible hand*, expressão que funciona como metonímia. Devemos essa hipótese ao meu orientador<sup>150</sup>.

Estamos interessados em rastrear a idéia de mercado e príncipe perfeitos na economia política clássica, a partir de uma leitura de indícios presentes, em especial, nas obras de Jean Bodin, Hugo Grotius, François Quesnay, Thomas Hobbes, John Locke e Adam Smith, todos autores fundamentais, seja para a ciência política, seja para a economia.

Nesse capítulo, daremos ênfase às influências do imaginário político nessa construção. Assim, buscaremos a presença decisiva do cristianismo, seja católico romano, seja protestante, na construção da idéia de mercado perfeito, que se apóia na noção de príncipe perfeito. Evidentemente que faremos a crítica deste paradigma de perfeição que é estudado também por Gizlene Neder, sobretudo no campo das idéias jurídicas e da autoridade na família (a “família perfeita” e a “perfeita casada”)<sup>151</sup>. Alguns autores também pensam essa questão: Louis Dumont, Pierre Legendre, Gisálio Cerqueira, mas o filósofo e psicanalista Jacques Lacan foi quem sugeriu o paradigma da perfeição como sintoma (*sinthome*; ver a homofonia com “São Tomás” em francês) do que ele designa como “tomismo” no pensamento burguez<sup>152</sup>.

Essa dissertação se inscreve na linha de pesquisa “Poder, subjetividade e mudança política” e certamente fala à subjetividade de cada indivíduo, e à de todos os indivíduos (aqui a questão da ideologia dominante e da hegemonia). Gostaríamos de

<sup>150</sup> CERQUEIRA FILHO. O Príncipe Perfeito. Op. cit..

<sup>151</sup> NEDER, Gizlene e CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Idéias Jurídicas e Autoridade na Família*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

<sup>152</sup> CERQUEIRA FILHO e NEDER. “Sintoma e *Sinthomen*”. In: CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Op. cit., p. 27-33.

indagar acerca do paradigma da perfeição (tomista) presente nos modelos de príncipe, reforçado pela noção de mercado perfeito, embora, na aparência, o mercado independa do príncipe e seja mesmo chamado de “mercado livre” (do príncipe?).

Na linha da metodologia indiciária de Carlo Ginzburg<sup>153</sup>, buscaremos indícios e sinais que remetam ao fundamentalismo político baseado numa idéia plena de príncipe, onde subjazem permanências tomistas.

Na continuidade histórica de construção da economia política burguesa, o “mercado perfeito” se afirma na aparente censura ou recalque da noção de “príncipe perfeito”.

Há ainda muito a se dizer sobre as relações entre mercado perfeito e príncipe perfeito. Todavia, uma pergunta permanece: por que o mercado (perfeito) despreza tanto, pelo menos na aparência, o príncipe (poder)? Como essa operação é realizada historicamente no campo das idéias liberais, quais os caminhos que as idéias percorrem até expelir definitivamente o poder do mercado que passa, então, a ter uma suposta autonomia e coerência interna que tendem ao equilíbrio, sendo, portanto considerado no pensamento como “mercado perfeito”? Queremos sugerir e verificar alguns desdobramentos dessas relações para o estudo da economia política.

Para Marcos A. Lopes, a idéia de um príncipe perfeito descende de um antigo gênero literário surgido nos meios eclesiásticos da Europa Medieval<sup>154</sup>. Tal colocação vai ao encontro da nossa hipótese: a idéia de um príncipe perfeito deita raízes nas conexões entre cultura política e cultura religiosa, ambas cravadas numa idealização de acento religioso fortemente tomista, uma vez que foi São Tomás de Aquino o principal responsável por lançar as bases do que viria a ser a Filosofia oficial da Igreja católica: o próprio tomismo. Neste, as possibilidades políticas do pensamento de Aristóteles foram compatibilizadas com a “fé” e colocadas a serviço dos objetivos de domínio político e ideológico da Igreja católica em torno da figura do papa.

O ideal de perfeição, de acento fortemente tomista, reveste-se, portanto, de um caráter indiscutível, absoluto. Era exatamente, o que o tomismo se propunha: conquistar o conhecimento pela “fé” para aprisionar as atividades pensantes do homem

<sup>153</sup> GINZBURG, Carlo. “Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário”. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179 e CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. “Método Indiciário”. In: CERQUEIRA FILHO e NEDER. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Op. cit., p. 23-26.

<sup>154</sup> LOPES, Marcos Antônio. *Moral e Virtude nos Espelhos de Príncipes da Idade Clássica (1640-1700)*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 123.

em limites que não permitissem procedimentos dialéticos. Pautado pelo projeto universalista de centralização em torno do papa, o tomismo produziu o ideal de uma razão “universal” não dialetizante, não argumentativa, que impunha uma ordem geral única ao pensamento. Este ideal, cravado no imaginário, conforme afirmamos, está presente nos escritos de Adam Smith, seja através da idéia de uma essência individualista do homem (*self-interest*), seja através da mão invisível do mercado.

É nesse ponto que se situam as conexões entre economia e política. O ideal de perfeição do príncipe se transfere para o mercado e está fortemente presente, como argumentamos no primeiro capítulo, na obra de Adam Smith.

Cumpre-nos agora analisar os diversos modelos de príncipe perfeito, presentes especialmente (mão não unicamente) na tradição francesa, fortemente marcada pelo catolicismo romano. A partir dessa análise, pretendemos explicitar como ocorre o “deslize” do ideal de perfeição do príncipe para o mercado.

A idéia de príncipe perfeito se consolidou efetivamente no bojo do Absolutismo Clássico, no momento histórico em que os Estados Nacionais se consolidavam como a nova forma política dominante e a Europa encontrava-se assolada por conflitos religiosos que se espalhavam pelo continente.

É preciso ter em mente que a dissolução político-ideológica da unidade em torno da Igreja Católica causou enormes turbulências sociais.

“A anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos... Assim, a partir da segunda metade do século XVI, um problema que não podia ser resolvido pelos meios da ordem tradicional tornava-se cada vez mais virulento: a época impunha a necessidade de encontrar uma solução em meio a igrejas intolerantes, que travavam duros combates e se perseguiam cruelmente, e em meio a frações estamentais ligadas pela religião”<sup>155</sup>.

O Estado absolutista surge, então, como uma “solução” ou “resposta” a essas guerras civis religiosas que se alastravam pelo continente europeu. Essa “resposta” se apresentou, aparentemente, através do rompimento com o primado da religião. Ou seja, a princípio contra o tomismo, que era um sistema fechado, pois a força ideológica da Igreja residia num domínio – espiritual, extraterreno – ao qual o poder dos príncipes não tinha acesso. Para que o príncipe pudesse se proclamar como absoluto, não reconhecendo nenhuma instância superior a si mesmo além de Deus, cujos atributos ele mesmo assumia no espaço político, foi necessário promover uma separação entre moral

<sup>155</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 21.



(de domínio das seitas religiosas) e política<sup>156</sup>. Essa doutrina ficou conhecida por “razão de estado” (*raison d'état*), a partir das formulações do Cardeal Richelieu (1585-1642), embora este pensador não tenha sido nem o primeiro nem o único a defender esta separação entre moral religiosa e política.

Contudo, o tomismo que aparentemente sai por uma porta, entra discretamente por outra. Esta outra porta chama-se príncipe perfeito. O ideal de perfeição constitui, argumentamos, um indício emblemático das permanências tomistas mesmo naquele pensamento que se constrói contra o monopólio da centralização papal.

O exemplo de Richelieu é digno de nota, pois que exemplar para a nossa argumentação. Apesar de um cardeal da Igreja católica, Richelieu, segundo Henry Kissinger (secretário de Estado do governo Nixon de 1973-1977 e estudioso do tema), foi o pai do moderno sistema estatal, além de ter criado o conceito de “razão de estado”<sup>157</sup>.

De acordo com Kissinger, com a unidade política em torno da Igreja em colapso e o ideal cristão de valores morais universais morais impotente diante dos conflitos religiosos, a “razão de estado” e o “equilíbrio de poder” emergiram como os princípios que justificariam e regulariam as ações e relações entre os Estados Nacionais emergentes. Kissinger afirma que ambos os princípios dependiam um do outro, tal como duas faces da mesma moeda.

A razão de estado coloca o “bem estar” deste acima de qualquer outro princípio. Ou seja, o chamado bem-estar do Estado justificaria qualquer meio empregado para alcançá-lo, suplantando a idéia medieval de uma moralidade de caráter universal. Já o “equilíbrio de poder” propunha que cada Estado, ao perseguir seus próprios interesses egoístas, contribuiria para a segurança e o progresso de todos os outros.

Para Kissinger, a razão de estado prove a racionalidade para o comportamento dos estados tomados individualmente e pode levar a uma busca por hegemonia. Esta, por sua vez, levaria os outros Estados a formarem uma coalizão com o objetivo de brechar as pretensões hegemônicas. Dessa forma, o equilíbrio emergiria não de um planejamento, mas da interação real entre os Estados.

---

<sup>156</sup> Separação semelhante a que Smith fará entre riqueza e poder na Riqueza das Nações, dotando o mercado de poder e responsabilidade absolutos.

<sup>157</sup> KISSINGER, Henry. *Diplomacy*. Nova Iorque: Simon & Schuster Paperbacks, 1994, p. 58/59.

O que Kissinger não parece perceber é que a razão de estado e o equilíbrio de poder requerem, na visão do próprio Richelieu, a coordenação de um príncipe perfeito. Por isso, em seu *Testament Politique* (provavelmente escrito entre 1635-1640), o cardeal reserva uma grande quantidade de páginas para descrever o modelo do que seria a realeza perfeita.

Segundo Lopes, que analisa os espelhos de príncipe predominantes na França do XVII, a partir dos escritos de Richelieu, La Bruyère, Bossuet e Luís XIV:

“Em síntese, ainda que diverjam sobre a adequação dos princípios morais da realeza, transparece nas obras selecionadas o sentimento comum de que as relações entre as coisas do mundo e a esfera sagrada são mediatizadas pelo príncipe evangelicamente correto, na medida em que, por suas virtudes morais, ele consiga estabelecer uma soberania de natureza vertical, fazendo a graça de Deus se espriar também sobre seus súditos. De Richelieu a Bossuet, a realeza é um princípio sagrado sobre o qual se reflete a unidade fundadora do reino. A autoridade real está além das querelas.”<sup>158</sup>

No seu *Testament Politique*, Richelieu antecipa, de acordo com Lopes, a reflexão de Bossuet, que interdita aos súditos todo e qualquer ato de insubmissão ao monarca. O príncipe se reveste, portanto, de um caráter absoluto. Dessa forma, tudo se torna interesse e responsabilidade do príncipe. O poder real se estende, portanto, a todos os âmbitos da vida, sejam eles a economia, a sociedade, a opinião pública ou a religião.

O que Lopes capta e foge à análise de Kissinger é que há uma idealização do que seria um “príncipe perfeito”, e, nesta idealização, consolida-se o domínio absoluto das virtudes religiosas. Contudo, Lopes não relaciona essas virtudes ao tomismo, tampouco adota uma postura crítica frente ao perceptível ideal religioso de perfeição.

O *Testament Politique* de Richelieu acentua, por exemplo, a severidade como uma das características que um príncipe deve observar. Pois se “o primeiro fundamento da felicidade de um Estado é o estabelecimento do reino de Deus”, é necessário que o príncipe imite a divindade, que, de acordo com a tradição católico-romana, conduziria o mundo sem fraquejar em nenhum momento. Afinal, pergunta-se Richelieu, “o que seria do mundo se Deus deixasse de conduzi-lo com firmeza e esquecesse de castigar os maus com severidade?”<sup>159</sup>

<sup>158</sup> LOPES, *op. cit.*, p. 127.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 133.

La Bruyère, por seu turno, sobre a relação entre Deus e o príncipe afirma: “Se toda a religião é um temor respeitoso a Divindade, que pensar daqueles que ousam atingi-la em sua mais viva imagem, que é o príncipe.”<sup>160</sup>

O resultado dessa falta de firmeza ou severidade dos príncipes, em relação à severidade de Deus perante os pecadores, seria o caos e a desordem. Richelieu coloca a realeza como o ponto de equilíbrio, o elemento garantidor da ordem do reino, sendo que, quando falta autoridade ao rei, o Estado naufraga na desordem.

Nas palavras do próprio cardeal:

“Deus sendo o princípio de todas as coisas, o soberano senhor dos reis, e aquele que sozinho os faz reinar em paz, se a devoção de Vossa Majestade não fosse conhecida de todo o mundo, eu começaria este capítulo que concerne a sua pessoa lhe referindo que se ela não segue as vontades de seu criador, e não se submete às suas leis, ela não deve de modo algum esperar fazer seguir as suas, e de ver seus súditos obedientes às suas ordens.”<sup>161</sup>

O príncipe perfeito deve, portanto, possuir as mais altas virtudes cristãs para ser o ponto de equilíbrio do reino e impor a razão de estado. Contudo, diante dessa idealização de perfeição calcada nos valores católico-romanos do tomismo, fica difícil falar em razão de estado, furtando-se a problematizar a questão. Este parece-nos o grande equívoco de Kissinger. Tratar-se-ia, possivelmente, mais de uma razão teológico-tomista de estado.

Trata-se, pois, de um modelo de realeza absolutamente cristocêntrico, cujo representante mais emblemático seria São Luís (Luís IX da França). Segundo Lopes, o mito de São Luís teria ressurgido na França do século XVII, ajudado pela Contra-Reforma, pois que seria um modelo de obediência à lei de Deus, tendo sido, por isso, transformado em arquétipo e protótipo do príncipe cristão<sup>162</sup>.

A partir dessa análise, fica claro por que apenas um cardeal poderia ter sido o progenitor da idéia de razão de estado. Conforme argumentamos, esta suposta “razão de estado” guarda relações profundas com a cultura religiosa de cunho tomista, especialmente a partir do ideal de um príncipe perfeito. Este teria seu modelo pautado pelas virtudes católicas, revestindo-se de um caráter de poder absoluto, verdadeira divindade na terra.

---

<sup>160</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 153.

Kissinger ainda fala de um equilíbrio de poder que emergiria da razão de estado. De acordo com esse princípio, da moralidade particular dos Estados tomados individualmente – seguir seus próprios interesses egoístas – emergiria um equilíbrio de fato, para além da intenção das unidades políticas individuais. Trata-se, no fundo, do mesmo princípio que, mais tarde, Smith adotaria para o mercado, sem, contudo, a presença do príncipe/da política. O mercado sozinho seria elevado à condição de “príncipe perfeito”, julgando os homens e suas ações com a mesma severidade que o ideal de príncipe do Cardeal deveria possuir.

O ideal de príncipe perfeito aparece, porém, numa grande quantidade de pensadores no período de 100 anos que vai da segunda metade do século XVI à primeira metade do XVII, ocupando o imaginário sócio-político dos intelectuais que pensaram a época de consolidação dos Estados Nacionais europeus. Esses outros pensadores que possuem este ideal fortemente entranhado em suas obras, além de Hobbes, que será analisado mais a frente, são o francês Jean Bodin (1529-1596) e o holandês Hugo Grotius (1583-1645).

## **2.2 O Príncipe Perfeito na “República” de Bodin e a Guerra “Justa” de Grotius**

O principal texto político de Bodin foi publicado em 1576 e chama-se “Seis Livros da República” (*Les Six Livres de La République*, abreviadamente: “A República”). Antes de iniciarmos a análise, entretanto, é necessário deixar claro que Bodin toma república, na acepção antiga da palavra, como comunidade política em geral, a coisa pública e não como uma forma específica de governo oposta à Monarquia e ao Império.

Qual é, então, a principal a questão que Bodin tenta responder em seu livro?

A questão fundamental de Bodin é o fim último da República: a soberania. Sua questão será defini-la e mostrar os meios de assegurá-la. Podemos também reformular a questão da seguinte maneira: o que confere legitimidade à República ou ao Estado? A soberania é a resposta que Bodin propõe; portanto, trata-se de uma teoria da comunidade política, que retira sua legitimidade do poder soberano.

Dessa forma, uma República sem poder soberano não seria República. Aquele confere a essência desta. Coloca-se, então, a necessidade de formar uma definição de soberania, apontando, com profundo rigor, as suas características.

Soberania, conceito fundamental para Bodin, como o será também para Hobbes, é a força de coesão, de união da comunidade política, sem a qual esta se desfaria como um castelo de areia. Ela cristaliza, amalgama a interseção entre comando e obediência, imposto, na visão de Bodin, pela natureza das coisas a todo grupo social que quer viver. É, em suma, o “poder absoluto e perpétuo de uma República”<sup>163</sup>.

A soberania é vista por Bodin como tendo duas características fundamentais: é perpétua e absoluta. Ser absoluta significa que aquele que a detém está acima das leis, ao mesmo tempo em que detém o monopólio inquestionável de promulgar e suprimir as leis.

Nas palavras de Bodin: “É necessário que os soberanos não estejam de forma alguma sujeitos às ordens de outrem e que possam dar leis aos súditos, quebrando ou aniquilando as leis inúteis para fazer outras... Eis por que diz a lei: o príncipe está absolvido (*absolutus*) do poder das leis.”<sup>164</sup>

Assim, o príncipe soberano é absoluto, pois está “absolvido” das leis. Bodin sugere que a palavra absolvido advém do latim *absolutus*, conferindo caráter absoluto ao príncipe. Além disso, o termo remete também à expressão “absolvição”, relativo à confissão católico-romana. Assim, o príncipe consolida-se enquanto absoluto, pois está infinitamente absolvido das leis, totalmente imune a elas, sendo a sua própria fonte. Ele está, portanto, isento tanto das leis de seus predecessores quanto de suas próprias.

É precisamente nessa faculdade de promulgar e eliminar a lei de acordo com sua mais pura e franca vontade que reside a verdadeira soberania:

“(...) a primeira característica do príncipe soberano é o poder de dar lei a todos em geral e a cada um em particular... sem o consentimento de quem quer que seja, maior, igual ou menor: pois se o príncipe está obrigado a não promulgar lei sem o consentimento de um maior, é verdadeiro súdito; se de um igual, terá sócio; se dos súditos, quer do senado, quer do povo, não é soberano.”<sup>165</sup>

<sup>163</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas – De Maquiavel a nossos Dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1986, p. 54.

<sup>164</sup> CHEVALLIER, *op.cit.*, p. 55.

<sup>165</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

A lei pode abolir os costumes, mas o costume jamais poderá derrubar as leis. Todas as outras características da soberania acham-se compreendidas neste caráter absoluto, de modo que, nas palavras de Bodin, “só ela existe”<sup>166</sup>. A soberania em Bodin lembra-nos a concepção de “bem” de Santo Agostinho, de acordo com a qual só o bem existe.

Para Santo Agostinho, impõe-se a seguinte questão: se o Deus criador é o Ser Perfeito e possui entre os seus atributos a Suprema Perfeição, identificada de certa maneira com a Forma do Bem, como é possível a existência do mal? O mal seria então nada mais nada menos que a privação, a ausência do bem, não tendo existência concreta. O mesmo se dá para Bodin em relação ao príncipe e a soberania, sendo o primeiro identificado com a perfeição divina e a segunda com a forma do bem. Ou seja, só a soberania possui existência concreta, sendo “o mal” simplesmente ausência de soberania.

Tal como um Deus, portanto, apenas é soberano aquele que não depende em nada de outrem e que tudo resolve por si mesmo; que não está ligado por vínculo algum de sujeição pessoal, nem incluído em ninguém. Em suma, alguém, cujo poder não é temporário, nem delegado por alguém; tampouco alguém que seja responsável perante qualquer outro poder sobre a terra.

Ora, não seria essa a mesma proposta que Smith faz para o mercado, montado sob o interesse pessoal dos indivíduos? Uma ordem que não depende em nada de outrem e que resolve tudo por si mesma; que não está ligada por vínculo algum de sujeição e que retira suas leis (soberanas) de si mesmo, deduzindo seu funcionamento de sua mais pura e franca vontade? Então, não parece que o mercado perfeito, tal com o príncipe perfeito dos séculos XVI-XVII é o poder soberano? E por ser soberano é absoluto, ou seja, possui o monopólio eterno de dar e suprimir as leis, tal como um Deus?

De acordo com essa definição de soberania, a conclusão óbvia é o Estado absolutista como forma política mais “natural”, ou seja, mais condizente com a perfeição divina da soberania. Bodin afirma, portanto, que todas as leis naturais (tributárias das leis divinas) levam à monarquia e, para tanto, dá os seguintes exemplos: A família, modelo de República, tem um só chefe; o céu tem apenas um sol; o mundo

---

<sup>166</sup> Ibidem, ibidem.

tem um só Deus soberano<sup>167</sup>. Na prática, só na Monarquia a soberania absoluta se concretiza.

Contudo, não se trata de uma “Monarquia tirânica”, onde o monarca pode desprezar as leis da natureza (leis divinas), abusando das pessoas livres como de escravos e dos bens dos súditos como dos seus. Acima das leis do soberano, Bodin, tal com os estóicos, São Tomás de Aquino e os canonistas cristãos, mantém a primazia das “leis da natureza”, reflexo da “razão divina”, fortemente cravada no tomismo.

Dentre as leis naturais, figuram o respeito à liberdade “natural” dos súditos e de suas propriedades, bem parecido, aliás, com a lei natural de Locke, que analisaremos mais adiante. A Monarquia “real” ou “legítima” seria então “aquela em que os súditos obedecem às leis do monarca e o monarca às leis da natureza, continuando a pertencer aos súditos a liberdade natural e a propriedade dos bens”<sup>168</sup>. Em tal monarquia, o rei pauta as suas ações pela “justiça natural”, determinada pelas leis da natureza, leis divinas.

Bodin diferencia entre soberania e governo, sendo, possivelmente, um dos primeiros a propor tal diferenciação. Dessa maneira, a “Monarquia legítima” é governada popularmente quando o príncipe concede empregos e benefícios de maneira perfeitamente igualitária, “sem levar em consideração a nobreza, as riquezas ou a virtude”<sup>169</sup>. Esse nivelamento choca Bodin, que prefere a Monarquia governada aristocraticamente, onde se leva em conta as pessoas, os méritos e os recursos, concedendo-se empregos e benefícios “aos nobres ou então aos mais virtuosos somente, ou aos mais ricos”<sup>170</sup>.

A marca do bom governo, portanto, seria a harmonia. A mesma marca da divisão equitativa da riqueza promovida pelo mercado de Smith, que regula a oferta e a procura entre os cidadãos de forma natural:

“O rei sábio deve governar harmonicamente o seu reino, entremeando suavemente os nobres e os plebeus, os ricos e os pobres, com tal discricção, no entanto, que os nobres tenham alguma vantagem sobre os plebeus, pois é bem razoável que o gentil-homem, tão excelente nas armas e nas leis quanto o plebeu, seja preferido nos estados (empregos) de judicatura ou da guerra; e que o rico, em igualdade das demais condições, seja preferido ao pobre nos

<sup>167</sup> CHEVALLIER, *op.cit.*, p. 58.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>169</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

<sup>170</sup> CHEVALLIER, *op.cit.*, p. 60.

estados que têm mais honra que lucro; e que ao pobre caibam os ofícios que dão mais lucro que honra; assim, todos ficarão contentes...”<sup>171</sup>

Reparemos que se trata de uma divisão semelhante a que o mercado perfeito promove. Ele também elege seus preferidos, mas não de acordo com os critérios da época, como honra, maestria nas artes da guerra, etc., mas de acordo com o critério da “nova” essência individualista do homem (*self-interest*) e com isso promove a felicidade geral.

Se São Tomás de Aquino promove uma atualização do pensamento aristotélico, tendo em vista os objetivos políticos de centralização em torno da figura do papa e do monopólio da Igreja do caminho para se chegar a Deus, Jean Bodin atualiza o pensamento tomista tendo em vista os objetivos de centralização política em torno dos reis franceses no século XVI. O fundamento último passa a ser a noção de soberania; em última instância, o ideal católico-romano de um ser supremo e perfeito: Deus.

Nas palavras de Bodin:

“Nada havendo de maior sobre a terra, depois de Deus, que os príncipes soberanos, e sendo por Ele estabelecidos como seus representantes para governarem os outros homens, é necessário lembrar-se de sua qualidade, a fim de respeitar-lhes e reverenciar-lhes a majestade com toda a obediência, a fim de sentir e falar deles com toda a honra, pois quem despreza seu príncipe soberano despreza a Deus, de Quem ele é imagem na terra.”<sup>172</sup>

Não seria esse o comportamento que esperam atualmente dos indivíduos frente ao mercado, constituído sobre um ideal de essência egoísta dos homens? A ele devemos igualmente reverência, pois quem despreza o mercado perfeito, despreza a Deus, de quem ele é imagem na terra.

As semelhanças entre um absolutista como Bodin e Adam Smith não param por aí. Parece-nos que o tão propagado absolutismo de Bodin procede de uma leitura parcial de sua obra e merece ser problematizado, uma vez que, geralmente, tal leitura parece opor o absolutismo de Bodin ao liberalismo de autores burgueses posteriores, como Locke e Adam Smith. Bodin, nesse ponto, é um exemplo lapidar da nossa hipótese central, fortemente detscada no pensamento francês (como ainda veremos também com os fisiocratas), de que o funcionamento do mercado supõe a existência de um tirano ou príncipe perfeito.

---

<sup>171</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 61.



Para seguir essa trilha, há que se rastrear a maneira como Bodin enxerga o direito natural<sup>173</sup>. Há algumas referências a este conceito em um texto seu de 1578, denominado *Iuris Universi Distributio*. O próprio nome do texto, “leis universais da distribuição”, já sugere fortes semelhanças com a função distributiva do mercado, que regula de maneira perfeita o encontro entre oferta e procura, de acordo com leis universais.

A intenção do texto mencionado parece ter sido apresentar um quadro sinóptico das instituições jurídicas, para que fosse possível extrair delas alguns princípios mais gerais do direito.

A segunda edição, do ano de 1580, ganha uma carta dedicatória de Bodin, onde este afirma:

“Embora desejasse sinceramente satisfazer aqueles que têm se queixado do meu silêncio sobre a disposição da arte jurídica, tinha decidido não divulgar o que de mim era solicitado, antes de ter recuperado toda força do direito e da equidade. Isso só foi possível depois de ter coletado e comparado, com habilidade, as decisões jurídicas dispersas numa infinidade de tratados e as melhores leis dos mais ilustres povos, que possuem a ciência do governo da República, e reunido tudo num só corpo.”<sup>174</sup>

O objeto de Bodin lembra brevemente aquele a que se propõe Montesquieu: encontrar o “espírito das leis”, ou seja, seus fundamentos últimos diante da diversidade aparente. Desse amplo processo comparativo de que fala Bodin em sua dedicatória, emerge um direito universal, ou seja, um conjunto de princípios jurídicos comuns a todos os povos e, portanto, de validade e aplicação igualmente universais. Bodin pretende, portanto, inspirado em Cícero, expor esse direito universal numa ordem simples, clara e racional, combatendo aqueles juristas que defendem a impossibilidade de tratar o direito de maneira sistemática devido à sua variabilidade conforme o tempo e o lugar.

Bodin inicia sua exposição sobre esse direito universal com a definição do que consistiria sua jurisprudência, ou seja, do que consistiria a ciência do direito e das leis. Para ele, o saber jurídico é “a arte de atribuir a cada um o que lhe é devido, para manter a sociedade humana”<sup>175</sup>. Essa definição é crucial para entendermos o pensamento de Bodin e os efeitos de longa duração da cultura religiosa tanto no

<sup>173</sup> As referências a tal rastreamento a encontramos em BARROS, Alberto Ribeiro G. de. “Direito Natural e Propriedade em Jean Bodin”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.29(1), 2006, p. 31-43.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 31/32.

<sup>175</sup> BARROS, *op.cit.*, p. 32.

pensamento político moderno, quanto no econômico clássico. Como podemos ver, a noção de jurisprudência de Bodin executa a mesma função da mão invisível do mercado smithiano: atribuí a cada um o que lhe é devido.

Dos três preceitos tradicionais do direito romano – viver honestamente, não lesar a outrem e dar a cada um o que é seu – Bodin se fixa apenas no último. Nesse ponto, Bodin se mostra bastante moderno, pois que não pretende definir critérios de moralidade virtuosa, prescrevendo modelos de conduta aos homens, mas apenas fixar e manter a correta proporção entre os bens ou outras vantagens particulares. O objetivo do direito seria, então, promover a justiça através da promoção de uma ordem social que executa a correta distribuição dos bens dos súditos. Não haveria aqui semelhanças com a ordem econômica de Adam Smith?

A sua definição de justo – atribuir a cada um o que lhe é devido – remonta a uma longa tradição. Pode ser encontrada em Aristóteles na sua análise da coisa justa, como o estabelecimento da justiça através da sentença do juiz, que atribui a cada um o que lhe é devido, ou seja, a determinação por parte de uma autoridade (o juiz) do que pertence a cada um numa comunidade política. Esse princípio, por sua vez, foi fortemente fixado na cultura jurídica ocidental pela fórmula do jurista romano Domitius Ulpiano: “Justiça é a vontade constante de atribuir a cada um o seu direito”<sup>176</sup>. Este parece ser o sentido que Bodin dá à jurisprudência do seu direito universal.

Bodin também define o direito como “um raio de luz dado aos homens pela bondade e providência divina, para a utilidade da sociedade humana”<sup>177</sup>, reforçando a origem da concepção do justo e, por conseguinte, do direito como uma semente inserida na alma humana por Deus com o propósito de garantir a existência humana e que germinaria com o desenvolvimento da razão. Assim como a fórmula de Ulpiano, essa definição do direito como uma luz divina está presente também nos teólogos medievalistas Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Devemos frisar, porém, a influência decisiva do tomismo, que logra, como já argumentamos no capítulo antecedente, compatibilizar a “razão” com a “fé”, incorporando o pensamento de Aristóteles aos objetivos políticos de centralização em torno da Igreja. Vemos que Bodin trabalha com os mesmo objetivos de centralização em torno do Rei da França.

---

<sup>176</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>177</sup> Ibidem, ibidem.

Será que Adam Smith também trabalha com objetivos de centralização, só que em torno do mercado nacional britânico? Será uma questão para o próximo capítulo, quando adotaremos uma perspectiva de crítica ao ideal do mercado perfeito.

O direito natural em Bodin é um sentimento inato, revelado pela razão única. Bodin também concebe um direito humano, que se diferencia do natural. O primeiro é o resultado de uma declaração expressa da vontade humana e por isso tem de ser promulgado, já que se sustenta numa convenção, cuja função é determinar o que é útil. Uma vez que o direito racional se confunde em Bodin com a natureza racional do homem, este se mantém como uma espécie de axioma, a partir do qual o direito humano deve ser deduzido. Seria, pois, a presença desse “gérmen racional”, dessa “luz divina” presente em todos os homens, em suma, dessa “essência racional divina”, que explicaria as semelhanças entre os diversos sistemas legais, legitimando o procedimento executado por Bodin na busca de um direito universal. Há, é certo, uma equivalência entre razão e natureza, direito natural e Deus.

Dessa forma, Bodin não estava tão longe das concepções jusnaturalistas do século XVII, como as de Grotius, Pufendorf ou Locke, ou melhor, estes últimos não se afastavam tanto da concepção de direito natural de Bodin, apoiada na natureza racional do homem, que confere o fundamento do direito.

No texto *Iuris Universi Distributo*, também aparece uma noção muito importante para os futuros teóricos consagrados do pensamento político burguês como Hobbes e Locke: a noção de propriedade.

Nesse quesito, Bodin retoma a noção já sustentada na República de que a soberania não implica a posse dos bens dos súditos: “ao dizer que os príncipes são senhores de tudo, entende-se o direito senhorial e a justiça soberana, permanecendo necessariamente cada um com a posse e propriedade dos seus bens.”<sup>178</sup>

Voltemos agora à análise mais detalhada desta questão na República, em que Bodin trabalha as conseqüências políticas dessa idéia de propriedade.

A soberania é, sem dúvida, como já demonstramos, um poder absoluto, indivisível e de fundamento divino, tal como o direito natural. A prerrogativa essencial da soberania é estar acima das leis civis. Assim, o poder absoluto seria “a possibilidade de revogar o direito positivo”<sup>179</sup>. Contudo, o poder soberano está submetido às leis

---

<sup>178</sup> BARROS, *op.cit.*, p. 38.

<sup>179</sup> BARROS, *op.cit.*, p. 39.

divinas, que confere fundamento ao poder do príncipe. E estas, argumenta Bodin, proibem o soberano de atentar contra a propriedade dos súditos:

“Não se pode isentar nem o papa nem o imperador, como fazem aqueles aduladores que defendem o direito papal e imperial de tomar os bens de seus súditos sem uma causa; vários doutores, e mesmo alguns canonistas, abominam essa opinião, considerando-a contrária à lei de Deus. Ela não pode estar sustentada no poder absoluto; melhor seria fundamentá-la na força e nas armas, que é o direito do mais forte e dos ladrões, visto que o poder absoluto não é outra coisa senão a derrogação das leis civis, como já foi demonstrado, e que não pode atentar às leis de Deus, que anunciou por meio de suas leis que não é lícito tomar nem mesmo cobiçar o bem do outro.”<sup>180</sup>

O poder soberano manifesta-se essencialmente no direito de criar, de corrigir e de anular as leis civis de acordo com a mais pura vontade do seu detentor. Dessa prerrogativa definição deriva seu caráter absoluto, superior, independente, incondicional, ilimitado e indiscutível, uma vez que, para Bodin, qualquer restrição seria incompatível com a noção de soberania.

Dessa maneira, a lei imposta por Deus à natureza tem fundamento na suprema vontade divina, assim como a lei outorgada pelo soberano, que retira sua autoridade da também suprema vontade soberana.

O poder soberano não dá ao príncipe, porém, o direito de tomar arbitrariamente os bens de seus súditos, seja na forma de confisco direto, seja por meio do aumento de impostos. Especialmente neste último ponto, Bodin revela toda a sua atualidade. Podemos tranquilamente vislumbrar a possibilidade de seu discurso ser vivamente abraçado pelos empresários “liberais” de nosso tempo, que incondicionalmente argumentam e combatem em favor da redução da carga tributária. Em Bodin, encontrariam a interdição da elevação dos impostos como uma exigência da lei divina e não mera exigência em nome da eficiência e da produtividade, logo um mandamento indiscutível.

Tal competência (interferir nas propriedades através do confisco ou da elevação dos impostos) ultrapassa a ação do poder político, leia-se, “não está no poder de nenhum príncipe aumentar impostos a seu prazer nem tomar o bem de outrem”<sup>181</sup>.

O príncipe detém, porém, o monopólio sobre o direito de legislar, que engloba as leis fiscais, como todas as leis positivas; logo, impor e isentar os súditos de taxas, elegendo a quem privilegiar é uma prerrogativa da soberania.

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 38/39.

<sup>181</sup> BARROS, *op.cit.*, p. 40.

Todavia, esse direito não pode ser exercido de maneira discricionária. A elevação dos impostos, defende Bodin, é um dos meios que o soberano tem para custear as despesas da República; contudo, este só deve ser instituído quando os outros meios consagrados pela tradição se esgotarem, dentre eles: a renda proveniente do uso dos domínios da República; os recursos provenientes das conquistas sobre os inimigos; as doações dos súditos; as pensões pagas pelos aliados; e as taxas sobre alguns serviços públicos e sobre o comércio. Somente depois de esgotadas essas opções é que os impostos devem ser aumentados e, ainda assim, com o consentimento dos súditos, que devem autorizar a tributação.

Aqui temos, efetivamente, a concepção de que a segurança e a livre utilização das propriedades dos súditos exigem um “tirano perfeito”, pois este, para custear as despesas da república necessita se expandir, seja através de empresas públicas, seja através de conquistas. Para tanto, contudo, necessita do dinheiro dos particulares, ou seja, para financiar as suas conquistas e os serviços públicos tem, portanto, que recorrer aos privados. Seus interesses parecem coincidir, embora não haja ainda um “mercado”. Temos uma conexão, sem mediação do mercado, dos interesses dos particulares e do soberano. O soberano visando manter seu poder na República e os proprietários visando o controle sobre suas posses.

O confisco da propriedade é permitido, sem necessidade de consentimento, apenas em casos de extrema urgência quando a existência da República está em jogo: “Se a necessidade é urgente, o príncipe não deve esperar a assembléia dos estados nem o consentimento do povo, cuja salvação depende da previsão e diligência de um sábio príncipe.”<sup>182</sup>

Bodin menciona “um sábio príncipe”, mas por que não dizer: um príncipe perfeito.

A análise do pensamento de Bodin parece indicar que liberalismo e autoritarismo não se opõem, assim como poder e dinheiro/riqueza ou política e economia. Esta idéia de soberania absoluta, conquistas externas, serviços públicos e proteção das riquezas privadas não estavam presentes também no regime autoritário da Alemanha nazista, segundo o filósofo esloveno Slavoj Žižek, “o excesso obscuro” do capitalismo “liberal”<sup>183</sup>?

---

<sup>182</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>183</sup> ŽIZEK, Slavoj. *Bem-Vindo ao Deserto do Real!*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 71.

A propriedade privada é, então, concebida por Bodin como um direito inviolável, protegida pelas leis divinas e naturais: “Se o príncipe soberano não tem poder de infringir as leis naturais, postas por Deus, do qual ele é imagem, não poderá também tomar o bem de outrem, sem uma causa que seja justa e razoável.”<sup>184</sup>

Para finalizar a análise da idéia de príncipe perfeito em Jean Bodin, cumpre-nos apresentar algumas considerações finais sobre a lei divina, que ainda não explicitamos com o devido cuidado.

Apesar de sua presença constante na obra de Bodin, não há nenhuma definição clara de lei divina<sup>185</sup>. Contudo, há alguns indícios que nos permitem certa visualização dos contornos da concepção que Bodin tem em mente.

Trata-se, sem dúvida, de uma lei eterna e imutável, através da qual se manifesta a sabedoria e a vontade divinas. A onipotência divina, cujo instrumento é a lei natural, é responsável pela existência e conservação de todas as coisas, segundo uma concepção rigorosamente hierárquica, na qual cada ser ocupa determinado lugar. Cada qual no seu lugar é a lei divina, manifesta na jurisprudência de Bodin, segundo a qual justiça é “dar a cada um o que é seu”. Esta é a função primordial do soberano, enquanto representante de Deus. Essa lei aparece, pois, como a expressão da vontade de Deus.

A lei natural aparece sempre relacionada à lei divina, porém, a primeira se revela através da razão e a segunda, pela revelação, estando, pois, sempre associada às Sagradas Escrituras. Ambas, porém, expressam a vontade divina, diante da qual o poder soberano retira seu fundamento e perante a qual está submetido.

A razão seria, portanto, uma dádiva divina, contra a qual os homens não podem lutar sem se despojar de sua humanidade. Por sua vez, ela é a marca divina na inteligência dos homens, os únicos que a carregam consigo. Dessa maneira, as leis humanas devem buscar seu fundamento nessa lei natural, divina e eterna.

Ora, não seria esse o fundamento do mercado de Adam Smith: uma mão invisível, que funciona como lei natural, divina e eterna? Esta não executaria com “eficiência” absoluta, ao invés de soberania absoluta, o princípio da lei divina, fortemente cravado no tomismo, onde cada um deve ocupar o seu lugar?

Na obra de Hugo Grotius, argumentamos, a idéia de príncipe perfeito aparece subsumida na de “guerra justa”. Grotius publicou sua obra de maior vulto, *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres* (Das Leis da Guerra e da Paz) em 1625. Sua vida

---

<sup>184</sup> BARROS, *op. cit.*, p. 41.

<sup>185</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

intelectual foi marcada por duas guerras importantes no continente europeu: a dos Trinta Anos, que praticamente remodelou as fronteiras da Europa central e deu início à consolidação do sistema europeu de Estados, e a dos Oitenta Anos, travada entre as Províncias Unidas (Holanda) e o domínio espanhol dos Habsburgo.

O objetivo primordial de Grotius é encontrar um princípio universal que fundamente o direito. Não apenas entre os Estados Nacionais, mas também as leis morais e políticas. Para tanto, recorre à noção de direito natural, ou seja, um direito cujas leis são derivadas da natureza divinamente criada. Outro objetivo de Grotius, subentendido dentro do primeiro, é combater “realistas” políticos como Hobbes e Richelieu, que postulam a “razão de estado” como o princípio máximo da política tanto interna quanto externa. Lembremos que, para Hobbes, o sistema internacional está fadado às guerras, pois que não haveria nele nenhum Leviatã para coagir os Estados, tomados individualmente, a obedecer. Para Richelieu, por seu turno,

“(…) nas questões de Estado, aquele que detém o poder freqüentemente detém o direito, e aquele que é fraco só pode apenas com dificuldade deixar de estar errado frente à opinião majoritária no mundo.”<sup>186</sup>

Ao contrário desses pensadores, o esforço de Grotius é o de dotar a guerra e a utilização da força no âmbito internacional de legalidade. Contudo, apontá-los como antitéticos seria um equívoco, como defende Jean-Jacques Rousseau na sua obra “Emílio”. Nossa posição é a de que Grotius se baseia na mesma concepção jusnaturalista para justificar a guerra, incluindo-a num suposto direito natural divinamente criado. Portanto, Grotius tão-somente dá fundamentos religiosos para a guerra travada no âmbito internacional, ou seja, dá elementos para que o Leviatã expanda o uso político do medo, enquanto condição de seu poder absoluto, utilizando também o recurso ao “inimigo externo”. Grotius fundamenta as guerras externas, dotando-as de fundamento divino. A razão do Estado, tal como a razão divina, passa a ter “razão” também no caso de guerra.

O fundamento do direito em Grotius são as leis de natureza. Essas se confundem com a vontade de Deus, mas não pela via tradicional das revelações (esta sob o monopólio da instituição da Igreja Católica), mas pela via de uma leitura do próprio projeto do criador: a natureza humana. O fundamento do direito ou das leis de

<sup>186</sup> KISSINGER, *op. cit.*, p. 65. Tradução livre.

natureza seria, portanto, a natureza humana divinamente criada. Essa natureza seria uma natureza racional. Dessa forma, a lei de natureza seria um desdobramento da razão.

De acordo com essa lei, os dois mandamentos fundamentais seriam o ímpeto a auto-preservação e a necessidade da vida em sociedade. Contudo, como estes dois princípios atuam de forma conjunta, um controla e limita o outro. Dessa maneira, os homens não buscam a auto-preservação a todo custo. O impulso social é controlado pelo princípio da auto-preservação. Apesar do fato de que esse dois princípios basilares, derivados da lei de natureza, coincidem com a razão, eles também podem ser resultado de atos instintivos, irrefletidos.

Por sermos tanto seres sociais quanto individuais, devemos nos abster de almejar aquilo que pertence ao próximo (suas propriedades) e nos concentrar naquilo que constitui nosso verdadeiro interesse.

Há, na obra de Grotius, uma lista com 22 outras leis fundamentais derivadas da lei natural. As de maior destaque são as seguintes: atos malignos devem ser corrigidos, e as ações de Deus devem ser recompensadas.

Além da concepção de lei natural e razão (fortemente cravadas no tomismo), ao esclarecer por que devemos obedecer às leis da natureza, Grotius apenas aparentemente livra-se das permanências tomistas. Grotius não invoca Deus diretamente para justificar o *status* obrigatório das leis, assim como não o invoca diretamente para fundamentar as leis naturais. O faz, contudo, indiretamente através da essência/natureza humana racional e divinamente criada. Logo, aparentemente se distancia do tomismo, que proclama ser uma obrigação um ato da vontade de um ser superior a um ser inferior. Ou seja, estamos obrigados a obedecer às leis porque são um mandamento divino e Deus é um ser superior. Em Bodin, por exemplo, este aspecto central do tomismo é mantido, através do conceito de poder soberano.

Grotius, por seu turno, argumenta que obedecer às leis é um mandamento da razão (ou seja, da natureza humana divinamente criada, logo também um mandamento de um ser superior) e não obedecer significa ir contra nossa natureza racional. Em outras palavras, não obedecer à lei de natureza significaria nos afastar da condição de seres humanos.

Quanto ao escopo das leis de natureza, está claro que estas têm validade universal, valendo tanto para os povos católicos quanto não católicos, uma vez que são resultado da vontade divina.



As conseqüências que Grotius retira da sua concepção de lei de natureza merecem destaque. A partir dessa lei, Grotius deriva alguns direitos naturais. E possuir tais direitos significa não precisar pedir permissão a ninguém para concretizá-los. Ou seja, quer dizer possuir os meios e o poder de realizar algo. Contudo, esses direitos não podem exceder o escopo determinado pelas leis naturais.

Grotius coloca, a partir de sua concepção de natureza humana, os direitos no plano individual e não numa determinada ação “justa” ou concepção do que seria “o justo” em si. Essa idéia da posse de direitos individuais tem conseqüências importantes no pensamento de Grotius.

Como cada pessoa possui certos direitos, portanto, pode fazer destes o que bem entender. Pode aliená-los, seja para um patrão, seja para um senhor, seja para um príncipe. No fundo, possuir direitos significa ter o poder de aliená-los. Os homens podem, então, vender seu trabalho a outros, como podem vender seus direitos a um príncipe, recebendo em troca uma sociedade pacífica e estável. É por esse motivo que Rousseau afirma no Contrato Social:

“Grotius, refugiado na França, descontente com sua pátria e desejoso de agradar a Luís XIII, a quem seu livro é dedicado, nada poupa para despojar os povos de todos os seus direitos e para com eles revestir os reis com toda a arte possível.”<sup>187</sup>

O fato é que Grotius considera haver momentos em que os súditos podem entregar todas as suas liberdades ao soberano, malgrado a lei natural. Isso nos leva à sua doutrina da “guerra justa”.

Nessa doutrina, Grotius tem por objetivo claro transferir a guerra para dentro do escopo da moralidade e da lei. Isso significa interpretá-la como um instrumento do direito. Argumenta, então, que a guerra não é apenas compatível, mas, por vezes, exigida pelas três espécies de leis: as de Deus, as naturais e as das nações.

Por conseguinte, Grotius afirma que as guerras podem ser uma necessidade da lei natural. Assim, podem ser iniciadas tanto em vista de atos ainda não cometidos, quanto em vista de atos já consumados. Aparece aqui uma espécie de primórdio da doutrina de ataques preventivos do Governo de George Bush (presidente dos Estados Unidos entre janeiro de 2001 e janeiro de 2009).

Sobre essa doutrina, que deita claras raízes em Grotius, Zizek afirma:

<sup>187</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 36.

“(...) a perspectiva de um ato terrorista é (...) evocada para justificar incessantes ataques preventivos. O estado em que vivemos hoje, da “guerra ao terror”, é o estado da ameaça terrorista eternamente suspensa: a Catástrofe (o novo ataque terrorista) é considerada certa, mas ela é indefinidamente adiada – o que vier a acontecer, ainda que seja um ataque muito mais horrível do que o de 11 de setembro, não será “aquele”. E aqui é crucial que se entenda que a verdadeira catástrofe *já é* esta vida sob a sombra da ameaça permanente de uma catástrofe”<sup>188</sup>.

Por meio da sua doutrina da “guerra justa”, como argumenta Zizek referindo-se à doutrina Bush, o incessante estado de medo necessário para a dedução da soberania absoluta é garantido. Grotius não se opõe ao Leviatã de Hobbes, antes o complementa, expandindo sua esfera de ação para fora de suas fronteiras. Dota-o, portanto, de direitos a intervenções “justas”, fora da esfera de legislação do pacto. Assim, o medo é mantido como uma forma de dominação a partir da qual se deriva o poder onipotente do Príncipe. Príncipe perfeito e guerra perfeita se conectam.

Não julgamos ocioso apontar, por exemplo, que Smith, ao contrário de Rousseau, cita elogiosamente Grotius no último parágrafo da Teoria dos Sentimentos Morais:

“Grotius parece ter sido o primeiro a intentar oferecer ao mundo algo semelhante a um sistema dos princípios que deveriam perpassar e fundamentar as leis de todas as nações, e seu tratado das leis de guerra e paz, apesar de todas as suas imperfeições, talvez seja até hoje a obra mais completa que já se fez sobre esse assunto. Em outro discurso tratarei de explicar os princípios gerais da lei e do governo, e das diferentes revoluções que experimentaram nos diferentes tempos e períodos da sociedade, não apenas no que diz respeito à justiça, mas à ordem e à fazenda pública, ao exército e tudo o mais que seja objeto da lei. Portanto, não me estenderei, nesta obra, sobre as minúcias da história da jurisprudência.”<sup>189</sup>

Assim termina a Teoria dos Sentimentos Morais de Smith: Com o anúncio de uma obra futura que descreverá os “princípios gerais da lei e do governo”. Curiosamente, logo antes de terminar a obra citada, Smith se refere às “imperfeições” do sistema de Grotius, apesar de sua nobre tentativa de “oferecer ao mundo (...) um sistema dos princípios que deveriam perpassar e fundamentar as leis de todas as nações”. A sua próxima obra, na qual Smith tratará de reparar as “imperfeições” deixadas por Grotius, chama-se a “Riqueza das Nações” e a construção que fundamenta os princípios gerais das leis e do governo chama mercado perfeito.

<sup>188</sup> ZIZEK, *op. cit.*, p. 12.

<sup>189</sup> SMITH. *Teoria dos Sentimentos Morais. Op. cit.*, p. 427/428.

Há um capítulo da Riqueza das Nações, já no último livro, o quinto, no qual Smith versa sobre “Os Gastos com a Defesa”. Cremos haver aí boas indicações da admiração de Smith pelo tratado de Grotius sobre as leis de guerra e paz.

Muitos argumentam que Smith seria um pensador completamente contrário à presença do Estado na economia. Talvez profiram tal afirmação, pois os capítulos da Riqueza onde Smith discorre sobre a função do Estado estão no último livro da obra e provavelmente poucos se aventuram até este ponto. Nestes últimos três capítulos da Riqueza encontraremos alguns indícios que problematizam o senso comum e, por sua vez, contribuem com a nossa hipótese de que o ideal de um mercado perfeito exige a presença de um príncipe perfeito.

Era de se esperar, de acordo com as indicações de Smith sobre o processo civilizador que o comércio gera, através do incremento da divisão do trabalho, que a guerra não tivesse importância alguma no sistema de mercado smithiano. Sobre o ímpeto aquisitivo, que leva ao comércio, Smith chega a afirmar: “um desejo que, embora geralmente tranqüilo e desapaixonado, vem conosco do útero, e nunca nos abandona até irmos para o túmulo”<sup>190</sup>. Em princípio, portanto, achamos que a obra de Smith não contém muitas referências à guerra, uma vez que trata predominantemente do comércio.

Além disso, há uma forte tradição no pensamento de fins do século XVII-XVIII, que, apesar de não constituir uma corrente propriamente dita, defende a “inocência” ou “doçura” do comércio. Dentre eles estão autores anglo-saxões e franceses, em especial David Hume, amigo pessoal e notória influência em Smith e Montesquieu, outra grande influência para Smith.

O escritor inglês Samuel Johnson (1709-1784), por exemplo, mais conhecido como Dr. Johnson, e cujo período de vida coincide com o de Smith, afirma: “Existem poucas maneiras pelas quais um homem pode ser mais inocentemente empregado do que em conseguir dinheiro”<sup>191</sup>. Curiosamente, essa passagem foi retirada por Hirschman da clássica biografia de Johnson chamada *Boswell's Life of Samuel Johnson*, escrita pelo autor escocês James Boswell, que nasceu e estudou em Edimburgo, tendo sido aluno de Smith na universidade daquela cidade. Esses dados todos nos demonstram como essa idéia da “inocência do comércio” circulava fortemente na Grã-Bretanha do século XVIII. Na verdade, pensava-se que as paixões

---

<sup>190</sup> HIRSCHMAN, *op. cit.*, p. 86.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 78.

eram impetuosas e perigosas, ao passo que buscar os seus interesses materiais seria inocente ou, como se diria hoje em dia, inócuo. Em suma, seria uma paixão perfeita, capaz até mesmo, através de uma “mão invisível”, de controlar as outras paixões “malignas”.

Contudo, é possível que essa idéia tenha vindo da França, onde parece ter sido construída anteriormente. Em 1675, Jacques Savary publica um livro cujo título é interessante tendo em vista a nossa temática. Hirschman afirma ser a primeira vez que a qualificação *douce, douceur* (doce, doçura) é utilizada em relação ao comércio, além do livro ter sido considerado “o manual do século XVII para os homens de negócios”<sup>192</sup>: *Le Parfait Négociant, ou Instruction Générale de Tout ce qui Regarde le Commerce* (“O negociante perfeito, ou instrução geral de tudo aquilo que concerne ao comércio”). Neste manual, Savary faz uma afirmação emblemática:

“[A Divina Providência] não quis que tudo aquilo que é necessário à vida seja encontrado no mesmo local. Ela dispersou as suas dádivas para que os homens negociassem em conjunto e de modo que a mútua necessidade que eles têm de ajudar uns aos outros estabelecesse laços de amizade entre eles. Essa troca contínua de todas as comodidades da vida constitui o comércio e esse comércio produz para todos a suavidade (*douceur*) da vida (...)”<sup>193</sup>

Aqui, temos uma marca típica do pensamento francês e que estará mais explícita quando analisarmos Quesnay: a idéia de que o comércio ou as circulações de riquezas se devem a uma conseqüência direta de certa ordem geral do universo ou da natureza, criada por Deus, e não de uma essência individual como se consolidará no pensamento inglês. Em Quesnay, essa ordem geral exigirá a presença de um soberano esclarecido para garanti-la, enquanto em Smith, o próprio interesse individual se encarregará, a partir de sua essência, de criar uma ordem completamente autônoma. Trata-se de uma conclusão lógica, uma vez que uma ordem superior (natural) determina tudo (não julgamos ocioso frisar que esta ordem não se deduz a partir de um componente individual como em Smith) e necessita, por isso mesmo, de algo maior que apenas o indivíduo para garanti-la: um príncipe perfeito, que encarne em si o ideal de soberania absoluta, tal como formulado por Bodin.

Montesquieu, por seu turno, que de acordo com Hirschman é “o mais influente expoente da doutrina do *doux commerce*”<sup>194</sup> (doce comércio), afirma:

<sup>192</sup> HIRSCHMAN, *op. cit.*, p. 80.

<sup>193</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

<sup>194</sup> *Ibidem*, *ibidem*.

“(...) é quase uma regra geral que onde quer que os modos do homem sejam gentis (*moeurs douces*) existe o comércio; e onde quer que haja o comércio, os modos dos homens são gentis. (...) O comércio (...) refina e suaviza (*adoucit*) os modos bárbaros, como podemos ver todos os dias.”<sup>195</sup>

O historiador e também escocês William Robertson afirma, em texto de 1769, denominado *View of the Progress of Society in Europe* (“Visão do progresso da sociedade na Europa”): “O comércio tende a fazer desaparecer aqueles preconceitos que mantêm as distinções e a animosidade entre as nações. Ele suaviza e refina os modos dos homens.”<sup>196</sup>

Em nota, Hirschman afirma que essa obra é o prefácio à *History of the Reign of the Emperor Charles V* (“História do reinado do imperador Carlos V”), do mesmo autor, onde Robertson se refere à introdução de Montesquieu à parte do “Espírito das Leis” que contém a afirmação precedente.

Hirschman ainda comenta que a expressão “as nações refinadas”, em contraposição às “rudes e bárbaras”, tornou-se de uso comum na Inglaterra e na Escócia perto da segunda metade do século XVIII. Ela designava então os países da Europa Ocidental, cuja riqueza crescente percebia-se como um resultado da expansão do comércio. No século XVIII, esta idéia foi fortemente abraçada pelos filósofos morais ingleses e escoceses, dentre os quais Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume e o próprio Smith.

Em seu ensaio denominado “Do Interesse”, presente no seu *Writings on Economics* (“Escritos sobre economia”) Hume chega a afirmar: “É uma conseqüência infalível de todas as profissões diligentes (...) fazer o amor pelo ganho prevalecer sobre o amor pelo prazer.”<sup>197</sup>

O capitalismo é, dessa forma, aclamado por esse autor, porque despertaria algumas tendências humanas benignas em detrimento de algumas malignas.

Apesar disso, já mostramos algumas passagens no capítulo anterior onde a guerra funciona como um elemento importante do mercado smithiano. Agora, vejamos como Smith percebe nessa “civildade” provocada pelo *doux commerce*, problemas gerados pelo progresso derivado do próprio comércio. Reparem o ciclo vicioso que Smith descreve:

<sup>195</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>196</sup> HIRSCHMAN, *op. cit.*, p.81.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 87.

“Uma nação laboriosa e, por este motivo, rica é, dentre todas, a que maior probabilidade tem de ser atacada; e a menos que o Estado adote certas providências novas para a defesa pública, os hábitos naturais da população a tornam inteiramente incapaz de se defender. (...) Quando uma nação civilizada depende, para sua defesa, de uma milícia, a toda hora está exposta a ser conquistada por qualquer nação bárbara.”<sup>198</sup>

Parece que o comércio, ao civilizar, gera o problema da constante ameaça de povos bárbaros e, por isso, necessita da drástica e engenhosa ação do Estado:

“Um exército efetivo bem aparelhado é superior a qualquer milícia. Tal exército, assim como pode ser mais bem mantido por uma nação rica e civilizada, da mesma forma é o único capaz de defender tal nação contra a invasão de um vizinho pobre e bárbaro. Conseqüentemente, é só através de um exército efetivo que se pode perpetuar a civilização de qualquer país, ou mesmo preservá-la durante um período considerável. (...) Por conseguinte, o primeiro dever do soberano, o de defender a sociedade contra a violência e a injustiça de outros países independentes, torna-se gradualmente cada vez mais dispendioso, à medida em que o país vai se tornando mais civilizado. A força militar do país, que inicialmente não acarretava ao soberano nenhum gasto, nem no período de paz nem no de guerra, com o avanço da prosperidade deve ser mantida, primeiro pelo soberano, em tempo de guerra e, depois, mesmo em tempo de paz.”<sup>199</sup>

Smith afirma com todas as letras que, para se perpetuar a civilização de qualquer país ou mesmo preservá-la, é necessário um exército efetivo forte e poderoso, comandado pelo Estado, pois “somente a sabedoria do Estado tem condições de fazer da profissão de soldado uma atividade específica, separada e distinta de todas as outras, uma vez que somente o Estado é capaz de “fazer com que” um indivíduo não siga seus interesses próprios e doces para se dedicar a disciplina militar. Seria esse Estado sábio indício de um príncipe perfeito?

Um exemplo bom para uma nação que atualmente tem uma verdadeira máquina de guerra estatal para defender-se e defender os valores de sua civilização são os Estados Unidos, que se arrogaram recentemente o direito a ataques preventivos, tal como previa Grotius.

Será, então, por essa necessidade das nações civilizadas de possuir fortes exércitos e eventualmente entrarem em guerra, devido à cobiça dos povos bárbaros, a causa da admiração de Smith pela doutrina da guerra justa de Grotius? Essa admiração pode ter levado Smith a elaborar a seguinte afirmação a respeito da “ameaça bárbara”:

<sup>198</sup> SMITH. A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas. Op. cit., p. 156/161.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 162/163.

“Futuramente, é possível que os nativos desses países se tornem mais fortes, ou os da Europa mais fracos, e os habitantes de todas as diversas regiões do mundo possam chegar àquela igualdade de coragem e força, que, inspirando temor mútuo, constitui o único fator capaz de intimidar a injustiça das nações independentes e transformá-la em certa espécie de respeito pelos direitos recíprocos.”<sup>200</sup>

### 2.3 François Quesnay e o Príncipe Perfeito na Construção da Esfera Econômica

De acordo com Louis Dumont, “Quesnay forneceu a primeira idéia do domínio econômico como um todo coerente, como um conjunto constituído de partes ligadas entre si”<sup>201</sup>. Parece que temos, então, no pensamento fisiocrata, a primeira imagem da “soberania” advinda da esfera econômica e não da política. Nesse sentido, Quesnay inverte a soberania de Bodin, transferindo-a para a esfera econômica, que passará a determinar a legislação. Não é mais o príncipe que legisla, criando e anulando as leis, mas a circulação econômica. Ao rei cumpre obedecer a essas leis fundamentais.

O objetivo dos fisiocratas é, portanto, investigar o sistema econômico em seu conjunto, considerado nuclearmente como um organismo regido por leis necessárias e, por isso, relevantes para o avanço da ciência. São os primeiros a formular a idéia de uma “ciência econômica”, logo, também os primeiros a plantar o gérmen de um pensamento econômico burguês, tal como Adam Smith consagrará posteriormente.

Trata-se, no fundo, da idéia de um todo ordenado por um sistema de relações lógicas que se estendem pela totalidade do domínio (econômico). Nesse sistema, de acordo com uma concepção (tomista) rigorosamente hierárquica, cada um ocupa o seu devido lugar (tal como determina a lei natural de Bodin) e as leis necessárias realizam a justiça suprema (tal como a concepção bodiniana de “justo”), segundo a qual cada um recebe o que lhe é devido.

De acordo com Dumont, Joseph Schumpeter chega a dizer que Quesnay forneceu a respeito do “problema fundamental” da economia política – equilíbrio (estático) entre quantidades interdependentes – uma “imagem” (o *Tableau Économique*, sua obra-magna) e somente muito mais tarde Walras (economista neoclássico da

<sup>200</sup> FIORI, José Luís. “Introdução: De Volta a Riqueza de Algumas Nações”. In: FIORI, José Luís (org.). *Estados e Moedas no Desenvolvimento das Nações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 49.

<sup>201</sup> DUMONT, *op. cit.*, p. 58.

segunda metade do século XIX) daria um conjunto de equações<sup>202</sup> a esta “imagem”. Ao proferir esse comentário, Schumpeter confirma, que um dos problemas fundamentais da economia política é justamente como absorver o ideal (tomista) de uma hierarquia rígida, naturalmente determinada, onde cada qual ocupa o seu devido lugar. Contudo, suspeitamos que ele não tenha percebido completamente a extensão de sua afirmação, tampouco que adote uma postura crítica em relação a este ideal (tomista) da economia política burguesa.

No *Tableau Économique*, Quesnay constrói seu sistema de funcionamento da ordem econômica, dividindo a sociedade de maneira absolutamente rígida em três classes verticalmente dispostas, onde cada qual ocupa o seu devido lugar: 1) a classe “produtiva” – constitui-se do conjunto dos arrendatários capitalistas e assalariados que desenvolvem sua atividade no âmbito da agricultura e cujo trabalho é produtivo precisamente no sentido fisiocrático, isto é, como criador de “produto líquido”; 2) a classe “estéril” – constituída por todos aqueles que exercem sua atividade à margem da agricultura, e cujo trabalho não é produtivo, ou melhor, é “estéril”, não porque não seja útil, mas sim porque não produz excedente; e 3) a classe dos proprietários de terras – não desenvolve qualquer atividade econômica e possui o direito à percepção dessa renda, ou seja, de todo o “produto líquido”. Dessa última classe fazem parte, igualmente, o rei com sua corte, o conjunto dos funcionários públicos e a Igreja. Todos estes percebem uma porção da renda, quer por serem eles mesmos proprietários (como no caso do rei e da Igreja), quer por terem o direito de arrecadar impostos (no que diz respeito ao rei) ou dízimos (no tocante à Igreja).

O problema fundamental do *Tableau Économique* consiste em determinar de que modo a riqueza global, inicialmente localizada nas mãos da classe produtiva, é redistribuída entre as três classes, de sorte que seja paga a renda àqueles que têm direito a ela e sejam produzidas as condições – quer junto à classe produtiva, quer junto à classe estéril – para que se possa recomençar o processo produtivo em escala inalterada.

Para os fisiocratas, a tarefa do sistema econômico é ampliar o excedente, que constitui a verdadeira riqueza. A tese fundamental dos fisiocratas é a de que o excedente, por sua vez, só é produzido na agricultura. É à própria Terra a que se atribui o poder de dar origem a um “produto líquido”. Trabalho produtivo é, portanto, aquele

---

<sup>202</sup> Ibidem, ibidem.



capaz de produzir excedente, logo o único trabalho que pode ser classificado como produtivo é o trabalho agrícola, uma vez que somente este usufrui a fertilidade natural da terra.

“... no curso do pensamento econômico, a grande importância da postura fisiocrática reside em haver individualizado *no processo produtivo* o lugar de origem do ‘produto líquido’, superando todos os conceitos precedentes que, à medida que conseguiam distinguir um excedente, buscavam contudo sua origem nela, na esfera da troca, impedindo assim a aquisição de uma noção exata do fenômeno. Em termos rigorosos, o conceito de excedente nasce a partir da fisiocracia; os desenvolvimentos sucessivos, que se realizaram com a escola clássica – especialmente com Smith –, tomarão a teoria fisiocrática como seu ponto natural de partida.”<sup>203</sup>

A premissa na qual se baseia o discurso fisiocrático é a idéia de que existe uma “ordem natural” para a sociedade, à semelhança da ordem que rege a natureza física. A ordem na natureza física (Quesnay tinha presente o esquema de circulação sanguínea baseado nas imagens da medicina da época bem como a mecânica newtoniana) constitui uma ordem objetivamente dada, à margem da vontade e das possibilidades de intervenção dos homens, ao passo que a “ordem da sociedade” existiria em razão dos seres humanos, enquanto estes não criam obstáculos à sua afirmação. Ao contrário do que ocorre no âmbito da natureza física, a sociedade pode se encontrar distanciada de sua própria “ordem”, definida como “natural”, apenas no sentido de que, se os homens não obstaculizarem o livre desenvolvimento das diversas forças que operam na sociedade, a sociedade tenderá a se configurar segundo um desenho necessário, e passará a funcionar segundo leis que se impõe automaticamente a todos.

Como podemos ver, há diversas semelhanças entre o ideal de mercado perfeito de Adam Smith e o “quadro econômico” de Quesnay. Destacamos especialmente a idéia de uma “ordem natural” necessária, que os homens podem obstaculizar, mas jamais modificar. Além disso, a idéia mais fundamental que Smith tomou dos fisiocratas é, argumentamos, a de que a verdadeira riqueza não é o dinheiro<sup>204</sup>, mas o excedente, que, para aqueles, é produzido unicamente pelo cultivo da terra. Dessa forma, os fisiocratas logram independizar a esfera econômica da política,

<sup>203</sup> NAPOLEONI, *op. cit.*, p. 24.

<sup>204</sup> DUARTE, Válder. “Os Precusores Problemas Fisiocratas”. In: *Economia: Obstáculo Epistemológico*. Tese de Doutorado. Instituto de Economia Industrial, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997, p. 334-358.

embora não completamente como em Smith, pois que, para estes, o soberano terá ainda uma função importante.

Segundo Quesnay, em suas “Máximas Gerais do Governo Econômico de um Reino Agrícola”<sup>205</sup>,

“Que uma nação que possua um grande território para cultivar e a facilidade para exercer um grande comércio dos produtos da terra não amplie demasiadamente a utilização do dinheiro e dos homens às manufaturas e ao comércio de luxo, com prejuízo para os trabalhos e as despesas da agricultura. Porque, acima de tudo, o reino deve estar bem provido de ricos cultivadores.”<sup>206</sup>

Para entendermos com a devida clareza a importância que a fisiocracia atribuía à agricultura como a fonte primordial de excedente, há que se levar em conta a imagem do processo econômico sugerida pelo contexto francês da primeira metade do século XVIII. Tratava-se de uma economia ainda fundamentalmente agrícola, com a propriedade da terra basicamente de caráter senhorial. A condução da atividade agrícola já era, segundo Napoleoni<sup>207</sup>, de tipo predominantemente capitalista, e contava com a existência de uma bem definida classe de arrendatários capitalistas nas províncias setentrionais, embora se pudesse encontrar o tipo predominantemente camponês nas províncias meridionais. Entretanto, as atividades manufatureiras e comerciais das cidades eram dominadas majoritariamente pelas formas artesanais.

Como Marx observou nos seus “Manuscritos Econômico-Filosóficos” de 1844, há, em relação ao pensamento de Quesnay, uma combinação de sobrevivências feudais com traços modernos ou burgueses:

“(…) A Fisiocracia é imediatamente a decomposição econômica da propriedade feudal, mas, por esta razão, é também imediatamente a transformação econômica, o restabelecimento desta mesma propriedade feudal, com a diferença de que a linguagem não é mais feudal, mas econômica. Toda riqueza é reduzida à terra e à agricultura”<sup>208</sup>.

Nesse quadro de mudança histórica, não seria mais a produção de gêneros alimentícios, voltada para subsistência, que comandaria a produção social, mas a produção manufatureira geradora de grande acumulação monetária. Dentro desse

<sup>205</sup> QUESNAY, François. “Máximas Gerais do Governo Agrícola”. In: NAPOLEONI, *op. cit.*, p. 151-159.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>207</sup> NAPOLEONI, *Op. cit.*, p. 21.

<sup>208</sup> DUMONT, *Op. cit.*, p. 57.

contexto, os fisiocratas, em sua maioria proprietários senhoriais, lutavam contra o que lhes parecia o absurdo de privilegiar a produção voltada para a acumulação monetária, na forma de grandes lucros. Numa análise mais superficial, a posição dos fisiocratas pode ser considerada de caráter conservador ou mesmo reacionário, contudo, ao formularem argumentos em defesa da sua posição enquanto proprietários agrários, acabaram por produzir idéias fundamentais para a consolidação do pensamento burguês.

Os fisiocratas constroem, então, um sistema no qual o príncipe está subordinado a determinadas leis naturais da ordem circulatória da economia. Portanto, jamais devemos perder de vista que a terra, para os fisiocratas, é a única fonte de riqueza e que a agricultura é a fonte que a multiplica. Todavia, Quesnay reafirma a importância do príncipe, pois que este garante a segurança da propriedade da terra, que constitui o fundamento da ordem natural da sociedade.

Para esclarecer este ponto, consideramos importante citar duas passagens de Quesnay, referentes à primeira e à quarta máxima geral do governo agrícola:

1) “Que a autoridade soberana seja única e superior a todos os indivíduos da sociedade e a todas as iniciativas injustas dos interesses particulares; pois o objeto do domínio e da obediência é a segurança e o interesse lícito de todos os indivíduos. (...) A divisão das sociedades em diferentes ordens de cidadãos, alguns dos quais exercem a autoridade soberana sobre os demais, destrói o interesse geral da nação e introduz a dissensão de interesses particulares entre as diferentes classes de cidadãos; essa divisão alteraria a ordem do governo de um reino agrícola, que deve reunir todos os interesses em um objeto capital, ou seja, na prosperidade da agricultura, que é a fonte de todas as riquezas do Estado e da riqueza dos cidadãos”<sup>209</sup>.

2) “Que a propriedade dos bens de raiz e das riquezas mobiliárias seja assegurada para aqueles que constituem seus legítimos possuidores; isso porque a segurança da propriedade constitui o fundamento essencial da ordem econômica da sociedade. Sem a certeza da propriedade, o território permaneceria inculto. Não haveria nem proprietários nem colonos para fazer no território os gastos necessários à valorização e ao cultivo se a conservação da propriedade e dos produtos não estivesse assegurada aos responsáveis pelos adiantamentos de tais gastos. A segurança da posse permanente é a que provoca o trabalho, a utilização de riquezas visando ao melhoramento e ao cultivo das terras, nas empresas comerciais e industriais. Somente o poder soberano, que assegura a propriedade dos súditos, possui um direito primitivo à repartição dos frutos da terra, única fonte das riquezas.”<sup>210</sup>

A partir dos fragmentos citados, fica claro que a terra é a única fonte de riqueza real. Os proprietários de terra, por seu turno, têm a seu cargo, ao mesmo tempo, as funções políticas, incluindo a administração da justiça, com todas as responsabilidades que todos esses encargos carregam. Os impostos devem incidir

<sup>209</sup> NAPOLEONI, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 152/153.

exclusivamente sobre a sua renda, uma vez que somente a agricultura é “nacional”. Os comerciantes e as fortunas financeiras, por oposição, não tem pátria.

O monarca possui poucos deveres, devendo obedecer à lei de natureza e abster-se da intervenção no seu curso, jamais indo contra ela. Sobre esse ponto, Quesnay é claro:

“Que a nação seja governada pelas leis gerais da ordem natural, que constituem o governo evidentemente **mais perfeito**. O estudo da jurisprudência humana não é suficiente para formar os homens de Estado; torna-se necessário que aqueles que se destinam aos cargos da Administração estejam submetidos ao estudo da ordem natural mais conveniente aos homens reunidos em sociedade.”<sup>211</sup>

O príncipe seria algo como o primeiro entre os proprietários e possuiria o direito eminente de co-propriedade sobre a terra; o imposto que recolhe é uma renda adstrita a este direito. Segundo Dumont, ele – o príncipe – é sacerdote ao mesmo tempo que governante, e os Fisiocratas não temem chamar o regime político que consideram ideal de “despotismo legal”<sup>212</sup>. É fundamental atentar para o adjetivo “legal”, pois o soberano supremo não é o príncipe, mas a Lei da Natureza que governa todas as instituições. O príncipe jamais deve agir contra ela e deve torná-la objeto de uma educação pública obrigatória.

Em sua análise dos fisiocratas, Dumont distingue dois aspectos que merecem destaque, pois jogam luz sobre as relações entre política e economia, reafirmando nossa hipótese:

“(...) de um lado o Estado, o reino, fornece os limites tanto físicos quanto morais do sistema: a circulação do produto anual que está representada no famoso *Tableau* de Quesnay é, em sua maior parte, uma imagem da circulação do alimento através do reino inteiro, como o sangue circula no corpo humano. De outro lado, a Lei da Natureza, tanto moral quanto física, que Quesnay pensa estar desenvolvendo, e a lei da ordem do mundo, ordenada previamente por Deus. Assim, a ordem ou sistema econômico depende, ao mesmo tempo, do corpo político e de uma orientação teológica global que se sustenta sobre todos os aspectos da vida humana.”<sup>213</sup>

Trata-se explicitamente de um desenvolvimento particular da teoria do “direito natural”; uma teoria geral, a um só tempo social e política, centrada em aspectos econômicos, construídos em um sistema lógico. Parece-nos razoável, portanto, dizer,

<sup>211</sup> Ibidem, p. 151/152. Realce negrito do autor.

<sup>212</sup> DUMONT, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 61.

seguindo a indicação de Marx, que Quesnay descreve a velha sociedade de uma nova maneira. Sua visão sócio-política é completamente tradicional em muitos aspectos e, em outros, instala um sistema propriamente econômico quase inteiramente moderno, no sentido de que vai ao encontro do posterior avanço da economia política burguesa.

Temos, então, um sistema que tira sua coerência não da “esfera política”, mas da esfera de uma ordem natural que se revela na circulação (econômica) de produtos agrícolas. Por um lado, portanto, o domínio econômico pode ser pensado (possivelmente pela primeira vez) como um todo. Por outro lado, este domínio não é absolutamente autônomo como o mercado em Smith (que foi pensado para representar uma ordem na qual o dinheiro não podia ter nem origens nem funções exteriores a ela). Não julgamos ocioso acrescentar que Quesnay não parte do agente individual, nem raciocina do ponto de vista de causas e efeitos, mas de uma ordem teleológica que inclui e garante a liberdade do agente individual. Adam Smith modificará esta idéia, como já ressaltamos.

Em Quesnay, a ordem governa a propriedade e a propriedade governa a liberdade. Logo, a ordem “natural” e econômica governa propriedade e liberdade. Em Locke, como veremos adiante, a propriedade ocupa o primeiro lugar.

Apesar da importância conferida ao príncipe ou déspota perfeito, a política “imperfeitamente executada” pode atrapalhar a circulação natural da ordem econômica, que constitui “o governo mais perfeito”. Os fisiocratas pareciam reconhecer a importância da política, ao mesmo tempo que a subordinavam à ordem (natural) econômica. O caminho para se alcançar esta ordem seria pela mão de um déspota legal, ou seja, um príncipe perfeito, pois, só ele, entendendo as exigências da ordem econômica e da circulação de excedentes agrícolas, poderia, pela força, eliminar o mundo da política.

Dessa maneira, Quesnay alerta o tirano perfeito:

“Que o Estado evite os empréstimos que geram rendas financeiras que o sobrecarregam de dívidas devoradoras e que ocasionam um comércio ou tráfico de finanças por papéis negociáveis, cujo desconto aumenta cada vez mais as fortunas pecuniárias estéreis. Essas fortunas afastam as finanças da agricultura, privando os campos das riquezas necessárias para o melhoramento dos bens de raiz e para a exploração do cultivo das terras”<sup>214</sup>.

<sup>214</sup> NAPOLEONI, *Op. cit.*, p. 159.

Nas páginas anteriores, analisamos basicamente autores da tradição francesa do pensamento político (Richelieu, Bodin e Quesnay), com exceção de Grotius, que, todavia, viveu durante anos na capital francesa. Agora, contudo, passaremos à tradição anglo-saxã do pensamento político burguês, nominalmente, Hobbes e Locke. Ao longo do texto, já havíamos tecido alguns breves comentários em relação a ambas as tradições – a francesa e a anglo-saxã. Agora, cumpre-nos tecer algumas elucubrações históricas, que muito podem nos auxiliar a lançar hipóteses, que certamente não serão completamente respondidas, em relação à comparação entre o pensamento dos dois lados do Canal da Mancha.

Já argumentamos que, em Quesnay, há uma ordem geral e superior que determina a posição de cada classe no seu devido lugar e exige a presença de um príncipe/déspota ou tirano perfeito, que garanta esta ordem, em especial no quesito da segurança da propriedade, uma vez que sua intervenção em outros aspectos pode interferir na circulação natural da riqueza e causar transtornos. Em Smith, por outro lado, há o componente individual já analisado, chamado *self-interest*, a partir do qual se deduz o mercado perfeito, aparentemente sem necessidade de intervenção de qualquer esfera da política

Essa idéia de uma ordem individual aparece bem forte na tradição anglo-saxã, enquanto que a idéia de ordem global aparece mais forte na tradição francesa. Dessa forma, a tradição francesa, seja na política, seja na economia, clama pela presença de um príncipe perfeito, mesmo que seu poder seja limitado pela “ordem natural”, seja ela da esfera circulatória da economia, seja da lei natural divina de Bodin. Parece-nos, portanto, que a tradição francesa não esconde seu desejo por um príncipe perfeito, uma vez que essa idéia lá se desenvolveu e a própria França se tornou paradigma histórico do absolutismo monárquico com Luís XIV, o famoso rei sol. O pensamento anglo-saxão recalca a política e, por isso, constrói um ideal de autonomia absoluta do indivíduo, que deságua no mercado perfeito (e completamente autônomo da política) de Adam Smith.

Em resumo, parece-nos que o pensamento anglo-saxão recalca o ideal de perfeição na política e o reconstrói no mercado. Mas por que essa arrogância face ao poder político? Essa ojeriza, espécie de medo do poder dos príncipes?

Mesmo um teórico do absolutismo como Hobbes constrói um príncipe perfeito, como veremos a seguir, a partir de um conceito peculiar de pacto, onde o corpo político, apesar de absoluto, é artificial. Além disso, o pacto hobbesiano deriva de uma

idéia de essência individualista, da qual decorre o próprio Leviatã. Esse individualismo de Thomas Hobbes não o isenta do ideal de perfeição, que se concretiza no desejo de controle social absoluto do Leviatã. Vanglória de mandar, de tudo controlar, até nos mínimos detalhes, que, no limite, alcançaria o desejo da morte pela imobilização total: *perinde ac cadáver*, como já chamara atenção Gizlene Neder<sup>215</sup>.

Por outro lado, Quesnay dissocia o dinheiro da riqueza, derivando daí a não necessidade dos príncipes interferirem ou acumularem dinheiro, dessa forma, produzindo um argumento que iria ao encontro dos interesses da burguesia de circular livremente com o dinheiro para fins de acumulação. Todavia, Quesnay mantém o ideal do príncipe perfeito como garantidor da segurança das propriedades e mesmo da moeda, afinal de contas é a face do príncipe que está estampada nas moedas de ouro e prata.

Já analisamos a verdadeira “ginástica teórica” que Adam Smith faz para expulsar da “ordem econômica” a política. Produz então a noção de mercado perfeito, que possui autonomia total frente à política, pois se baseia numa suposta natureza humana individualista, a partir da qual toda a idéia de mercado se deduz automaticamente.

Talvez a história possa nos ajudar a desvendar ou, pelo menos, especular por que motivo a tradição anglo-saxão discrimina a política, como provam inclusive as recentes pesquisas “científicas” da área de ciências humanas desta tradição, que expõem rigorosamente os afetos e, por conseguinte, também a política, de suas análises, utilizando modelos matemáticos baseados no ideal de um “individualismo metodológico”.

O historiador francês Fernand Braudel, no terceiro volume de sua obra magna “Civilização Material, Economia e Capitalismo”<sup>216</sup>, sugere alguns indícios interessantes para pensarmos as diferenças entre França e Inglaterra.

Segundo ele, a Inglaterra se tornou uma ilha, ou seja, um espaço autônomo, distinto do continente, entre 1453 e 1558, mais especificamente entre o fim da Guerra dos Cem Anos e a retomada de Calais. Até então, a Inglaterra estava ligada à Europa, em especial ao reino da França, pois “durante muito tempo, (...) mais de um

<sup>215</sup> NEDER, Gizlene. *Illuminismo Penal Luso-Brasileiro: Obediência e Submissão*; Prefácio de Gisálio Cerqueira Filho. Rio de Janeiro: Freitas Bastos/ ICC, 2000.

<sup>216</sup> BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII v. 3. O Tempo do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

século, a Inglaterra se misturou, se dissolveu na imensidão do campo operacional que era a França, esta lentamente se desvencilhando daquela.”<sup>217</sup>

A Inglaterra, portanto, como parte de um fragmento do território francês, tarda a ser “ela mesma”, até o momento em que, posta fora da França, descobre a vantagem de ser uma ilha, realizando sua separação e autonomia completa, e construindo rapidamente um mercado nacional, que logo alcançará preeminência.

José Luís Fiori, inspirado nas análises de Braudel, chega a afirmar, em relação às ambigüidades entre França e Inglaterra, que a primeira é o “verdadeiro alter ego – liberal e iluminista”<sup>218</sup> – da segunda, sendo que os conflitos entre ambos os países datam de muito tempo. Começam, segundo Fiori, com a ocupação da Bretanha, no século V, pelos anglo-saxões de origem germânica, e se prolonga complicada a partir do século XI, com a invasão da ilha pelos normandos de origem francesa. Viria daí o conflito entre os Plantagenetas e os Capetos, as duas dinastias que controlam, ora uma, ora outra, os dois lados da Mancha<sup>219</sup>.

Em outro artigo, Fiori sugere que a Inglaterra era uma potência secundária dentro da Europa até o século XVII. Tanto que nem teve recursos para participar da grande Guerra dos Trinta Anos entre 1618 e 1648. Fiori afirma também que, em 1688, o rei James II ainda recebia uma mesada de Luis XIV para poder fechar o seu orçamento<sup>220</sup>.

Os comentários de Fiori vão ao encontro da análise de Braudel, uma vez que este diz que as Ilhas Britânicas, durante muito tempo, situavam-se no “fim do mundo”<sup>221</sup>, ou seja, no extremo da Europa, longe das rotas de comércio do continente e do comércio marítimo do mediterrâneo. Dessa forma, Braudel detecta, face à análise da história inglesa, certo “complexo de inferioridade”<sup>222</sup>, que acarretou uma atitude arrogante, voltada para um excesso de preocupação com a questão da separação e da autonomia. Dessa forma, “os ingleses vêem suas pretensões como direitos e os Direitos dos seus vizinhos como Usurpações.”<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Ibidem, p. 326.

<sup>218</sup> FIORI. *60 Lições dos anos 90. Op. cit.*, p. 175.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>220</sup> FIORI, José Luis. *O Poder Global e a Nova Geopolítica das Nações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 99.

<sup>221</sup> BRAUDEL. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII v. 3. O Tempo do Mundo. Op. cit.*, p. 327.

<sup>222</sup> Ibidem, p. 328.

<sup>223</sup> Ibidem, p. 329.



Essa pretensão dos ingleses acarreta, para Fiori, um estranho jeito especificamente inglês de contar a história, gerando, por exemplo, a insólita denominação de “Revolução Gloriosa” para o fato ocorrido em 5 de novembro de 1688. Nessa data, o comandante holandês Guilherme de Orange desembarcou em Torbay, Devonshire, na Inglaterra, comandando uma força de quinhentos navios e um exército de 20 mil soldados preparados, havia muito tempo, para invadir, conquistar a Inglaterra e derrotar as tropas do rei Jaime II, aliado de Luís XIV da França, o inimigo número um da Holanda à época. Depois do desembarque tudo teria ocorrido rápido: o rei fugiu para a França e poucos meses depois o Parlamento inglês declarou que o trono estava vago e proclamou Guilherme de Orange e sua mulher, Mary, rei e rainha da Inglaterra. O que, segundo Fiori, seria uma “gloriosa invasão”, os ingleses preferem chamar de “Revolução Gloriosa”.

Para além da validade dos argumentos de Fiori, o que esta história aparentemente cômica revela, parece-nos ser uma questão dos ingleses em relação ao poder político ou a falta dele, que se revela fortemente nos seus pensadores. O que parece é que, por fazer em parte do território francês até determinado momento, e posteriormente – com a Guerra dos Cem anos – terem sido expulsos do “campo operacional” francês, os ingleses não tinham reis, ou melhor, não tinham uma dinastia real: não tinham um príncipe perfeito.

Será por isso que eles recusam a política e as relações do poder com o dinheiro, uma vez que, em última instância é a face dos príncipes que está estampada na moeda, pois é este que garante (e garantiu historicamente) jurídica e politicamente as propriedades em geral e a moeda em particular?

Segundo Braudel:

“No princípio dos Tempos Modernos, o fato de terem sido, de algum modo, repelidos para a sua terra valorizou, para os ingleses, as tarefas internas, a exploração do solo, das florestas, das landes, dos pântanos. Mostraram-se então mais atentos às perigosas fronteiras da Escócia, à proximidade inquietante da Irlanda, às preocupações inspiradas pelo País de Gales, que, no início do século XV, recuperara uma independência temporária... Enfim, a Inglaterra ganhou com sua pseudo-derrota ter sido reduzida a proporções modestas que, depois haveriam de ser muito favoráveis à formação rápida de um mercado nacional.”<sup>224</sup>

<sup>224</sup> BRAUDEL. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII v. 3. O Tempo do Mundo. Op. cit.*, p. 327.

## 2.4 O Ideal de Perfeição na Teoria Política de Thomas Hobbes: O Moderno Príncipe Perfeito

Na análise da teoria política de Thomas Hobbes, é fundamental ter mente o contexto histórico no qual esta foi produzida: o século XVII, quando as guerras civis religiosas assolavam o continente europeu. Diante deste contexto de “desordem” e agitação social, o objetivo primordial que se coloca a Hobbes é o de evitar a guerra civil ou, caso ela seja deflagrada, encontrar meios de terminá-la a qualquer custo.

Nesse momento de guerras civis, a moralidade religiosa tradicional mostrava-se incapaz de pôr um fim aos conflitos. É nesse contexto que o Estado/soberano pôde atribuir-se responsabilidade absoluta sobre os súditos. Rompe-se, então, o quadro de responsabilidades anterior, típico da ordem estatamental, onde os sujeitos tinham certas responsabilidades perante a Igreja ou como vassalos. Pressupõe-se, em contrapartida a essa responsabilidade absoluta do soberano, uma dominação absoluta de todos os sujeitos, exigindo-se destes submissão total: “O governante só pode assumir a responsabilidade pela paz e a ordem quando submete da mesma forma todos os súditos.”<sup>225</sup>

A sobrevivência dos homens (neste momento de guerras civis religiosas generalizadas no continente europeu entre diversas facções religiosas, soberanos e a Igreja católica) estava relacionada não à fidelidade a determinada crença individual, mas à busca da paz pela paz. Tendo em vista tão-somente sobreviver, não era possível conciliar as crenças interiores com o contexto externo. Diante disto, operou-se, de acordo com o estudo de Reinhart Koselleck, uma distinção fundamental – cujo pensamento mais sintomático é o do inglês Thomas Hobbes – para entendermos tanto a consolidação do regime absolutista no século XVII quanto o questionamento deste pelo Iluminismo no século seguinte: tempos em mente a distinção entre consciência particular e realidade externa, ou, na terminologia do próprio Hobbes, entre *external acts* (ações, atos externos) e *inward thought* (pensamento interior), entre *action* (ação) e *habits of mind* (hábitos da mente).

Esta distinção projeta conseqüências distintas para o soberano e para os súditos, conseqüências estas bem resumidas pelo binômio responsabilidade-culpa,

<sup>225</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Op. cit., p. 22.

ambas absolutas e que acarretavam como “teoria da ação” o binômio poder absoluto/submissão total. Vejamos o que isso significa.

Da parte do soberano, ser tolerante ou admitir oposição seria mais perigoso que ser severo ou cruel, pois poderia acarretar maior derramamento de sangue e a volta da situação de guerra. Deter o monopólio sobre a “paz” impunha ao soberano, portanto, uma responsabilidade absoluta que se revestia de uma dominação igualmente absoluta.

Da parte dos súditos, por outro lado, caberia a submissão total e inquestionável ao soberano e, caso esta “contrapartida” fosse violada, o resultado seria a culpabilidade total do súdito seguida de seu aniquilamento, pois que tal atitude poderia disseminar a discórdia e quebrar a situação de “paz”, de responsabilidade do soberano.

Dessa forma, destaca-se um compartimento onde o soberano é o juiz supremo, apóstolo de Deus, respondendo unicamente a ele. Trata-se do âmbito dos *external acts* (atos externos) de que fala Hobbes. O mesmo destacamento ocorre para os súditos: No âmbito dos *inward thoughts* (pensamentos internos), estes são juízes supremos e respondem unicamente a Deus.

O contexto histórico das guerras religiosas do século XVII e essa separação, sublinhada por Koselleck, entre consciência privada e ação externa, colocam para o príncipe a necessidade de agir, tomar decisões, mesmo que estas significassem crueldade e violência. Coloca-se, portanto, a necessidade de uma teoria da política, pois, dada a responsabilidade absoluta do soberano, este precisava controlar o máximo possível seus atos, dotando-os de previsibilidade.

“Para cumprir com sua responsabilidade universal, o príncipe era obrigado a procurar a medida de seus atos nos efeitos previsíveis que suas ações trouxessem para a comunidade. Assim, a obrigatoriedade de agir impunha também a obrigatoriedade de ser o mais previdente possível. O cálculo racional de todas as possíveis conseqüências tornou-se o primeiro mandamento da política. No entanto, para manter sob controle pelo maior tempo possível as conseqüências de suas ações – que, uma vez iniciadas, escapavam à intervenção humana – o príncipe foi novamente forçado a ampliar seu poder. Deste modo, aumentou o perigo de não fazer uso ou abusar do poder acumulado...”<sup>226</sup>

Esse cálculo racional tem como premissa e desdobramento o mesmo ideal: o poder absoluto do rei/príncipe/soberano. Gera-se, então, dentro da perspectiva dessa teoria da política um espiral de acumulação incessante de poder por parte do

---

<sup>226</sup> Ibidem, p. 24.

soberano. Dentro desse contexto histórico de horror e medo em relação às guerras civis religiosas, o cálculo político parte de uma situação que exige poder absoluto do soberano em direção a uma previsão, que obrigatoriamente exigirá mais poder/controlado para se concretizar conforme previsto.

Estes preceitos – aqueles do cálculo racional das possibilidades decorrentes da ação política – formavam uma esfera de domínio exclusivo do soberano, sendo que os súditos deveriam permanecer totalmente alheios a ela. Apesar dessas regras da política (que com Thomas Hobbes ganharam uma formulação dentro dos ditames da Revolução Científica Moderna<sup>227</sup>) terem sido criadas em oposição aos teólogos e à sua associação entre moral religiosa e política, a fundamentação religiosa, presente no ideal de perfeição, não é de forma alguma abandonada, mas reformulada.

Consideramos o pensamento de Thomas Hobbes emblemático para buscarmos indícios desta fundamentação religiosa travestida no ideal de príncipe perfeito, pois que este é, nas palavras de Koselleck, “exemplo paradigmático da gênese da moderna teoria do Estado”, daí sua importância dentro da ciência política. Além disso, sua teoria é um ponto fundamental para compreendermos a crítica que se processará posteriormente ao Estado absolutista, reutilizando, ao mesmo tempo, o ideal do príncipe perfeito numa nova construção teórica, igualmente de fundamentos religiosos e marcada por aquilo que denominamos de “obsessão pela autonomia”, marca típica do pensamento anglo-saxão.

Por isso, Hobbes é um autor de suma importância para uma análise da construção do mundo burguês a partir de duas categorias fundamentais deste: o mercado e o príncipe perfeitos. No Iluminismo, a idéia de perfeição ganhará conotações obsessivas por meio da utopia de uma “autonomia absoluta”. A idéia de um mercado perfeito e perfeitamente autônomo é o melhor exemplo desta obsessão, e sua construção remonta ao ideal do príncipe perfeito, sem a qual não teria sido possível, mesmo que o mercado perfeito tenha sido construído num afã de adquirir independência contra o príncipe ou o Estado, ou seja, num afã de recalculá-lo.

Em meio aos diversos partidos envolvidos, Hobbes ansiava por encontrar um fundamento absoluto e irrecorrível que lhe garantisse a ordem, a paz e a segurança. Na visão de Hobbes, todos os teólogos, filósofos morais e juristas da época teriam

<sup>227</sup> Althusser chega a afirmar que “Hobbes está para a ciência política como Galileu está para a ciência física: ‘ele nos dá lunetas’.” (ALTHUSSER, Louis. *Política e História, de Maquiavel a Marx: Curso Ministrado na École Normale Supérieure de 1955 a 1972*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 411.).

falhado nessa tarefa, pois suas doutrinas apoiavam os direitos de determinados partidos em conflito e, portanto, incentivavam o prosseguimento da guerra civil, ao invés de basear suas construções num direito que estivesse acima dos partidos em luta. A ação destes pensadores acaba por dotar, na visão de Hobbes, o conflito de maior violência, pois que fornecia caráter de moralidade ou universalidade às seitas em disputa.

No afã de encontrar, então, esse direito “suprapartidário”, Hobbes elabora uma teoria da natureza humana, que visa justamente a desvelar a causa última da guerra. Dessa forma, acaba por criar uma teoria da essência humana<sup>228</sup>. Hobbes desenvolve, portanto, seu direito natural racional, que equivale a uma doutrina das causas da guerra e da paz, baseado numa teoria da essência/natureza humana, cujos conceitos básicos são apetite e medo.

De acordo com essa teoria da natureza humana desenvolvida por Hobbes para desvelar as causas da guerra entre os homens, a humanidade é dominada por uma paixão: o incessante desejo de poder, ao qual somente a morte é capaz de colocar um fim. O resultado necessário dessa teoria, comumente denominada “racional”, do direito natural seria, segundo Hobbes, o Estado.

“(…) visto como um todo, o sistema de Hobbes se constrói de tal forma que o resultado - isto é, o Estado – já está contido nas premissas da guerra civil. Os indivíduos são descritos de antemão em função de suas existências como sujeitos, isto é, como súditos do soberano. Sem uma instância estamental intermediária, são integrados à ordem pública de modo a poderem desenvolver-se livremente como indivíduos. O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo.”<sup>229</sup>

Essa teoria da essência humana, a partir da qual Hobbes desenvolve seu direito natural racional, tem como consequência lógica a clássica afirmação *bellum omnium contra omnes* (“guerra de todos contra todos”<sup>230</sup>).

A consequência desta natureza humana seria então a guerra, o conflito. Temos, assim, a seguinte seqüência no pensamento de Hobbes: a essência humana seria

<sup>228</sup> Toda a teoria que se pretende universal, absoluta, irrecorrível terá, forçosamente, que formular uma teoria da essência humana, ou ao menos adotar um ideal de essência. Somente a partir deste ideal é possível construir a noção de inevitabilidade e inquestionabilidade de um sistema teórico. Ou seja, só por meio desse ideal pode-se absolutizar, em uma palavra, dogmatizar um sistema de idéias. É assim, veremos, com Hobbes, Locke e Smith. Por isso também, toda construção teórica ou pensamento que deseje quebrar com os dogmatismos, terá, forçosamente, que desconstruir os ideais de essência humana.

<sup>229</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 27.

<sup>230</sup> HOBBS, op. cit., p. 82.

o desejo incessante de poder. A partir dessa essência Hobbes deduz seu direito natural, definido por ele mesmo da seguinte maneira:

“O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.”<sup>231</sup>

Desse direito de natureza, no qual “todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros”<sup>232</sup>, decorre a “guerra de todos contra todos”. Dentro desse contexto, o homem está condenado a vegetar e oscilar entre a ânsia de poder e a nostalgia ou o desejo de paz, que existe devido ao constante medo da morte violenta. Não é capaz de escapar desta “miserável condição”<sup>233</sup>, enquanto persistir neste estado de oscilação. O estado de guerra faz parte, portanto, da natureza humana. Embora o homem deseje a paz, este desejo não basta para assegurá-la em termos duradouros. Nisto reside, para Hobbes, a real questão da filosofia política: como fundar uma paz duradoura.

Ao colocar a questão nestes termos, Hobbes parece romper, a princípio, com a forma como ela era tratada na época pelos filósofos morais e pelos teólogos. Ou seja, aparentemente nega a primazia das questões particulares dos diversos partidos em conflito, em favor de um suposto direito “suprapartidário”, que possa colocar um fim aos conflitos, pois

“Desta guerra de todos os homens contra todos os homens, também isto é conseqüência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão.”<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>232</sup> HOBBS, *op. cit.*, p. 82.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>234</sup> Ibidem, ibidem.

Com esse fragmento, Hobbes definitivamente se distancia dos diversos partidos religiosos, que proclamavam a primazia da moral sobre a política. Segundo a interpretação de Koselleck da obra de Hobbes, a razão supostamente suprime qualquer diferença entre as duas ordens. A necessidade de fundar o Estado, devido ao medo da morte violenta, transforma a alternativa moral entre o “bem” e o “mal”, o “justo” e o “injusto”, em uma alternativa política entre *bellum omnium contra omnes* – uma “miserável condição” – e a paz.

Tal distinção entre “bem” e “mal”, “justo” e “injusto” não está nos homens no estado de natureza, ou seja, não está na essência dos homens, apenas existe a partir de um apoio externo que possa distinguir ambos. Assim, se deixarmos as consciências particulares, os afetos ou as paixões nos guiarem, o resultado será explosivo e haverá a guerra de todas as consciências contra todas. Esse apoio externo seria dado, na visão de Hobbes, pela razão. Uma razão divina, como já havia postulado Descartes (Deus é fiador das idéias claras e distintas), mas que se consubstancia na política através do Leviatã. Hobbes afirma, claramente, que a possibilidade de sair da “miserável condição” de guerra é dada em parte pelas paixões e em parte pela razão.

“As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo.”<sup>235</sup>

A “razão” se coloca, então, como ponto de partida e de chegada do sistema hobbesiano, apesar da contradição evidente na teoria de Hobbes, de que a razão política é motivada por uma paixão: o medo. Por outro lado, o medo é resultado de uma essência humana individualista, onde cada um quer possuir tudo. Ou seja, mesmo que a paixão seja contraditoriamente admitida como um sistema que se supõe fundamentado na razão, ela (mais especificamente o medo) é resultado de um ideal de essência humana.

Ao mesmo tempo, para Hobbes, é a razão que aponta o caminho para se chegar à paz e é ela o seu resultado. Ou seja, Deus é colocado como ponto de partida e chegada, através da idéia de uma “razão política”, dada pela escolha entre a guerra e a paz.

---

<sup>235</sup> HOBBS, *op. cit.*, p. 81.

Esta razão política permitiria, supostamente, a formulação de uma terminologia extra-religiosa e a conquista de uma posição suprapartidária, levando Hobbes a analisar todos os partidos em disputa de forma “neutra”.

As convicções privadas, mesmo quando aparentemente baseadas num princípio moral de validade universal (e por isso mesmo), levariam o homem ao estado de guerra. Justamente a vontade subjetiva de paz, na medida em que representa o único preceito legitimador das ações, levaria a uma pretensão de universalidade por parte dos que invocam a consciência e, uma vez que há vários partidos recorrendo a esta como fonte de legitimação, o resultado seria o conflito, e não a paz. Esse conflito de convicções/paixões subjetivas, de cunho privado, de sentimentos, afetos e paixões, obscurecem, na visão de Hobbes, a “razão política”, que define as possibilidades a partir da alternativa guerra ou paz.

“Na convicção reside a pretensão de exclusividade dos partidos inimigos, e a guerra civil nasce desta atitude comum.

O movimento reformatório e a conseqüente divisão das instâncias religiosas remeteram o homem de volta à sua consciência. A consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria (...). A simples consciência, que como diz Hobbes, tem a pretensão de subir ao trono, não é juiz do bem e do mal, mas a própria fonte do mal. Não era apenas a vontade de poder que aticava a guerra civil – e nisto reside o passo definitivo dado por Hobbes – mas também a invocação da consciência sem amparo externo. Em vez de ser uma *causa pacis*, a instância da consciência é, em sua pluralidade subjetiva, uma *causa belli civilis*.<sup>236</sup>

Ao contrário de seus contemporâneos, os filósofos morais e os teólogos, Hobbes rejeitava uma argumentação do “interior” para o “exterior” (convicções particulares → ações externas), até porque reconhecia a distância que havia entre as intenções dos diversos partidos em guerra, guiados pela teologia moral e as práticas por meio das quais estes buscavam alcançar seus objetivos. Nessa linha de argumentação, portanto, que repudia as convicções particulares, os sentimentos e os afetos, na situação de guerra civil, onde “todo o homem tem direito a todas as coisas”, não se pode definir a partir de um critério seguro, ou seja, sem apelar às paixões privadas, o que é bom ou mau. O desejo de cada um não basta para estabelecer a paz, argumenta Hobbes. Muito pelo contrário, é exatamente a causa da guerra; é o mal que deve ser extirpado. “A lei natural, antes de se tornar lei, precisa de uma garantia que viabilize seu

<sup>236</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 30.



cumprimento”<sup>237</sup>, ou seja, precisa de um amparo externo, de um “critério seguro” que garanta a sua execução concreta. Nas palavras de Hobbes,

“(…) para que as palavras ‘justo’ e ‘injusto’ possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. O mesmo pode deduzir-se também da definição comum da justiça nas Escolas, pois nelas se diz que *a justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu*. Portanto, onde não há o *seu*, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade.”<sup>238</sup>

A verdadeira tarefa da filosofia moral hobbesiana seria, então, elaborar uma legalidade “suprapartidária” e o tema apropriado a esta matéria seria a política, seu resultado a legitimação do Estado e de sua estrutura. O Estado funciona, na teoria hobbesiana, como esse “amparo externo” que garante a concretude dos termos “justo” e “injusto” e seu poder de inculcar submissão através do medo garante o cumprimento das leis. Para Hobbes, como já apontamos, os homens são dominados por uma essência/natureza – o desejo incessante de poder, cujo limite é a morte. O Leviatã, justamente para contornar os resultados “terríveis” deste “apetite natural” – *bellum omnium contra omnes* –, tem de se investir de um controle absoluto sobre os súditos, cujo limite é também a morte, ou seja, no fundo tem de se investir do controle sobre a vida e a morte. O Estado, então, para brechar a natureza humana destrutiva, absorve-a, constituindo-se como um ente que possui o poder absoluto para evitar o incessante desejo de poder inscrito na natureza humana.

“Hobbes introduz o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política. No direito constitucional de Hobbes, as convicções privadas não encontram nenhuma aplicação às leis; as leis não são aplicáveis ao soberano. O interesse público de Estado, sobre o qual somente o soberano tem o direito de decidir, não compete mais à consciência. A consciência, da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada: *‘Autorictas, non veritas facit legem’* [‘É a autoridade, e não a verdade quem faz as leis’]. O monarca está acima do direito e é a sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo

<sup>237</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>238</sup> HOBBS, *op. cit.*, p. 90.

legislador e juiz. O conteúdo deste direito, como direito público, não está ligado a interesses sociais e esperanças religiosas; para além de igrejas, estamentos e partidos, ele marca um domínio formal de decisões políticas. Este domínio pode ser ocupado por esse ou aquele poder, contanto que possua autoridade necessária para proteger os homens, independentemente de seus interesses e esperanças. A decisão política do príncipe tem força de lei.”<sup>239</sup>

Hobbes desloca a pretensão de universalidade de uma esfera – a moral religiosa das diversas seitas – para outra – a política, mantendo os mesmos fundamentos em Deus. Com isso, constrói o seu Leviatã, ou melhor, seu príncipe perfeito, que está acima do direito e é sua fonte. Suas decisões políticas têm força de lei. Ou seja, este príncipe perfeito responde apenas perante Deus, pois é, ele mesmo, um

“(...) Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles...”<sup>240</sup>

A condição para a superação da situação de guerra é a aceitação da soberania política absoluta do príncipe. A “razão política” hobbesiana se constrói como resultado dessa premissa. Diante do reinante conflito de convicções subjetivas, o medo da morte violenta aparece como o único sentimento capaz de levar o homem a buscar proteção e, conseqüentemente, a aceitar a soberania. Há, no raciocínio de Hobbes, uma espécie de paradoxo que coloca a razão política tanto como causa quanto como efeito da fundação do Leviatã. Vejamos como se dá esse paradoxo, que, no nosso entender e no rastro de análise das ideologias, não deve ser classificado meramente como erro (lógico), mas compreendido como sintoma, que, ao ser analisado, pode nos ajudar a compreender melhor o sentido do pensamento em questão.

O medo da morte, então, impele os homens a relegar suas liberdades individuais ao Leviatã. A obrigação suprema deste é um mandamento divino: oferecer proteção e prolongar, através deste ofício, a vida dos homens. Entretanto, o Leviatã só pode cumprir com essa responsabilidade absoluta – proteger a vida dos homens – se, em contrapartida, tiver controle absoluto sobre os homens. O anseio subjetivo por paz, não basta em si mesmo para garanti-la, pois depende da sanção do soberano para investir-se de legalidade/racionalidade:

<sup>239</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 31.

<sup>240</sup> HOBBS, op. cit., p. 110.

“A razão exige o Estado, mas só se torna política e moral quando o Estado passa a existir (...) o paradoxo lógico reside no fato de que, embora deva sua existência a um contrato, o Estado existe, daí em diante, como uma construção autônoma”<sup>241</sup>.

Para evitar que a degeneração do “deus mortal” ocorra e os homens voltem ao Estado de natureza, onde reina a “guerra de todos contra todos”, Hobbes constrói seu ideal de príncipe perfeito, baseando-se em regras de uma suposta razão (política). O Estado hobbesiano, todavia, não nasce devido à razão; não é ela que põe fim à guerra generalizada. Não se trata, portanto, de um puro “Estado da razão”, como o século seguinte construiria, mas um Estado justamente para homens que freqüentemente agem contra a razão e a quem a razão se opõe.

O espaço reservado para a razão no sistema hobbesiano é bem delimitado, contudo, de importância fundamental. A razão não é origem da paz, pois, de acordo com sua teoria da natureza humana, os homens são guiados pelo incessante desejo de poder, cujo resultado é a guerra, mas aponta as condições pelas quais os homens podem chegar a acordo, ou seja, aponta para a construção do Estado. Este, por sua vez, torna-se “o ‘juiz’ racional dos homens irracionais”. A razão pode, assim, indicar o caminho para a construção do príncipe perfeito. É, portanto, tal como em Descartes, uma razão divina, que assegura a possibilidade da perfeição, sugerindo a fundação do Leviatã.

O medo da morte, dessa forma, é o que impele os homens a fazer o pacto e fundar o Estado, mas a razão permite que o príncipe busque incessantemente a perfeição e os homens não retornem ao Estado de Natureza que lhe deu origem. Embora essa possibilidade – voltar ao Estado de natureza – se coloque sempre no horizonte do príncipe e instaure um “espectro de medo”, que reforça sua própria autoridade, ao colocá-lo com um “senhor absoluto”, por controlar o medo da morte, tal como um Deus.

A função do medo para o Leviatã de Hobbes foi muito bem descrita pelo historiador Carlo Ginzburg, em conferência proferida na UFF em 2006<sup>242</sup>. Nesta ocasião, o historiador italiano argumentou que o Estado hobbesiano, apesar de ser apresentado por muitos intérpretes como um Estado secularizado, inaugurando assim a filosofia política moderna, “para apresentar-se como autoridade legítima, precisa dos

<sup>241</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 32.

<sup>242</sup> GINZBURG, Carlo. *Medo, Reverência e Terror – Reler Hobbes Hoje*. Conferência realizada em 18/09/2006, sob os auspícios do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Brasil, por iniciativa da professora Gizlene Neder. Tradução de Luiz Fernando Franco.

instrumentos (das armas) da religião”. Leia-se: para estabelecer-se e manter-se, é necessário ao Estado hobbesiano recorrer ao medo, pois a força só não basta. O Estado hobbesiano seria, então, na visão de Ginzburg, um o “deus mortal”, gerado pelo medo, que incute terror: um sentimento no qual se mesclam de maneira inextricável medo e sujeição. Ginzburg chega à seguinte conclusão, a qual, por meio desse trabalho, pretendemos somar subsídios, com o foco sobre o ideal de perfeição: “a reflexão moderna sobre o Estado se articula em torno da teologia política: uma tradição inaugurada por Hobbes”<sup>243</sup>. Esta tese de Carlo Ginzburg vai na contramão da tese acerca do pensamento secular de Hobbes e converge com a nossa tese de que o pensamento deste está cravado numa teologia política, onde as idéias de longa duração – inclusive de natureza religiosa - possuem papel fundamental.

O medo na teoria hobbesiana jamais cessa; apenas passa para o monopólio do Leviatã, como nos alerta Ginzburg. O Estado, portanto, tal como a Igreja, se mune dessa arma para exercer seu controle absoluto sobre os súditos. Os fundamentos religiosos certamente persistem. E se revelam, argumentamos, na idéia de perfeição presente no príncipe-leviatã. O príncipe-leviatã detém a responsabilidade absoluta sobre a proteção dos soberanos, logo, tal com um verdadeiro ‘deus mortal’, tem o poder de assegurar e prolongar a vida dos homens. O poder sobre a vida e a morte dos súditos tem como contrapartida o dever de uma obediência também absoluta.. O elemento que irá garantir essa obediência absoluta ao príncipe-leviatã será o terror ou o medo também absoluto perante a onipotência (divina) deste, que, em última instância, se revela no controle da vida/morte. Ou seja, o limite desse poder é o assassinato, que termina com as ações dos homens neste mundo, onde o soberano-leviatã é absolutamente soberano.

O poder absoluto do príncipe-leviatã funda-se, não julgamos ocioso sublinhar, sobre a idéia de autonomia, que será retomada pelos iluministas em caráter obsessivo. Como se constrói, então, a autonomia no Estado hobbesiano, fundamento do poder absoluto do príncipe perfeito?

“A paz só é assegurada se, no ato de formação do Estado, a moral política – que incita os homens a transferir seus direitos ao soberano que os representa – transforma-se em dever de obediência. O que edifica o Estado não é somente o poder absoluto do príncipe, mas a relação entre a proteção e a obediência. Só na associação que surge entre a proteção e obediência se pode formar um status neutro, em que as leis – embora diferentes em seu conteúdo

---

<sup>243</sup> Ibidem, p. 14.

– garantem, em virtude apenas de sua legalidade, a paz, a segurança e o ‘*contentment*’. Deste modo, a razão cria um espaço neutro para a técnica política, em que a vontade do príncipe é a única lei. Nesse Estado, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo. Racional é o mandamento formal, da moral política, de obedecer às leis independentemente de seu conteúdo. O Estado não é apenas um deus mortal: torna-se também o *automaton*, a grande máquina, e as leis são as alavancas acionadas pela vontade absoluta do soberano para manter a máquina do Estado em funcionamento. O Estado só se realiza através das vias indicadas pela razão na medida em que põe um fim à guerra civil e, após encerrá-la, cuida constantemente para que ela não irrompa de novo. Desse modo, o Estado, assim como a moral política dos indivíduos, corresponde à razão.”<sup>244</sup>

No continente europeu, o Estado absoluto surgiu como estrutura política capaz de aplacar as guerras civis religiosas, mas não exclusivamente, pois foi também fundamental para a segurança jurídica das propriedades, possibilitando uma “acumulação primitiva”. Koselleck aponta, contudo, uma diferença importante entre as realidades históricas do continente, da França em especial, e da Inglaterra. Nesta última, o emergente Estado absolutista foi destruído pela guerra civil religiosa e esta já significou, no entendimento de Koselleck, a revolução burguesa. Para Hobbes, portanto, a suposta razão política é o fim das guerras e vice-versa. O absolutismo, dessa forma, converge com a filosofia racionalista. A razão (também absoluta) se eleva nas agitações reformatórias e funda o Estado.

A razão, para Hobbes, só existe, pois, enquanto razão política, “razão de estado”, circunscrita ao espaço da política. Por isso, podemos falar, em Hobbes, de uma “autonomia relativa” da razão, que ainda não se emancipa por completo dessa circunscrição na política e nas questões de Estado. A razão absolutamente autônoma, obsessivamente autônoma, estará presente como traço distintivo dos autores iluministas, no século XVIII.

O argumento de Hobbes, sublinha Koselleck, está assentado numa divisão fundamental, sobre a qual já falamos: *inward thoughts* e *external acts*, ou pensamentos internos e ações externas. Os primeiros são a origem do mal, da discórdia e, conseqüentemente, da guerra, caso ditem as regras de conduta das ações externas. Estas, por sua vez, devem ser domadas pela razão política, ou seja, pelo príncipe-leviatã, através da sua capacidade de incutir horror, obtendo submissão.

Essa dualidade perpassa por todo o pensamento de Hobbes. As paixões e os apetites privados, os afetos ou sentimentos, prevalecem no Estado de natureza e geram aquela condição miserável da guerra de todos contra todos. Para sair desse “caos”

<sup>244</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 33.

e implantar a “ordem”, a “razão política” deve reinar sob a forma do Leviatã, que passará a controlar de forma absoluta as ações externas dos homens.

A solução proposta por Hobbes acaba por conter em si mesma o próprio conflito que ele desejava varrer do mapa, mediante o Estado: a separação entre “interior” e “exterior”, “subjetividade” e “realidade”. A própria idéia de “lei soberana” funda-se numa separação entre consciência interior e ação externa, pois o conteúdo desta não interessa, mas apenas sua função de garantir a paz. A legalidade das leis não reside, portanto, no seu conteúdo “interno”. Reside tão-somente no fato destas serem a expressão da perfeição, ou seja, a vontade do soberano.

Somente desta forma, apelando para a idéia de perfeição, garantida, em última instância, por um ser superior e infinitamente onipotente – Deus –, é possível declarar, independentemente de seu conteúdo, o caráter legal de uma lei e, a partir daí, deduzir uma submissão absoluta. Formulando de outra maneira, a obediência absoluta ao príncipe-leviatã estrutura-se sobre uma legalidade “suprapartidária”, “neutra”, em suma, um ideal de perfeição. Ao súdito só lhe é possível a obediência às leis soberanas se este mantiver a distinção entre convicção e ação, presente na guerra civil. Assim, logra viver em harmonia consigo mesmo e seguro dos “ataques dos lobos”, seguindo a premissa básica de toda a submissão à soberania: não considerar o conteúdo das leis que deve cumprir. Desta forma, o pressuposto histórico da guerra civil torna-se o pressuposto epistemológico necessário de Hobbes, pois que lhe permite deduzir a soberania absoluta, em uma expressão: o ideal de príncipe perfeito.

O grande mérito de Hobbes consiste, segundo Koselleck, em ter deslocado a cisão entre consciência privada e ações externas para fora do domínio da política. Esta ruptura aparece em dois âmbitos que não interferem no suposto suprapartidarismo racional da política. Primeiramente, encontra-se nos súditos que são divididos em indivíduos, que podem professar suas crenças *in secret free*<sup>245</sup> (livremente, mas em segredo) e súditos, que devem uma obediência inquestionável ao príncipe perfeito. No Leviatã, Hobbes chega a afirmar que “o privado é o livre em sigilo”, que justamente pode ser livre devido à segurança fornecida pelo príncipe-leviatã. Esta cisão do homem em dois fica clara também pela seguinte afirmação do mesmo, em *Elements of Law*: “Nenhuma lei humana tenciona forçar a consciência moral do homem, mas apenas seus atos externos”<sup>246</sup>. Por fim, essa cisão se encontra também no soberano, que

<sup>245</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 37.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 174.

está acima do Estado, portanto, seus atos podem ser iníquos, mas jamais juridicamente injustos. Impedi-lo de cometer uma iniquidade, porém, seria não apenas injusto como seria também um crime, pois que constituiria um afronte à soberania absoluta ou ao ideal de perfeição, pressuposto da “paz”. Nesse caso, estar-se-ia abrindo espaço para a discórdia, e, conseqüentemente, para a volta do Estado de natureza.

A partir da construção teórica de Thomas Hobbes, temos a “solução” para uma série de questões que emergem na nova realidade histórica, na qual a classe burguesa anglo-saxã passa a ocupar cada vez mais um papel central. Hobbes aponta, então, para a “solução” das rivalidades religiosas, que colocavam em cheque as novas formas de propriedade móveis<sup>247</sup>, gerando um clima de insegurança.

Foucault, por sua vez, chama a atenção para a nova forma assumida pela produção, que gera uma nova materialidade da riqueza<sup>248</sup>. De acordo com Foucault, a riqueza antes do século XVII consistia predominantemente de bens imóveis, como a terra. A partir do século XVIII, contudo, começa a se consolidar uma nova forma de riqueza, investida de um novo tipo de materialidade: mercadorias, estoques, máquinas, oficinas, matérias-primas e o dinheiro.

“(…) o nascimento do capitalismo ou a transformação e aceleração da instalação do capitalismo vai se traduzir neste novo modo da fortuna se investir materialmente.

Ora, essa fortuna constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc., está diretamente exposta à depredação.

<sup>247</sup> Louis Dumont faz uma associação interessante entre essas novas formas de riqueza e o individualismo:

“O individualismo (...) faz-se acompanhar de um ou dois aspectos de grande importância (...). Na maioria das sociedades, em primeiro lugar nas civilizações superiores ou, como direi com freqüência, nas sociedades tradicionais, as relações entre os homens são mais importantes, mais altamente valorizadas, do que as relações entre os homens e as coisas. Esta prioridade é invertida no tipo moderno de sociedade onde as relações entre os homens são, ao contrário, subordinadas às relações entre os homens e as coisas. (...) Estreitamente ligada a esta inversão de prioridade, encontramos na sociedade moderna uma nova concepção da riqueza. Nas sociedades tradicionais em geral, a riqueza imobiliária é claramente distinta da riqueza mobiliária; os bens de raiz são uma coisa; os bens móveis e o dinheiro, outra. Os direitos sobre a terra estão, com efeito, imbricados na organização social: os direitos superiores sobre a terra acompanham o poder sobre os homens. Estes direitos, esta espécie de ‘riqueza’, ao implicar relações entre os homens, são intrinsecamente superiores à riqueza mobiliária, desprezada como simples relação com coisas. (...) Com os modernos, produziu-se uma revolução neste ponto: o vínculo entre riqueza imobiliária e o poder sobre os homens foi rompido, e a riqueza mobiliária adquiriu plena autonomia, não apenas sobre si mesma, mas como a forma superior da riqueza em geral, ao mesmo tempo em que a riqueza imobiliária torna-se uma forma inferior, menos perfeita, em resumo, assistiu-se à emergência de uma categoria autônoma e relativamente unificada da riqueza. É a partir de então que uma clara distinção pode ser feita entre o que chamamos de ‘política’ e o que denominamos ‘econômico’. Distinção que as sociedades tradicionais não conheciam. Como lembrou recentemente um historiador da economia, no Ocidente moderno ‘o soberano (*the ruler*) abandonou, voluntariamente ou não, o direito ou o hábito de dispor sem outros procedimentos da riqueza de seus súditos’.” (DUMONT, *op. cit.*, p. 16/17.).

<sup>248</sup> FOUCAULT. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *Op. cit.*.

Toda essa população de gente pobre, de desempregados, de pessoas que procuram trabalho tem agora uma espécie de contato direto, físico com a fortuna, com a riqueza. O roubo dos navios, a pilhagem dos armazéns e dos estoques, as depredações nas oficinas tornaram-se comuns (...). E justamente o grande problema do poder na Inglaterra nesta época, é o de instaurar mecanismos de controle que permitam a proteção dessa nova forma material da fortuna. Daí se compreende porque o criador da polícia da Inglaterra (...) era alguém que a princípio foi comerciante, sendo depois encarregado por uma companhia de navegação de organizar um sistema para vigiar as mercadorias armazenadas nas docas de Londres. A polícia de Londres nasceu da necessidade de proteger as docas, entrepostos, armazéns, estoques, etc.”<sup>249</sup>

Embora Foucault esteja se referindo a uma realidade imediatamente posterior a Hobbes (século XVIII), sua análise se refere a um problema central para ele: a segurança diante da insegurança generalizada. Apesar de já termos elucidado, com Koselleck, a centralidade do contexto histórico das guerras civis religiosas no qual Hobbes escreve, julgamos importante frisar os efeitos políticos concretos da teoria hobbesiana: a proteção das novas formas de propriedade.

Nesse sentido, mesmo que através do temor e do contínuo “espectro da insegurança”, o Leviatã torna-se “o grande policial e segurança” das novas formas de riqueza, sujeitas, mais facilmente que a terra, à depredação e ao roubo por parte das classes não proprietárias. Tanto é que Hobbes não deixa de sublinhar que a propriedade, como categoria juridicamente assegurada, só existe após a fundação do Leviatã: “... onde não há Estado não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas.”<sup>250</sup>

Louis Althusser, por seu turno, sobre a questão do medo na teoria de Hobbes e indo ao encontro da interpretação já citada de Carlo Ginzburg, afirma:

“(...) o temor é declarado a essência interna das determinações do Estado, em que o direito e a moral são simples efeitos do poder. Uma reestruturação do espaço submetido ao temor define o estado político: o temor está concentrado em um centro pontual em vez de ser suportado por uma infinidade de sujeitos. (...)”

Para Hobbes, o estado de guerra é um estado total, é um estado perpétuo e universal, sem lacuna (visto que essa totalidade é a própria figura da universalidade da essência do vínculo social: luta e temor). A sociedade humana, no fundo, nunca sai do estado de guerra, que só é utilizado para a paz no estado político (sendo a paz produto da guerra, a guerra neutralizada por seu próprio temor, a guerra sublimada na forma de guerra de um contra todos em vez de todos contra todos.”<sup>251</sup>

<sup>249</sup> Ibidem, p. 100/101.

<sup>250</sup> HOBBS, *op. cit.*, p. 90.

<sup>251</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 305/313/314.



O resultado deste grande Leviatã (produto dessa essência individualista que coloca como paixão fundamental do homem o desejo de poder) é a submissão absoluta à força (perfeita) que intimida a todos, através de um medo esmagador e universal.

Hanna Arendt, ao tratar das implicações da teoria de Hobbes para a afirmação da hegemonia burguesa, afirma:

“Esse corpo político foi concebido [<sup>252</sup>] para o uso da nova sociedade burguesa que emergia no século XVII, e esse quadro do homem é um esboço do novo tipo de Homem que se adequava a ele. O *Commonwealth* é baseado na delegação da força, e não do direito. Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio de força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de ‘certo’ e ‘errado’). Porque na lei do Estado não existe a questão de ‘certo’ ou ‘errado’, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa. E, como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela.”<sup>253</sup>

Hanna Arendt, em seu texto, sublinha também a perfeição do príncipe hobbesiano, travestida no binômio obediência absoluta-poder absoluto. Sua análise, ao frisar a necessidade de proteção para a (nova forma de) propriedade, vai ao encontro da associação que Foucault faz entre a propriedade e a necessidade de proteção policial. Arendt ainda sublinha: “O processo ilimitado de acúmulo de capital necessita de uma estrutura política de ‘poder tão ilimitado’ que possa proteger a propriedade crescente, tornando-a cada vez mais poderosa”<sup>254</sup>.

Hanna Arendt destaca ainda que, nos seus primórdios, as classes proprietárias não estavam diretamente interessadas em exercer o poder. Contentavam-se simplesmente com qualquer tipo de Estado, desde que este garantisse a proteção das suas propriedades. Nesse sentido, para essas classes, o Estado deveria ter exatamente a função fundamental que Hobbes lhe atribui: responsabilidade total sobre a segurança da propriedade.

“Na verdade, para elas [**as classes proprietárias**], o Estado havia sido sempre uma força policial bem organizada. Essa falsa modéstia, contudo,

<sup>252</sup> Neste ponto, Koselleck faz uma ressalva. Para ele, Hanna Arendt acerta quanto aos efeitos políticos do Leviatã, mas se equivoca ao apontar esses efeitos como parte das motivações de Hobbes, não dando a devida importância ao contexto histórico em que ele produz sua obra (KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, *Op. cit.*, p. 166).

<sup>253</sup> ARENDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 170.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 172.

teve a curiosa consequência de manter toda a classe burguesa fora do corpo político; antes de serem súditos numa monarquia ou cidadãos numa república, eram essencialmente pessoas privadas<sup>255</sup>.

Koselleck destaca como a perfeição do Príncipe-Leviatã de Hobbes se baseia na separação radical entre foro privado e foro público, sendo o segundo de total controle do príncipe. Parece-nos que a afirmação de Arendt vai na mesma direção de frisar a fundamento/consequência do príncipe perfeito hobbesiano:

“Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal.”<sup>256</sup>

Não julgamos ocioso repetir que o fundamento do sistema hobbesiano, a separação entre esfera pessoal-moral e esfera pública, acaba por se virar contra o próprio Estado, no fundo um grande Estado policial para a proteção da propriedade.

## **2.5 O Ideal de Perfeição em John Locke: a Propriedade como “Lei Natural”**

O que se produz a partir da teoria hobbesiana, com a mudança do contexto histórico, inicialmente marcado pela guerra? O que ocorre quando a paz está estabelecida e a morte violenta sob total controle do Leviatã? Neste contexto, toda e qualquer ordem do monarca é, a um só tempo, uma lei racional e um mandamento moral?

Essas questões servem apenas para clarear o novo contexto histórico no qual John Locke produz sua obra teórica. Veremos, agora, como a moral individual sai da sua autonomia relativa em relação ao Estado para sua autonomia absoluta, recaindo assim no ideal tomista de perfeição. Esta autonomia, não julgamos ocioso reafirmar, ganhará contornos obsessivos com o Iluminismo de Adam Smith. A hipótese advém de Koselleck: “O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público.”<sup>257</sup>

<sup>255</sup> Ibidem, p. 168. Realce negrito pelo autor.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>257</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 49.

Em 1670, sob o domínio absolutista da dinastia dos Stuart, John Locke, pensador que Koselleck qualifica como “pai espiritual do Iluminismo burguês”<sup>258</sup>, começou o seu “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, trabalho que foi concluído durante o exílio de seis anos na Holanda e publicado na Inglaterra apenas após a queda de Jaime II.

Nesta obra, que segundo Koselleck seria um dos “escritos sagrados” da burguesia moderna, Locke distingue três espécies de leis: 1) *The Divine Law the Measure of Sin and Duty*, ou seja, “a Lei divina, que regulamenta o que é pecado e o que é dever e se anuncia ao homem pela natureza ou revelação”<sup>259</sup>; 2) *The Civil Law the Measure of Crimes and Innocence*, leia-se, “a lei do Estado, ligada à coerção, cuja tarefa consiste em proteger o cidadão”<sup>260</sup> e, como sublinhamos, suas “posses”; e 3) *The Philosophical Law the Measure of Virtue and Vice*, ou seja, a lei especificamente moral, que constitui a medida do vício e da virtude.

Com essa divisão em três classes de leis, Locke argumenta que o foro interior da consciência humana, que Hobbes havia excluído do domínio de influência do Estado, também é fonte de lei.

Face o príncipe perfeito, ao qual, na teoria de Hobbes, os súditos legaram todo o seu poder, os cidadãos preservam ainda a capacidade de formar um juízo (moral) bom ou mau, de aprovar ou desaprovar atos daqueles com os quais vivem e interagem.

Para Locke (no “Ensaio sobre o Entendimento Humano”), os cidadãos ainda não possuem nenhum poder executivo, contudo, possuem e conservam uma espécie “de poder espiritual do juízo moral”<sup>261</sup>. A conquista moral do poder será idealizada por Locke somente no seu tratado sobre política (“Dois Tratados sobre o Governo Civil”).

Locke prossegue defendendo que os próprios cidadãos estabelecem, através do mecanismo de aprovação ou recusa, o que deve ou não ser denominado virtude. Assim, logra alargar a moral particular, antes confinada ao domínio das convicções e opiniões privadas: os juízos morais têm caráter de lei. Sem o consentimento estatal, as leis morais só existem, tal como em Hobbes, de maneira secreta, porém não se restringem ao foro privado-individual. Os cidadãos não se limitam à submissão ao poder estatal. Juntos, mediante a operação de um mecanismo de

<sup>258</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>259</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 50.

<sup>260</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 51.

aprovação/desaprovação moral tácita e secreta, desenvolvem suas próprias leis morais, que se situam ao lado das leis do Estado. Dessa maneira, a moral particular se transforma em moral civil e entra tácita e secretamente no espaço público.

“Os próprios cidadãos estabelecem o que, em Hobbes, cabia exclusivamente ao soberano, isto é ‘a marca do valor’ de todas as ações, ‘e dão o nome de virtude às ações entre eles julgadas meritórias, e de vício àquelas que consideram censuráveis’.

A legalidade da lei filosófica não repousa na qualificação do seu conteúdo; funda-se no ato de vontade de que se origina. Não é mais o soberano quem decide, mas os cidadãos. Estes, ao emitirem seu juízo, constituem as leis morais, como os negociantes determinam um valor de mercado.”<sup>262</sup>

Através, portanto, do enaltecimento/descrédito, elogio/censura, as opiniões privadas dos cidadãos são elevadas a leis; o espaço privado alarga-se, estende sua força ao domínio público, antes reservado ao príncipe perfeito e neste se firma como lei, através de uma “censura imanente”<sup>263</sup>.

Essa esfera da moral privada, que, através de um exercício constante de censura se alarga ao domínio público, acaba por determinar também o que é moralmente correto e incorreto para o próprio Estado.

“Os cidadãos, diz Locke, devem declarar suas opiniões privadas como leis de caráter obrigatório universal, pois só no juízo autônomo dos cidadãos constitui-se o poder da *society* e só no exercício constante da censura moral esta se estabelece como lei.”<sup>264</sup>

Com isso, Locke termina por possibilitar a promoção dos cidadãos (burgueses), da sociedade civil, da *Commonwealth* à suprema instância judicativa, permitindo que o juízo desta configure um poder executivo da “nova sociedade”.

Locke concedeu, então, caráter/força política ao foro interno (moral) da consciência humana, a partir da “separação hobbesiana”, da qual este deriva o caráter absoluto do príncipe-leviatã, promovendo uma possibilidade de ruptura decisiva com a ordem institucional absolutista, que se completará com os seus “Dois Tratados Sobre o Governo”<sup>265</sup>. É a partir desta obra que a *Commonwealth* realiza sua configuração institucional.

<sup>262</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>263</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>264</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>265</sup> LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

A moral (burguesa) ganha força (de lei) e passa a afrontar o Estado, derivando sua força justamente do encobrimento/ocultamento do seu significado político. Exatamente nesse aspecto encontramos o indício de sua pretensão de perfeição, a partir de uma idéia de autonomia do domínio privado-moral, que se pretende absoluto. A “perfeição” de seu espírito jurídico advém de sua pretensão apolítica, mascarando suas próprias pretensões políticas. Dessa forma, a crítica burguesa, argumenta Koselleck, se converte em hipocrisia, pois “o constante desmascaramento dos outros culmina no ofuscamento daqueles que os desmascara”<sup>266</sup>.

“No início, a crítica funda-se nesse dualismo para promover seu processo apolítico, dos prós e dos contras, primeiramente contra as religiões. Em seguida, envolveu cada vez mais o Estado nesse processo, mas ao mesmo tempo acentuou o dualismo para transformar-se, de modo aparentemente apolítico, em crítica política. Finalmente, sua competência estendeu-se abertamente ao Estado, negando-se qualquer diferença jurídica entre a instância judicativa do Estado e a da própria crítica. Aparentemente, o reino da crítica já havia ocupado o Estado. Por ser dualista desde sua origem, fracassou em desmascarar tal aparência. A crítica exacerbou-se, via anticrítica, em supercrítica. Por último, ficou obtusa e converteu-se em hipocrisia. A hipocrisia era o véu que o Iluminismo, sempre ocupado em tecê-lo, portava e nunca foi capaz de rasgar.”<sup>267</sup>

A moralidade (burguesa), elevada ao *status* de lei, age indiretamente, é certo, uma vez que ainda não detém os meios estatais de coerção. Contudo, só aparentemente é destituída de autoridade. E desta aparente destituição de autoridade deriva seu poder absoluto, sua perfeição, a partir de uma obsessão por autonomia, assim “é muito mais eficiente em seu efeito, pois ninguém pode escapar deste juízo moral”<sup>268</sup>. Do Estado pode-se fugir ou exilar ou até mesmo recolher-se ao foro íntimo: “(...) a *Philosophical Law* é de fato um fator político que age de maneira indireta, ao qual ninguém escapa; mas, de maneira indireta, permanece – politicamente invisível – mero juízo.”<sup>269</sup>

A lei moral, justamente por ser invisível, indireta, constitui-se como perfeita e absoluta, da qual não há como escapar, tal como a mão invisível do mercado idealizado por Adam Smith.

Válter Duarte, por seu turno, aponta como a comunidade de proprietários, ou como ele a denomina também *Commonwealth*, passa a estabelecer regras morais de

<sup>266</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*. Op. cit., p 106.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>268</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>269</sup> Ibidem, ibidem.

governo exatamente contra os reis e, após ter realizado a sua “Revolução Gloriosa” seguida do julgamento e subsequente execução do rei Carlos I, termina por organizar seu comando, através das instituições políticas liberais. Ou seja, realiza literalmente a conquista moral do poder político.

“(…) disputava-se de fato na esfera dos valores morais o comando da força gerada pela comunidade de proprietários privados de meios de produção. Isto porque, como o comando das forças de uma sociedade pode não estar nas mãos daqueles que as produzem e sim nas mãos daqueles que dominam moralmente essa sociedade, e como também não basta ter poderes e ‘tomar o poder’, sendo tanto possível comandar poderes alheios quanto ter poderes e não comandá-los, a definição institucional de uma nova ordem já não seria uma questão puramente política. Ela seria uma questão moral e o seu aparecimento naquelas condições de evolução revolucionárias foi a clara indicação de que a consciência política dos burgueses – que não seria nada mais do que a descoberta de seus poderes de intervenção social – já os levava a uma produção de valores que lhe permitia reivindicar o comando das forças por eles próprios geradas no comando da produção social voltada para a obtenção de dinheiro. E a importância de se ter uma doutrina correspondente aos fatos políticos seria a de completá-los com a conquista moral do poder, uma das diversas tarefas que Locke tomou para si, embora não fosse o único a tentar cumpri-la.”<sup>270</sup>

Válter Duarte aborda a obra de Locke no rastro da “realização institucional da *“Commonwealth”*”<sup>271</sup>, sublinhando, contudo, num primeiro momento, que pode parecer difícil aceitar as permanências de arbitrariedade tanto na teoria política de Locke, quanto em sua realização em tantas ordens de caráter liberal em todo o mundo. Afinal, tal teoria teve como objetivo a construção de um sujeito político coletivo, no poder legislativo, de homens que teoricamente lutaram contra o absolutismo. Segundo Duarte, não se pode pensar esse modelo como a antítese de seu oposto. Há que estar sempre atento às permanências culturais de longa duração, tanto nos seus aspectos autoritários quanto religiosos presentes, no pensamento liberal, no nosso caso específico o de Locke.

“(…) quando os proprietários privados de meios de produção da *‘Commonwealth’* instituíram o Legislativo como o Poder supremo e controlador do Poder Executivo, eles não estabeleceram uma estrutura discutível e aberta à participação política de toda a sociedade inglesa e sim uma organização fechada em seus princípios, indiscutível, como sujeito coletivo e restrita a eles próprios. Não importa que leis civis pudessem ser discutidas em seu interior: isto não viria a mudar o caráter não dialético do Poder Legislativo como instituição, pois, por não serem as discussões

<sup>270</sup> DUARTE, *op. cit.*, p. 281/282.

<sup>271</sup> DUARTE, Válter. “Locke e a Realização Institucional da *‘Commonwealth’*”. In: *Economia: Obstáculo Epistemológico*. Tese de Doutorado. Instituto de Economia Industrial, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997, p. 271-300.

parlamentares mais do que tentativas de consenso entre pares não foi uma democracia plena, extensiva a toda sociedade inglesa, o que foi conquistado.<sup>272</sup>

Locke completa nos seus “Dois Tratados sobre o Governo Civil” a conquista da moral privada (burguesa) do poder político. E o faz através do deslocamento da fundamentação divina para a propriedade. Esta passa a ter então um caráter absoluto, marcando os limites do comando centralizado na figura do rei. Com esse deslocamento, Locke logra emancipar a esfera econômica da esfera política.

É através da sua idéia de estado de natureza, que Locke consegue deslocar a fundamentação divina da razão política hobbesiana ou do direito divino dos Reis de Robert Filmer para a propriedade privada. De acordo com Duarte, o estado de natureza era quase que um componente necessário para aqueles teóricos que pretendiam, tal como Locke, fundamentar seus argumentos políticos em uma condição primeira dos homens que garantisse sua procedência diretamente de Deus, sem ter que apelar para as Sagradas Escrituras.

Para Locke, portanto, aquilo que constitui a individualidade dos homens, suas posses, adquiridas através do trabalho, passa a ter um fundamento divino direto, permitindo a concretude da moralidade burguesa, que passa a funcionar como crítico supremo da política. No fundo, a perfeição do príncipe (apoiada no seu caráter absoluto, num primeiro momento necessário para a consolidação da segurança jurídica das propriedades individuais) desliza para a propriedade, que passa a funcionar como limite último da autoridade estatal e intocável por parte do príncipe. Na verdade, esta passa a ser, em Locke, o próprio fundamento da autoridade de qualquer governo: sua função é garantir a propriedade, ou seja, preservar a criação divina.

Ao contrário de Hobbes, portanto, a propriedade não está condicionada à garantia política dada pelo príncipe-leviatã. Ela não existe apenas após o pacto que gera a sociedade artificial, frente à individualidade animal do homem natural. Em Locke, a propriedade já se encontra garantida diretamente por Deus.

“Deus ordenava e as necessidades obrigavam ao trabalho. Pertencia-lhe o que não fosse possível arrebatar-lhe, estivesse onde estivesse. Daí se vê que dominar ou cultivar a terra e ter domínio estão intimamente conjugados. Um deu direito a outro. Assim, Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana que exige trabalho e

---

<sup>272</sup> DUARTE, *op. cit.*, p. 292.

material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada.”<sup>273</sup>

Dessa forma, no estado de natureza lockeano, o homem tem direito à vida, liberdade e bens:

“O Homem, nascendo, conforme provamos, com direito a perfeita liberdade e gozo incontrolado de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, por igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens – contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa, mesmo com a própria morte nos crimes em que o horror do fato o exija, conforme a sua opinião.”<sup>274</sup>

Um estado de natureza perfeito, pois que criado por Deus. Neste, como afirma claramente Locke, todos os homens têm direito à propriedade, logo ela está fundamentada, via natureza, em Deus, sendo, portanto, sua criação.

Contudo, questionamentos podem surgir mesmo nesse estado de natureza:

“Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto da sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada. Estas circunstâncias obrigam-no a abandonar uma condição que, embora livre, está cheia de temores e perigos constantes; e não é sem razão que procura de boa vontade juntar-se em sociedade com outros que estão já unidos, ou pretendem unir-se, para a mútua conservação da vida, da liberdade e dos bens a que chamo de ‘propriedade’.”<sup>275</sup>

Aqui fica absolutamente claro: a sociedade política tem o objetivo de garantir o usufruto seguro da propriedade contra a invasão de terceiros. Trata-se, portanto, no fundo, de uma união daqueles que possuem propriedades e desejam, através da sua união, garantir a mútua conservação de suas posses. Nesse sentido, não

<sup>273</sup> LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 54.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 88.



há dúvida: “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob o governo, é a preservação da propriedade.”<sup>276</sup>

O fundamento do poder político é, em Locke, portanto, a criação de Deus: a propriedade.

“O objetivo do governo é o bem dos homens. E o que é melhor para eles? Ficar o povo exposto sempre à vontade ilimitada da tirania, ou os governantes terem algumas vezes de sofrer oposição quando exorbitem no uso do poder e o empreguem para a destruição e não para a preservação das propriedades do povo?”<sup>277</sup>

Para melhor compreendermos como a propriedade se torna o poder absoluto e perfeito em Locke, que fundamenta a sociedade política, devemos fazer uma breve incursão na sua concepção do estado de guerra.

Já vimos que, em Hobbes, o estado de guerra é um estado total, perpétuo e universal, pois sua existência, mesmo que em espectro, garante a manutenção do temor, que leva o homem a submeter-se de forma absoluta ao príncipe perfeito. A perfeição do príncipe deriva-se, portanto, dessa sua característica divina, tal como frisa Carlo Ginzburg: incutir submissão absoluta dada a sua onipotência. A sociedade humana, portanto, nunca sai efetivamente do estado de guerra, que só é utilizado para garantir a “paz” e a segurança, ou seja, só é usado de forma racional, no estado político, sendo a paz um produto mesmo da guerra, uma guerra neutralizada pela razão política devido ao próprio temor que esta gera nos homens, uma guerra “sublimada na forma de guerra de um contra todos em vez de guerra de todos contra todos”<sup>278</sup>.

Em Locke, por outro lado, o estado de natureza é a paz, onde reina a lei natural. A lei natural reina em toda a ordem social, desde o estado de natureza até o estado civil, confundindo-se com a razão, obra de Deus. Contudo, essa lei natural pode ser violada por “homens degenerados”<sup>279</sup>, aos quais a razão escapa. Trata-se de uma manifestação de inumanidade no seio da humanidade, ou seja, de irracionalidade no seio da razão. A guerra, em Locke, é, portanto, um estado pontual, nunca é geral como em Hobbes, mas apenas o atentado de alguns poucos “degenerados” contra a lei natural que vige no estado de natureza (vida, liberdade e posses) e que garante a existência da propriedade neste mesmo estado, antes da sociedade política.

<sup>276</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>278</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 314.

<sup>279</sup> Ibidem, ibidem.

Esta lei natural, que rege o estado de natureza, não é uma lei escrita, só pode ser encontrada no espírito dos homens e os vincula à razão, única capaz de promulgá-la ou notificá-la. Trata-se de uma lei moral eterna, que se confunde com a razão, e pode ser apreendida por todos, exceto animais, crianças, loucos e idiotas.

O estado de guerra pauta-se, então, pela agressão à lei natural, e constitui, em última instância, uma agressão à propriedade. Segundo Locke, aquele que tenta roubar uma bolsa, por exemplo, pode ser morto legitimamente, pois atentar contra a propriedade significa atentar contra a aquilo que empresta a individualidade ao ser; equivale a atentar contra a própria vida.

“A propriedade existe antes da instituição de uma sociedade. Fundamenta-se na natureza humana, e não no pacto social. Dedução da propriedade a partir da natureza humana. Essa dedução perceptível na definição de propriedade em geral dada por Locke; em se tratando de um indivíduo, por propriedade é preciso entender sua vida, sua liberdade e seus bens. Essa ampliação do conceito de propriedade tem o objetivo de fundamentar a propriedade dos bens como o fenômeno da propriedade de um homem sobre si mesmo. (...) ‘Cada homem tem um direito de propriedade sobre sua própria pessoa; e sobre ela nenhuma outra tem direito. Por conseguinte, seu trabalho pessoal e a obra de suas mãos lhe pertencem.’ (...) Espécie de troca: pelo trabalho que é incorporado às coisas, o indivíduo lhes incorpora sua própria substância e, por esse fato, tem o direito de incorporá-las a si (elas são a extensão de seu próprio corpo. Espécie de corpo próprio estendido aos objetos de que ele se apropria).”<sup>280</sup>

Trata-se, portanto, segundo Althusser, de um processo no qual o homem se constitui como indivíduo ao garantir a posse sobre sua própria vida, o que significa essencialmente controlar os produtos de sua própria força/trabalho.

Logo, atentar contra a propriedade é atentar contra a vida. É também um atentado à razão, constituindo-se como um ato de bestialidade, inumanidade:

“(...) a vontade de morte é própria da bestialidade e volta a surgir no tratamento que deve ser aplicado ao criminoso, é preciso aplicar-lhe a morte. A morte é o horizonte-limite de todo o castigo, como constatação de uma não-humanidade. O não-humano, ameaça mortal para a humanidade, deve ser reduzido a nada: a humanidade realiza o que é visado pela inumanidade, a morte, e relega o criminoso à sua essência: o nada, a morte. (...) Quem se exclui pela violência deve ser excluído: ele se exclui como que por si mesmo.”<sup>281</sup>

Como podemos ver a partir dos comentários de Althusser, a propriedade é o absoluto. É ela que nos empresta individualidade. Atentar contra ela significa atentar

<sup>280</sup> Ibidem, p. 322/323.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 315.

contra a vida, significa atentar contra a lei de natureza, mandamento de Deus. Em última instância, significa afrontar diretamente Deus, pois aqueles que o fizerem merecem ser reduzidos ao nada, ter suas vidas retiradas de si mesmo; merecem sentir a onipotência Daquele que decide sobre a vida e a morte dos homens.

Para garantir esse novo absoluto, a propriedade privada dos homens, Locke transfere o poder supremo para aqueles que a possuem, através da instituição do Legislativo como Poder supremo e controlador, através das leis do Poder Executivo.

“Em outras palavras: no segundo tratado sobre o governo civil, no qual Locke pensou o Poder Legislativo como senhor e juiz de toda a sociedade civil, tal qual pensara os homens em estado de natureza como senhores e juizes de si mesmos, Deus foi conquistado pelos proprietários privados. Assim, nos fatos e em seu pensamento, o arbítrio apenas mudou de mãos. E mesmo que mais adiante as estratégias de comando social mudassem, como de fato viriam a mudar, esses fundamentos de governo permaneceriam em favor do Poder Legislativo e conservariam os seus caracteres de Poder absoluto contra os que pusessem em risco a existência da propriedade privada ou a soberania política da ‘*Commonwealth*’ mesmo no caso de serem construídas as mais abrangentes imagens democráticas para representá-lo.”<sup>282</sup>

A partir desse momento, os valores morais da classe proprietária, que Locke já havia proclamado como tendo valor de lei no seu Ensaio sobre o Entendimento Humano, ganham institucionalidade política. Esse quadro institucional passa, então, a garantir a autonomia dos proprietários, fazendo com que seus valores (morais) limitem e censurem a ação do príncipe.

Nas palavras de Koselleck,

“(...) com sua descrição, Locke forneceu a justificação para a forma de governo inglês, tal como prevaleceu desde 1688, com a ascensão dos Whigs, determinada economicamente. A colaboração entre a sociedade dirigente, representada no Parlamento, e o poder executivo real impedia que o confronto sistemático se agravasse em um desacordo político interno.”<sup>283</sup>

Essa “descoberta institucional da *Commonwealth*”, a partir do pensamento de Locke, não anula, contudo, sua contradição de base: o fato da comunidade de proprietários privados ter de, a um só tempo, preservar e combater a centralização política, ou seja, “a *Commonwealth* estava obrigada a manter relações institucionais com o objeto de sua negação”<sup>284</sup>: o poder político. Além de ter dado

<sup>282</sup> DUARTE, *Op. cit.*, p. 293.

<sup>283</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>284</sup> DUARTE, *Op. cit.*, p. 275.

origem ao mercado nacional, o poder político estatal favorecia o reconhecimento da soberania política inglesa no exterior e emprestava garantia jurídico-político tanto à moeda quanto às propriedades.

O indivíduo ganha mais autonomia, porém, trata-se de autonomia garantida institucionalmente por poderes políticos, o Legislativo e o Executivo. A ordem interna da comunidade de proprietários ainda não está garantida, portanto, pode exigir uma intervenção externa para garanti-la. Os proprietários, os indivíduos ainda não possuem uma autonomia absoluta que os garantiria imunidade à intervenção da esfera política.

É certo que, com as instituições políticas liberais idealizadas por Locke, diminuiriam as dificuldades resultantes dessa contradição de base da ordem burguesa: combinar governo e comando político com a minoria de proprietários privados, embora esta dificuldade, na prática, jamais fosse desaparecer por completo.

No plano da ideologia, essa contradição só poderia ser resolvida a partir da construção de uma ordem totalmente isenta de intervenções, onde o indivíduo-proprietário fosse completamente autônomo, sem necessidade de organização de poderes políticos que precisassem intervir para garantir a ordem, prescindindo assim, teoricamente, de qualquer centralização política.

Segundo Duarte,

“(...) faltou em Locke dizer a respeito daquilo que poderia ser o princípio da ordem interna da *‘Commonwealth’*, da ordem da sociedade civil como conjunto de relações sociais entre proprietários. Sem dúvida, embora fossem os geradores da força física da comunidade e dos valores que deviam determinar a legislação para garantir a propriedade, os proprietários não teriam entre eles mesmos em sociedade civil uma ordem que fosse modelo para as leis.”<sup>285</sup>

Após Hobbes, a força tornou-ser a essência da ação política: a força absoluta do Leviatã, que tal como um Deus mortal incute medo e submissão. Koselleck, por outro lado, chama atenção para o fato de que “para o Iluminista hipócrita, poder é sempre abuso de poder”<sup>286</sup>. Somente ao considerar o poder como abuso de poder e proclamar a autonomia absoluta do indivíduo, emprestando a esta pretensão de autonomia caráter obsessivo, é que o (Iluminismo) burguês logrará se livrar, no plano da ideologia, da sua contradição de base frente ao poder político. Em Locke, contudo, não

<sup>285</sup> Ibidem, p. 296.

<sup>286</sup> KOSELLECK. *Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Op. cit., p. 105.

é o “príncipe” que é perfeito, mas a propriedade, que adquire autonomia, ao estar inscrita na “lei natural” divinamente criada. Por isso, ao colocá-la como garantida, *a priori*, pela “lei natural”, a esfera econômica adquire independência frente à esfera política. Não se trata ainda de um mercado perfeito, pois não há encontro (auto-regulável) da oferta e da procura em uma instância específica.

Isso será realizado plenamente na Riqueza das Nações de Adam Smith, a partir da junção da nova essência humana, o interesse individual, ao ideal de um mercado perfeito, que constitui a ordem dessa esfera econômica a-política, onde a propriedade é o absoluto e Deus funciona como o comando centralizado em última instância.

### 3 CRÍTICA DO IDEAL DE PERFEIÇÃO

#### 3.1 Introdução

Anunciamos no capítulo anterior que a tradição hegemônica do pensamento econômico clássico, o liberal-burguês, em especial a partir da obra fundamental de Adam Smith, recalca o poder político. Apontamos algumas hipóteses para tanto, sem, contudo, nos fecharmos nelas. São sugestões que podem apontar para um estudo aprofundado no futuro, com um forte viés histórico, uma vez que a nossa hipótese aponta para um caminho que conecta a história aos conceitos e às idéias/ideologias. Todavia, nosso enfoque está centrado, não julgo ocioso repetir, sobre as relações entre mercado perfeito e príncipe perfeito na economia política burguesa, isto é, no âmbito da ideologia burguesa a partir da economia clássica, tomando a obra magna de Smith como paradigmática. Tendo em vista esse objetivo, tomamos as expressões *invisible hand* e *bellum omnium contra omnes* como indícios da idéia de mercado perfeito e príncipe perfeito, que subjazem nas teorias tanto econômicas quanto políticas do pensamento burguês. Tais construções remetem, conforme argumentamos, ao imaginário prenhe de permanências culturais religiosas, sejam elas cristã-romanas ou protestantes, das quais o ideal de perfeição funciona como indício das permanências tomistas. O ideal de perfeição transforma-se em idealização, permanecendo até hoje entranhado na cultura política e econômica da “civilização burguesa”.

Cumpra-nos agora sugerir direcionamentos para a quebra do ideal de um mercado perfeito, buscando a contribuição teórica de autores que pensaram as relações entre mercado e política, poder e riqueza, relação esta recalçada pelo pensamento burguês hegemônico. Contudo, antes de o fazermos, julgamos necessário esclarecer que a nossa crítica não vai no sentido de apontar que a ideologia burguesa é uma utopia, ou seja, *u-topos*, sem lugar. E, por isso, devemos lutar para alcançá-la, concretizá-la. Ela é, sem dúvida, um ideal, mas isso não significa que não exista ou configure mera falsa consciência. O ideal se transforma em idealização e esta idealização configura práticas políticas, sociais e afetivas. Além disso, o pensamento é real, ele existe.

O mundo em que vivemos, argumentamos, é o da hegemonia da ideologia burguesa. Esta, calcada no ideal tomista da perfeição, se propõe ser uma representação não-contraditória (perfeita) de um mundo contraditório, onde muitas

vezes a prática política e a história problematizam e questionam o ideal. É o caso concreto da idéia de mercado perfeito e de príncipe perfeito.

Afinal, somos seres humanos e não “homens-máquina” (*machine-men*), como sugere Charlie Chaplin no discurso final de “O Grande Ditador”, filme que promove uma forte crítica, pelo viés cômico, do ideal de perfeição levado às alturas no regime nazista.

No entanto, vimos que tanto o ideal de príncipe perfeito quanto o de mercado perfeito desembocam num forte “absolutismo afetivo”<sup>287</sup>, que, segundo Gisálio Cerqueira Filho, funciona como “singular ‘paradigma ideológico’ no plano da hegemonia capitalista”<sup>288</sup>.

Demonstramos como tanto a construção da idéia de mercado perfeito como a de príncipe perfeito se baseiam em uma noção de essência humana igualmente “perfeita” (ou perfeitamente submissa), pois que de cunho fortemente tomista. Tanto em Smith quanto em Hobbes (mercado e príncipe), temos um ideal de natureza humana profundamente individualista, do qual decorreria automaticamente o Leviatã e o mercado auto-regulável.

O que nos reserva tais ideais de essência humana? Do lado do príncipe, o lema jesuíta de Inácio de Loyola, *perinde ac cadaver*, ao qual se referem com frequência Gizlene Neder e Gisálio Cerqueira Filho ao apontarem a exigência de submissão total reivindicada pelo discurso absolutista. Significa, literalmente, “obediente como um cadáver” e traduz a “a obediência irrestrita, absoluta, que não admite recusa ou desejo contrário”<sup>289</sup>. Do lado do mercado, somos relegados a meros ofertadores (mercadores) ou demandantes (consumidores) de mercadorias, sempre tendo em vista nosso *self-interest*.

### 3.2 O Absolutismo Afetivo do Mercado e do Príncipe

Atualmente, neste momento de “crise global”, ligamos o noticiário e a palavra-chave, repetida por todos os meios de comunicação quase que exaustivamente, é “confiança”. “A confiança dos consumidores americanos é a mais baixa em” sabe se lá quantos anos; “Os mercados perderam a confiança”; “É necessário restabelecer a

<sup>287</sup> A expressão é utilizada por Gisálio Cerqueira Filho em CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Autoritarismo Afetivo: A Prússia como Sentimento*. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 99.

<sup>288</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>289</sup> CERQUEIRA FILHO. *Édipo e Excesso – Reflexões sobre Lei e Política*. Op. cit., p. 90.

confiança nos mercados”; “O sistema financeiro carece de confiança”; etc. Parece-nos que, efetivamente, todo o sistema capitalista global se baseia em um aspecto altamente subjetivo: a “confiança dos mercados”, a “confiança dos consumidores”, a “confiança no sistema financeiro”, a “confiança nos ativos”, a “confiança nas moedas”.

Não é à toa que todas as cédulas de dólares estadunidenses, símbolo máximo do capitalismo na contemporaneidade e, paradoxalmente, também da atual crise financeira global, possuem a inscrição *in God we trust* (em Deus nós confiamos). Selando o caráter fundamental da confiança para o funcionamento da economia capitalista e seu “meio de troca” / “reserva de valor”. Porém, como a pista da inscrição nos dólares revela, trata-se exatamente da confiança numa entidade suprema, seja ela o Estado (perfeito) ou o mercado (perfeito), entidade esta que exerce um comando teológico-político.

A confiabilidade ganhou, portanto, um caráter fundamental na economia capitalista contemporânea. Tudo gira em torno da fiabilidade. E esta, no fundo, depende da subjetividade de cada um, dos afetos e dos sentimentos. O capitalismo alcançou o âmbito dos sentimentos e das paixões humanas.

Argumentamos, a partir de Koselleck, como Hobbes deduz a razão política perfeita a partir de uma divisão entre “ações externas” e “pensamentos internos”. Divisão esta fundamental no pensamento de Locke, que eleva os pensamentos internos ao status de “lei moral”, tão ou mais fortes que as leis civis, pois que daquela não se pode escapar. Com a idéia de propriedade enquanto Lei natural, Locke dá um passo adiante na autonomia do indivíduo e consolidará a independência da esfera econômica. No Iluminismo, conforme argumentamos, essa autonomia ganha contornos obsessivos, desembocando no ideal smithiano de um mercado perfeito e completamente autônomo.

Albert Hirschman, em seu texto “As Paixões e os Interesses”<sup>290</sup>, descreve uma longa trajetória de valorização das paixões humanas, ou pelo menos algumas paixões, que culmina, no nosso entender, com a construção de uma nova abordagem do humano a partir da subjetividade, muito apropriada ao desenvolvimento do capitalismo: “o interesse pessoal” ou *self-interest*.

Tal processo de construção de uma nova subjetividade humana termina por promover aquilo que a ilustração da capa do livro de Hirschman sugere. Trata-se de

---

<sup>290</sup> HIRSCHMAN. *Op.cit.*



uma ilustração extraída do livro *Emblemata Politica* (reprodução em anexo) publicado em Nuremberg no ano de 1617 pelo artista alemão Peter Isselburg. O Emblema nº 27, usado como capa da obra de Hirschman, tem como título *Affectus Comprime* e mostra um braço (invisível?) que sai do alto direito da figura, como que do céu, envolto em bolas que mais parecem massas de ar ou nuvens grossas, de modo que encobrem o lugar de onde vem e a pessoa a quem pertence o braço/mão. A mão (invisível) porta uma espécie de pegador de ferro daqueles que os ferreiros usavam para manipular ferro em brasa. Contudo, o que o pegador está segurando não é um ferro em brasa, mas um coração humano, que parece comprimir.

Trata-se de um emblema que transmite uma suposta periculosidade dos afetos humanos, que devem ser manipulados com um instrumento rude, capaz de suportar a “efervescência” de um ferro em brasa. Além disso, para ser manipulado, deve ser comprimido, com esse pegador forte, robusto. Ou seja, para que se tornem inofensivos os “perigosos” afetos e paixões humanas, estes devem passar por um árduo processo de compressão.

Vimos de forma brevíssima, como Hirschman descreve esse processo de compressão dos afetos, até que estes se tornam o interesse próprio, a partir do qual Smith deduz seu ideal de um mercado perfeito, que funciona sem qualquer necessidade de intervenção.

O texto de Hirschman abre com a frase de Montesquieu, que parece ecoar o Emblema da capa: “É uma felicidade para os homens encontrarem-se numa situação em que, ao mesmo tempo em que as suas paixões inspiram-lhes a idéia de serem maus, eles têm interesse em não sê-lo”<sup>291</sup>.

As paixões, tal como no Emblema, são apresentadas como algo terrível, um perigo a ser evitado; no fundo, algo que inspira os homens a serem maus. O interesse, por outro lado, aparece como algo que produz o efeito inverso das paixões, afastando os homens da maldade. Contudo, trata-se também de uma paixão. O processo que ocorre é a transformação, no plano do pensamento/da ideologia, do interesse em única paixão, único sentimento humano digno e não perigoso.

Esse ideal parece ter penetrado fortemente nas ciências humanas e sociais, incluindo aí a economia. A idéia dos interesses como subjetividade, convertida já em essência humana exclusiva, inspira a vertente anglo-saxã dominante da pesquisa

---

<sup>291</sup> Ibidem, p. 5.

social e, aqui no Brasil, conquistou também um espaço considerável, em especial nas escolas que almejam uma ciência social de corte mais “canônico”, seguindo, portanto, os cânones do *mainstream* anglo-saxão.

Essa vertente trabalha com o citado ideal de que o indivíduo é movido quase que exclusivamente pelo seu interesse pessoal e a partir dessa essência (perfeita) retira suas implicações em contextos variados, a partir da utilização de um aparato matemático-estatístico tão complexo quanto desnecessário.

A idéia de uma essência humana perfeita e única, completamente autônoma se consolida com o Iluminismo e culmina atualmente nas vertentes da escolha racional e do institucionalismo.

Em Hobbes, como já sublinhamos, sua teoria (individualista) da natureza humana aparece como uma engrenagem da qual este deduz sua teoria do príncipe perfeito, que tem como contrapartida a submissão absoluta dos súditos. Certamente que os avanços da matemática e da mecânica celeste proporcionaram a esperança de que as leis do movimento dos corpos celestes pudessem ser descobertas para a natureza humana, tal como, atualmente, o avanço do instrumental matemático-estatístico atinja o ideal de que leis possam ser descobertas para o movimento dos “corpos sociais” e “institucionais”. Assim, Hobbes, que segundo Hirschman baseia sua teoria sobre a natureza humana em Galileu<sup>292</sup>, na mesma perspectiva de Louis Althusser e Marilena Chauí<sup>293</sup>, dedica os primeiros dez capítulos do “Leviatã” àquilo que considera a “natureza do homem”, antes de passar à análise das conseqüências desta hipotética natureza para a comunidade de homens.

Ao proclamar o *bellum omnium contra omnes* como resultado da essência humana (individualista), Hobbes constrói sua noção de príncipe perfeito para conter as piores e mais perigosas manifestações das “paixões humanas”. Essa idéia de controlar as paixões através da força e do terror era o pensamento de Santo Agostinho, que teria forte repercussão através de Calvino no século XVI.

Hirschman defende que os sistemas políticos de Santo Agostinho e Calvino estão, sob certos aspectos, intimamente ligados àqueles princípios defendidos por Hobbes no Leviatã: “Qualquer ordem social e política estabelecida é justificada pela

<sup>292</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>293</sup> CHAUI, Marilena. “Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 305.

sua mera existência. Suas possíveis injustiças são apenas retribuições pelos pecados do homem degenerado”<sup>294</sup>.

Segundo Koselleck, referindo-se às conexões entre a tradição católica e o pensamento de Hobbes,

“Os interiormente piedosos, os verdadeiros cristãos não precisam de nenhuma lei, ‘não carecem de nenhuma espada ou direito mundano’. A lei, seja a do Estado, ou a do Velho Testamento, serve apenas à ordem exterior. Impede os não-cristãos, os maus, de ‘praticar externamente sua maldade em obras e exercê-la de acordo com sua petulância’. Além disso, como a maioria das pessoas sempre será de não-cristãos, é impossível governar o mundo de acordo com o Evangelho. Quem tentasse isso, ‘arrebentaria as correntes que prendem as feras mais selvagens e cruéis, de modo que elas poderiam morder e dilacerar todo o mundo, e depois ainda as perdoaria, considerando-as doces e delicados animaizinhos’. Por isto, deve-se distinguir com cuidado os dois governos, o verdadeiramente espiritual, que não se sujeita a nenhum governante temporal, e o mundano, que ‘instaura externamente a paz e impede as obras más’.”<sup>295</sup>

A alternativa hobbesiana, o Estado absoluto, consolida-se através do recurso primordial da repressão e da coerção. A divisão entre fiel e infiel transforma-se na divisão entre amigo e inimigo do Estado absoluto, que não admite tergiversações: só admite a submissão total. Voltamos à expressão *perinde ac cadaver*, sintoma do absolutismo afetivo.

Para Hobbes, os homens são dominados por uma essência/natureza destrutiva – o desejo incessante de poder, cujo limite é a morte. Ou seja, o Leviatã, justamente para contornar os resultados terríveis deste “apetite natural” – *bellum omnium contra omnes* – tem de investir-se de um controle sobre a vida e a morte. O Estado absorve a natureza humana destrutiva, transformando a “guerra de todos contra todos” na guerra de um contra todos. Dessa forma constitui-se como uma entidade que possui o poder absoluto.

Gisálio Cerqueira frisa, portanto, que o desejo homicida que se transforma no homicídio consumado é a expressão da onipotência visando o controle absoluto<sup>296</sup>. Assim, qualifica tanto o absolutismo hobbesiano quanto o absolutismo afetivo subjacente, como verdadeiras “máquinas mortíferas”, devido a esse controle sobre a vida e a morte, bem expresso no ideal de submissão simbolizado na expressão *perinde ac cadáver* – obediente como um cadáver.

<sup>294</sup> HIRSCHMAN, *op.cit.*, p. 37.

<sup>295</sup> KOSELLECK. Crítica e Crise: Uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês. *Op. cit.*, p. 169.

<sup>296</sup> CERQUEIRA FILHO. *Édipo e Excesso – Reflexões sobre Lei e Política. Op. cit.*, p. 90.

O Estado absolutista está relacionado à forma estatal prevalecente no período denominado moderno (séculos XVI a XVIII), enquanto a expressão absolutismo afetivo se refere não só ao conjunto de idéias, mas especialmente aos sentimentos às e emoções, sobretudo inconscientes, presentes tanto no Estado absolutista quanto no estado de direito liberal-burguês (contra o ‘direito divino’, a partir da Revolução Francesa) e, segundo Pierre Legendre, fortemente tributários do pensamento tomista<sup>297</sup>.

O Iluminismo obscurece essas permanências autoritárias e com sua luz ofuscou o olhar dos homens para o seu “segredo”. Locke, como “o pai espiritual do Iluminismo burguês”, auxilia nesse ofuscamento, ao expandir o foro interior privado para o domínio público, ao proclamar a moralidade (burguesa) como lei e dotar esta de institucionalidade através do poder legislativo no Segundo Tratado do Governo Civil.

“Historicamente, o processo mediante o qual a burguesia se tornou a classe politicamente dominante, no decorrer do século XVIII, foi mascarado pela instauração de um arcabouço jurídico explícito, codificado e formalmente igualitário, possibilitado pela organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização de mecanismos disciplinares constituíram a obscura vertente oposta desses processos. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micro-poder essencialmente não-igualitários e assimétricos a que chamamos disciplinas. E embora, de um modo formal, o regime representativo torne possível que (...) a vontade de todos constitua a instância fundamental da soberania, as disciplinas proporcionam, na base, uma garantia da submissão das forças e dos corpos. (...) O contrato pode ter sido considerado como o fundamento ideal do direito e do poder político, mas o panoptismo constituiu a técnica, universalmente difundida, da coerção (...). As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.”<sup>298</sup>

### 3.3 O Mercado “é Leviatã com pele de cordeiro”<sup>299</sup>?

Na presente Dissertação de Mestrado, realizamos o rastreamento da idéia de mercado perfeito em Adam Smith, tomando a expressão *invisible hand* como sintoma da idealização de mercado perfeito, que domesticaria os homens sozinho, sem necessidade da política.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>298</sup> SANTNER, Eric. *A Alemanha de Schreber – Uma História Secreta da Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 105.

<sup>299</sup> A expressão é usada por Gisálio Cerqueira Filho e Gizlene Neder em CERQUEIRA FILHO e NEDER, . *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Op. cit., p. 61.

O liberalismo clássico de Smith, ao contrário dos fisiocratas, jamais assumiu o príncipe perfeito como condição do bom funcionamento do mercado auto-regulado e, portanto, nas palavras de José Luís Fiori, “acabou transformando o ‘poder político’ numa espécie de ‘complexo reprimido’ ou ‘trauma originário’ de todo o pensamento econômico”<sup>300</sup>. O *mainstream* neoclássico, seja na economia, seja na ciência política, elevou a proposta ideológica do liberalismo clássico – a obsessão pelo individualismo e a eliminação ou neutralização do poder político na determinação do valor do dinheiro e no funcionamento do mercado – a axiomas fundamentais dos seus modelos (perfeitos).

Em Adam Smith, o sistema da concorrência perfeita, o mercado, executa sozinho a domesticação e o controle, teoricamente sem precisar, para tal, do Estado. Portanto, a essência humana que Hobbes teme e do temor faz emergir a idealização totalitária de um príncipe perfeito, nos termos de uma fantasia de poder absoluto, é o que dá fundamento e substância ao mercado perfeito smithiano.

Nesse caso, diante da crença religiosa no mercado auto-regulável, que no momento parece ruir diante da crise financeira global e o clamor pela dimensão recalçada da política,

“as exigências por um príncipe perfeito, nos termos de uma fantasia de poder absoluto (mortífero), far-se-iam num retorno trágico a sociedade hobbesiana. Aqui, a lógica de Jeremy Bentham viria a ajudar a moldar as nossas sociedades ‘fiduciárias’ de risco calculado, sem abrir mão de uma aspiração ao controle total e despótico, conforme sugerido na metáfora do panóptico, que também viria a agregar pragmatismo e utilitarismo ao despotismo”<sup>301</sup>.

Nossa tese é que tanto as intolerâncias de mercado – visíveis diante do “abalo global” – quanto as de Estado, relacionam-se com o ideal de perfeição, tanto de natureza religiosa quanto secular.

Talvez seja mais fácil perceber que o ideal de perfeição, de fundamento religioso e cristão, esteja já inscrito no pensamento de Santo Agostinho e receba, posteriormente, um complexo tratamento tanto no Direito Canônico quanto no pensamento filosófico de São Tomás de Aquino. No entanto, detectar tais permanências naquele pensamento que consideramos moderno e secular exige uma análise mais aprofundada que busque indícios do absolutismo afetivo, contido no ideal de perfeição cristão.

<sup>300</sup> FIORI. “Introdução: De Volta a Riqueza de Algumas Nações”. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>301</sup> CERQUEIRA FILHO. *Autoritarismo Afetivo: A Prússia como Sentimento*. *Op. cit.*, p. 111.

“Se há uma lição comum a Hegel e Lacan, ela é o exato oposto da sabedoria comum de que se deveria descartar aparências não-essenciais e ir às essenciais: as aparências importam; as aparências são essenciais. Não podemos simplesmente contrapor a forma como a coisa é ‘em si’ e a forma como aparenta ser de nossa perspectiva limitada, parcial: essa aparência tem mais peso que a coisa em si, porque indica o modo como a coisa se inscreve na rede de suas relações com outras. No marxismo, o ‘fetichismo das mercadorias’ dá as coordenadas da maneira como as mercadorias aparecem como objetos, e essa aparência determina seu status social objetivo; na psicanálise, a “fantasia” fornece a moldura dentro da qual os objetos aparecem ao sujeito que as deseja, e essa moldura constitui as coordenadas do que o sujeito vivencia como ‘realidade’.”<sup>302</sup>

Há, segundo Gisálio Cerqueira<sup>303</sup>, uma viva motivação de ordem psicanalítica – porque relativa ao imaginário – de compreendermos o quanto de gozo contêm as fantasias inconscientes reificadas como sintoma (dentre elas a idealização da perfeição) no estabelecimento de um discurso político ou econômico voltado para o poder/controlar absolutos. Aqui, o desejo de tudo poder se articula com o de tudo querer; a política se articula com o mercado.

No entanto, nem sempre é claramente percebido que as ideologias religiosas de perfeição transformam-se, pelo processo de secularização, em “ideologias seculares da perfeição” e continuam tanto sendo influenciadas pelas ideologias religiosas de perfeição, quanto influenciando as práticas econômicas, políticas, científicas e simbólicas da atualidade.

Para quebrarmos com o ideal de perfeição contido na idéia de mercado perfeito, cumpre reintroduzirmos a idéia de contradição no seu velho sentido dialético. Esta reintrodução deve ser feita dentro de uma perspectiva histórica, pois que esta somente pode nos auxiliar a quebrar as idealizações de perfeição contidas nas “ideologias seculares de perfeição”.

Tomaremos como ponto de partida dessa análise a contribuição crítica de Fernand Braudel, que, munido do instrumental analítico da Escola dos *Annales* e de uma análise microscópica do caminhar histórico das trocas no continente europeu (aquilo que ele chama de “os jogos da troca”<sup>304</sup>), propõe repensarmos o ideal de um mercado perfeito.

<sup>302</sup> ZIZEK, Slavoj. *Ás Portas da Revolução: Seleção dos Escritos de Lenin de Fevereiro a Outubro de 1917/V.I. Lenin*, Slavoj Zizek. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 191.

<sup>303</sup> CERQUEIRA FILHO. *Autoritarismo Afetivo: A Prússia como Sentimento*. Op. cit., p. 110.

<sup>304</sup> BRAUDEL, Fernand. *A Dinâmica do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

A idéia de Adam Smith é a de que o mercado seria o resultado de uma essência humana – *self-interest*. Essa essência humana levaria os homens a desenvolver um complexo e crescente processo de divisão do trabalho, onde cada componente individual realizaria trocas num ambiente de total igualdade e completamente auto-regulado por uma mão invisível.

Assim define Braudel a hipótese crucial de Adam Smith:

“... se acabou por crer, com razão ou sem ela, que as trocas têm, em si mesmas, um papel decisivo, equilibrador, que elas igualam pela concorrência os desnivelamentos, ajustam a oferta e a demanda, que o mercado é um deus escondido e benevolente, ‘a mão invisível’ de Adam Smith, o mercado auto-regulador (...), a pedra angular da economia, se nos ativermos ao *laissez faire, laissez passer*.”<sup>305</sup>

Face a esse ideal, Braudel argumenta: “Há uma parte de verdade, uma parte de má fé, mas também de ilusão”<sup>306</sup>. Talvez sem saber, Braudel se refere à ideologia que produz um duplo efeito de ilusão e alusão, reconhecimento e desconhecimento. Isso porque a “realidade em si” só ascende ao pensamento através de uma dada ordem construída no próprio pensamento e, por isso, gera um duplo efeito de reconhecimento/desconhecimento da “realidade em si”. Dessa forma, a ideologia aponta para uma ordem simbólica que, guardando permanente relação com a realidade não-discursiva, aparece necessariamente como abstração e inversão; a abstração significando o conhecimento de uma realidade, tal como se apresenta à nossa experiência imediata, como algo pronto e concluído sobre a qual não indagamos como foi concretamente produzida; e a inversão sendo basicamente tomar o determinado pelo determinante, ou as conseqüências pela premissa fundamental<sup>307</sup>.

Contra esse efeito de ilusão, calcado, conforme argumentamos no ideal de perfeição, Braudel argumenta:

“Pode-se esquecer quantas vezes o mercado foi manipulado ou falseado, o preço arbitrariamente fixado pelos monopólios de fato ou de direito? E sobretudo, admitindo as virtudes concorrenciais do mercado (...), importa assinalar, pelo menos, que o mercado, entre a produção e consumo, é apenas uma ligação imperfeita, que mais não seja na medida em que ela continua sendo parcial.”<sup>308</sup>

<sup>305</sup> Ibidem, p. 40/41.

<sup>306</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>307</sup> CERQUEIRA FILHO. *Análise Social da Ideologia*. São Paulo: E.P.U, 1988.

<sup>308</sup> BRAUDEL. *A Dinâmica do Capitalismo*. *Op. cit.*, p. 41.

Braudel faz questão de frisar a palavra “parcial”, pois não acredita de forma alguma no “reinado exclusivo”<sup>309</sup> do mercado, ou seja, no mercado dito absoluto. Contudo, apesar de seu alerta contra a idéia do mercado perfeito, contra a idéia do reinado exclusivo do mercado, o historiador francês diagnostica que muitos economistas ainda raciocinam a partir desse ideal. Dentre estes, cita dois, um da tradição francesa e outro da anglo-saxã. Segundo Braudel, para Turgot (seguindo a tradição fisiocrática na qual se insere), a circulação perfeita, baseada nos modelos da circulação sanguínea, é realmente o conjunto da vida econômica. Da mesma maneira, David Ricardo mais tarde só enxergará “o rio estreito mas vivo da economia de mercado”<sup>310</sup>. Para Braudel, e nós concordamos, o mito das virtudes automáticas da mão invisível ainda não se apagou, tanto na opinião pública, quanto na produção acadêmica e nas discussões políticas de hoje.

Essa dificuldade de “apagar o mito” remonta justamente ao nosso objeto de estudo: as permanências culturais de longa duração das ideologias de perfeição. Atualmente, esse erro aparece tanto nos liberais quanto nos keynesianos. Os primeiros raciocinam, todavia, dentro da idéia de mercado perfeito, ou seja, acreditam na possibilidade e na eficácia da eliminação do poder político e do Estado do mundo dos mercados; enquanto os segundos, por outro lado, se movimentam ainda dentro dos modelos de príncipe perfeito, ou seja, crêem na possibilidade e na eficácia da intervenção corretiva do Estado como algo à parte do mercado na esfera econômica.

Fiori detecta essa contradição, embora não a remonte às ideologias seculares de perfeição, calcadas nas permanências tomistas. Para ele, portanto:

“... tanto ortodoxos, quanto keynesianos, trabalham com a mesma idéia de um Estado homogêneo e externo ao mundo econômico, que num caso é capaz de se retirar e ficar na porta do mercado, cuidadoso e atento como um guarda florestal, ou então, no outro caso, é capaz de formular políticas econômicas sábias e eficazes a cada nova crise, como um Papai Noel à espera do próximo Natal, para distribuir seus presentes. Por isto, ortodoxos e keynesianos compartilham a mesma posição e a mesma dificuldade liberal de compreender e incluir nos seus modelos e recomendações as contradições e as lutas políticas próprias do mundo econômico. Não conseguem entender, por exemplo, que na origem financeira da atual crise econômica mundial não houve um erro ou “déficit de atenção” do poder público dos EUA, onde a desregulamentação dos mercados financeiros e as “bolhas” ou “ciclos de ativos” cumpriram - nos anos 80/90 - um papel decisivo na financeirização capitalista e no enriquecimento privado, mas também no fortalecimento do poder fiscal e creditício do Estado e da moeda americanos. Como consequência, agora, os passivos que estão realimentando a própria crise não

---

<sup>309</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>310</sup> Ibidem, ibidem.



são uma "massa podre homogênea", pelo contrário, eles têm nome e sobrenome, individual, corporativo, partidário e nacional, e envolvem interesses contraditórios que estão travando uma luta ferrenha em todos os planos e instâncias nacionais e internacionais.”<sup>311</sup>

Também dentro dessa perspectiva crítica, Fernand Braudel, cujas análises muito inspiraram Fiori, acrescenta à dimensão da “economia de mercado” uma outra que ele nomeia de “contramercado”<sup>312</sup>. A primeira refere-se mais às trocas cotidianas do mercado, os tráficos locais ou a pouca distância.

Tratam-se de trocas sem surpresa, “transparentes”, nas quais cada um conhece de antemão os limites e as particularidades e cujos lucros medidos, é sempre possível avaliar. O mercado de um burgo se oferece, segundo Braudel, como um bom exemplo:

“Reúne, sobretudo, produtores – camponeses, camponesas, artesãos – e clientes, uns do próprio burgo, os outros das aldeias vizinhas. No máximo, haverá uma vez por outra dois ou três comerciantes, isto é, entre o cliente e o produtor o terceiro homem: o intermediário. E esse comerciante pode, ocasionalmente, perturbar o mercado, dominá-lo, influir sobre os preços por manobras de estocagem; mesmo um pequeno revendedor pode, contra os regulamentos, antecipar-se aos camponeses na entrada de um burgo, comprar a preços mais reduzidos as mercadorias deles e em seguida oferecê-las ele próprio aos compradores”<sup>313</sup>

Braudel frisa que se trata, porém, de uma fraude elementar, presente na periferia de todos os burgos e mais ainda de todas as cidades, capaz de fazer subir os preços, quando se amplia em grandes proporções. Assim, mesmo no burgo ideal que Braudel imaginar a título de exemplo, o contramercado não está ausente.

De acordo com Braudel, é nesse contramercado que está fundamentado o capitalismo, onde as regras do “mercado tradicional” do pequeno burgo ideal freqüentemente são consideradas paralisadoras em excesso, tendo em vista os lucros extraordinários que os agentes desejam obter. Braudel afirma, portanto, que esse tipo de troca, a do contramercado, substitui as condições normais do mercado coletivo por transações individuais, baseadas em trocas desiguais em que a concorrência – lei essencial da chamada economia de mercado – dificilmente tem lugar e o comerciante dispõe de duas vantagens:

<sup>311</sup> FIORI, José Luís. *Os Economistas e a Crise*. Artigo publicado no site Agência Carta Maior (<http://www.agenciartamaior.com.br/>) em fevereiro de 2009.

<sup>312</sup> BRAUDEL. *A Dinâmica do Capitalismo*. *Op. cit.*, p. 46.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 45/46.

“... ele rompeu as relações diretas entre o produtor e aquele a quem a mercadoria se destina finalmente (só ele conhece as condições do mercado nas duas pontas da cadeia e, portanto, a margem de lucro que obterá), e dispõe de dinheiro para compras à vista, o que constitui seu principal argumento.”<sup>314</sup>

Nesse contramercado que se ergue sobre a economia de mercado é que se situa a realidade capitalista, onde os grandes lucros se dão. Desses grandes lucros derivam, por sua vez, as extraordinárias acumulações de capitais. Nesse tipo de comércio, os lucros se repartem em poucas mãos. Não entra nele quem quer, ao contrário do comércio local, onde os benefícios se dispersam numa multidão de partes interessadas. Braudel oferece mais uma vez um exemplo ilustrativo:

“... no século XVI, o comércio interno de Portugal, visto em sua massa e em todo o seu valor monetário estimado, é de longe superior ao comércio de pimenta, das especiarias e das drogas. Mas esse comércio interno está freqüentemente sob o signo da troca direta, do valor de uso. O comércio das especiarias está na linha da economia monetária. E só os grandes comerciantes o praticam e concentram em suas mãos lucros anormais. As mesmas considerações são válidas para a Inglaterra...”<sup>315</sup>

Aqui, Braudel confirma, através de exemplos históricos, a importância da realidade monetária, assinalada também por Válder Duarte<sup>316</sup>, para as grandes acumulações da economia burguesa. Tanto que o esforço de Smith, tal como aponta Duarte, está focado num determinado momento da Riqueza das Nações em despolitizar o dinheiro – componente fundamental para despolitizar completamente os mercados, criando, dessa forma, um ideal de mercado perfeito.

Entretanto, é nesse momento que Braudel coloca a seguinte questão: “Será necessário dizer que esses capitalistas, tanto no Islã, quanto na cristandade, são os amigos do príncipe, aliados ou exploradores do Estado?”<sup>317</sup>

Esses grandes comerciantes muito cedo ultrapassaram os limites nacionais, estendendo-se e relacionando-se com os comerciantes de praças estrangeiras. Utilizam-se de mil formas para trapacear no jogo em favor deles mesmos, através, por exemplo, da manipulação do crédito, pelo jogo das boas contras as más moedas, indo das boas moedas de ouro e prata para as grandes transações, para o Capital, as más, de cobre, para os pequenos salários e os pagamentos cotidianos, portanto, para o trabalho.

<sup>314</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 48/49.

<sup>316</sup> DUARTE, *Op. cit.*

<sup>317</sup> BRAUDEL. *A Dinâmica do Capitalismo. Op. cit.*, p. 49.

Estes comerciantes, verdadeiros capitalistas, não seriam os nossos mega-especuladores de hoje, que se pautam unicamente pelo mandamento “Acumulai!”. Eles possuem superioridade de informação bem como empresas, imóveis, rendas. Daí outra questão de Braudel: “Quem duvidaria de que eles dispõem dos monopólios ou, simplesmente, têm o poderio necessário para, nove vezes em dez, apagar a concorrência?”<sup>318</sup>

É justamente, portanto, pela massa de seus capitais que estes capitalistas estão em condições de preservar seus privilégios e de ser reservar os grandes negócios internacionais da época, sejam eles especulativos ou produtivos. Assim, o grande comerciante capitalista muda com tanta frequência de atividade, pois os lucros extraordinários que lhe interessam mudam incessantemente de setor. O capitalismo, assere Braudel, é historicamente conjetural. Ainda hoje, portanto, uma de suas grandes forças é a facilidade de adaptação e de reconversão.

O capitalismo é, portanto, *par excellence*, um privilégio da minoria. Possui necessidade de uma hierarquia e se jogou em face das hierarquias sociais. Portanto, é forçosamente uma realidade da ordem social, uma realidade relacionada à ordem política. Braudel postula uma visão de que a sociedade se decompõe em vários conjuntos: o econômico, o político, o cultural, o social hierárquico. Porém não defende uma visão mecanicista e estanque da realidade social. Defende uma visão dialética, na qual o “econômico” só se compreenderá em ligação com os outros “conjuntos”, ao mesmo tempo dispersando-se neles, mas abrindo também suas portas para os vizinhos. Há, entre essas esferas analíticas, ação e interação, pois vivemos sempre e simultaneamente todas essas dimensões. Na visão de Braudel, essa forma particular e parcial do econômico que é o capitalismo só se explicará plenamente à luz das interações com essas outras dimensões, à luz da “intrusão” desses vizinhos. Aí acabará por assumir seu verdadeiro rosto:

“Assim, o Estado moderno, que não fez o capitalismo mas o herdou, ora o favorece, ora o desfavorece; ora o deixa estender-se ora lhe quebra as molas. O capitalismo só triunfa quando ele se identifica com o Estado, quando ele é o Estado.”<sup>319</sup>

Os exemplos são muitos. Braudel fala das cidades-estado italianas, como Veneza, Gênova e Florença, onde a elite do dinheiro era quem detinha o poder político. Menciona também a Holanda do século XVII, onde a aristocracia dos Regentes governa

---

<sup>318</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>319</sup> Ibidem, p. 55.

no interesse e inclusive de acordo com as diretrizes traçadas pelos financistas e homens de negócios. Na Inglaterra, por seu turno, a Revolução de 1688 marca analogamente um advento dos negócios à holandesa. A França, contudo, está atrasada em mais de um século nesse processo. É apenas com a Revolução de julho de 1830 que a burguesia comercial se instala definitivamente no governo.

Dentro dessa perspectiva e tendo a Inglaterra como referências, Braudel afirma:

“Uma economia nacional é um espaço político transformado pelo Estado, em virtude das necessidades e inovações da vida material, num espaço econômico coerente, unificado, cujas atividades podem encaminhar-se em conjunto numa mesma direção. Somente a Inglaterra terá realizado precocemente essa façanha. (...) a revolução que criou o seu mercado nacional.”<sup>320</sup>

Braudel parece confirmar a nossa hipótese de que o mercado perfeito necessita de um príncipe perfeito. O mercado, historicamente, não é resultado de uma essência humana voltada para as trocas, mas resultado de um processo político conflitivo, permeado por lutas de classe.

Passamos das reflexões de um historiador francês do século XX para a pena do escritor brasileiro Machado de Assis, profundo crítico da sociedade burguesa brasileira de fins do século XIX:

“Há meio século, os escravos fugiam com freqüência. Eram muitos, e nem todos gostavam da escravidão. Sucedia ocasionalmente apanharem pancada, e nem todos gostavam de apanhar pancada. Grande parte era apenas repreendida; havia alguém de casa que servia de padrinho, e o mesmo dono não era mau; além disso, o sentimento da propriedade moderava a ação, porque dinheiro também dói. (...) Quem perdia um escravo por fuga dava algum dinheiro a quem lho levasse. Protestava-se com todo o rigor da lei contra quem o acoutasse. (...) Ora, pegar escravos fugidos era um ofício do tempo. Não seria nobre, mas por ser instrumento da força com que se mantém a lei e a propriedade trazia esta outra nobreza implícita das ações reivindicatórias.”<sup>321</sup>

Machado de Assis capta com exatidão o princípio fundamental do liberalismo: o sentimento da propriedade, que Adam Smith deriva do *self-interest*, modera a ação, mas exige outra ação recalcada. A de um “tirano perfeito”, que executa

<sup>320</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>321</sup> ASSIS, Machado. “Pai Contra Mãe”. In: MORICONI, Italo (org.). *Os Cem Melhores Contos Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 19.

um ofício “menos nobre”, “por ser instrumento da força com que se mantém a lei (dos mercados?)”.

O dinheiro efetivamente dói, pois não constitui um meio de troca neutro, mas um instrumento de dominação. Dessa forma, o autoritarismo afetivo ora assume a forma do mercado perfeito, onde o poder está recalcado sobre a forma do “dinheiro neutro”, ora toma a face mais dura e visível do tirano perfeito, onde o poder emerge encarnado nos instrumentos da força que mantém a lei, tal como menciona Machado de Assis. Em suma, “(...) o mercado é Leviatã com pele de cordeiro. Sua função não é encorajar e perpetuar a liberdade; muito menos em sua versão política, mas reprimi-la reproduzindo representações absolutistas.”<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> CERQUEIRA FILHO e NEDER. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. *Op. cit.*, p. 61.

## ANEXO:



Emblema No 27, "Affectus Comprime", in Peter Isselburg, Nurembergue, 1617.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. *Instituição e Poder: A Análise Concreta das Relações de Poder nas Instituições*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- ALTHUSSER, Louis. *Política e História, de Maquiavel a Marx: Curso Ministrado na École Normale Supérieure de 1955 a 1972*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, Hanna. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARRIGHI, Giovanni. *O Longo Século XX*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.
- ASSIS, Machado. “Pai Contra Mãe”. In: MORICONI, Italo (org.). *Os Cem Melhores Contos Brasileiros do Século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. “Direito Natural e Propriedade em Jean Bodin”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.29(1), 2006, p. 31-43.
- BERMAN, Marshall, *Aventuras no Marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. *A Dinâmica do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- \_\_\_\_\_. “A Longa Duração”. In: *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII v. 3. O Tempo do Mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e Capital Monopolista – A Degradação do Trabalho no Século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio. “A Bienal de Xangai-2008 Vale un Potosí – Cidade, Poder e Circularidade Cultural”. In: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro: vol. 1, no. 1, jan.-jul./2009, p. 94-109.
- \_\_\_\_\_. *Análise Social da Ideologia*. São Paulo: E.P.U, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Autoritarismo Afetivo: A Prússia como Sentimento*. São Paulo: Escuta, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Direito Patriótico e Príncipe (Im)Perfeito*. Texto para o Simpósio Temático “Instituições, Poder e Justiça”, XXIV Simpósio Nacional de História (ANPUH), UNISINOS, São Leopoldo, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Édipo e Excesso – Reflexões sobre Lei e Política*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Euclides da Cunha e a psicopatologia: um indício para abdução”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Vol. 11, no. 3, Setembro 2008. São Paulo: Escuta, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe Perfeito*. Conferência realizada na Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, 22 de novembro de 2002.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio, FIGUEIREDO, Eurico de Lima e KONDER, Leandro. *Por que Marx?*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio e NEDER, Gizlene. *Emoção e Política – (A)Ventura e Imaginação Sociológica para o Século XXI*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. “Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas – De Maquiavel a nossos Dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1986.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DUARTE, Valter. *Economia: Obstáculo Epistemológico*. Tese de Doutorado. Instituto de Economia Industrial, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis: Gênese e Plenitude da Ideologia Econômica*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FIORI, José Luís. *60 Lições dos Anos 90*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Atentados Ajudam Decantar Doutrina Bush*. Artigo publicado no site Agência Carta Maior (<http://www.agenciacartamaior.com.br/>) em janeiro de 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Poder Global e a Nova Geopolítica das Nações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Os Economistas e a Crise*. Artigo publicado no site Agência Carta Maior (<http://www.agenciacartamaior.com.br/>) em fevereiro de 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os Moedeiros Falsos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- FIORI, José Luís (org.). *Estados e Moedas no Desenvolvimento das Nações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.



- \_\_\_\_\_. *O Poder Americano*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Microfísica do Poder*; organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GINZBURG, Carlo. *Medo, Reverência e Terror – Reler Hobbes Hoje*. Conferência realizada em 18/09/2006, sob os auspícios do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Brasil, por iniciativa da professora Gizlene Neder. Tradução de Luiz Fernando Franco.
- \_\_\_\_\_. “Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário”. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KISSINGER, Henry. *Diplomacy*. Nova Iorque: Simon & Schuster Paperbacks, 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: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- LEGENDRE, Pierre. *O Amor do Censor – Ensaio sobre a Ordem Dogmática*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: Colégio Freudiano, 1983.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LOPES, Marcos Antônio. *Moral e Virtude nos Espelhos de Príncipes da Idade Clássica (1640-1700)*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação a História da Filosofia – dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Textos Básicos de Ética – de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Textos Básicos de Filosofia – Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx: Considerações sobre a História do Pensamento Econômico*. São Paulo: Paz & Terra, 2000.
- NEDER, Gizlene. “Autoridade e responsabilidade parental do Estado no Brasil: História e Ideologia”. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, órgão oficial da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. V.1 n.1. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Criminalização da Miséria e Imagens do Terror: Uma Abordagem Transdisciplinar”. In: *Confluências – Revista Interdisciplinar de Sociologia Direito*. Niterói: Editora PPGSD – UFF: No. 3, Set. 2005, págs. 06-15.
- \_\_\_\_\_. “Globalização, Violência e Direitos”. In: *Revista de Estudos Criminais 11 – Doutrina*. Rio de Janeiro, 2003, p. 09-22.
- \_\_\_\_\_. *Iluminismo Penal Luso-Braileiro: Obediência e Submissão*; Prefácio de Gisálio Cerqueira Filho. Rio de Janeiro: Freitas Bastos/ ICC, 2000.
- NEDER, Gizlene e CERQUEIRA FILHO, Gisálio. *Constitucionalismo e Neo-Tomismo no Brasil: efeitos políticos na cultura jurídica e na concepção de cidadania*. Versão estendida de trabalho apresentado no VI Encontro Internacional do Fórum Universitário MERCOSUL (FOMERCO) de 12 a 14 de Setembro de 2007 em Aracajú e ainda não publicado.
- \_\_\_\_\_. *Criminologia e Poder Político – Sobre Direitos, História e Ideologia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Idéias Jurídicas e Autoridade na Família*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
- NETTO, Antonio Delfim. “A Moral e os Mercados”. In: *Carta Capital*, 24 de setembro de 2008. Ano XV, No. 514. São Paulo: Confiança, p. 31.
- \_\_\_\_\_. “A Sociedade Perfeita”. In: *Carta Capital* 10 de Setembro de 2008. Ano XV, No. 512.o XV, No. 514. São Paulo: Confiança, p. 15.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*; tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANTNER, Eric. *A Alemanha de Schreber – Uma História Secreta da Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas*; com Introdução de Edwin Cannan; Apresentação de Winston Fritsh. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma Análise dos Princípios pelos quais os Homens Naturalmente Julgam a Conduta e o Caráter, Primeiro de seus Próximos, Depois de si Mesmos, Acrescida de uma Dissertação Sobre a Origem das Línguas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHWARZ, Roberto. “As Idéias fora do Lugar”. In: *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 2000, p. 9-31.

TILLY, Charles. *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: EDUSP, 1996.

ZIZEK, Slavoj. *As Portas da Revolução: Seleção dos Escritos de Lenin de Fevereiro a Outubro de 1917/ V.I. Lenin, Slavoj Zizek*. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Bem-Vindo ao Deserto do Real!*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. “Introdução – O Espectro da Ideologia”. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 7-38.