



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA

Roger Gustavo Manenti Laureano

**A ascensão das sociedades comerciais em Smith e Rousseau**

Florianópolis

2021

Roger Gustavo Manenti Laureano

**A ascensão das sociedades comerciais em Smith e Rousseau**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em Sociologia e Ciência Política  
Orientador: Prof. Ricardo Silva, Dr.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Laureano, Roger Gustavo Manenti

A ascensão das sociedades comerciais em Smith e Rousseau /  
Roger Gustavo Manenti Laureano ; orientador, Ricardo Silva,  
2021.

165 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Sociologia e Ciência Política. 2. Sociedades Comerciais. 3. Adam Smith. 4. Jean-Jacques Rousseau. 5. Republicanismo. I. Silva, Ricardo. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política. III. Título.

Roger Gustavo Manenti Laureano

**A ascensão das sociedades comerciais em Smith e Rousseau**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Denis Coitinho Silveira, Dr.  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)

Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Tiago Bahia Losso, Dr  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Sociologia e Ciência Política.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Ricardo Silva, Dr.  
Orientador

Florianópolis, 2021.

## AGRADECIMENTOS

Esta tese não encerra apenas um doutorado, mas uma longa jornada acadêmica que se iniciou em agosto de 2010, momento em que ingressei no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Daquele dia até hoje foram duas iniciações científicas, um bacharelado, um mestrado e, por fim, um doutorado. Dessa forma, não venho aqui agradecer apenas os que estiveram comigo nos últimos quatro anos, mas todos que marcaram a minha trajetória nesse período de mais de uma década.

Começo pelo Prof. Dr. Ricardo Silva, meu orientador tanto hoje quanto na iniciação científica, cujas orientações foram imprescindíveis para a realização deste trabalho. Um mestre que esteve presente no começo e no final dessa trajetória. Também não posso deixar de mencionar o Prof. Dr. Tiago Bahia Losso que me orientou e na graduação e no mestrado. Ainda que Adam Smith e Rousseau sejam jovens demais para o Tiago, suas influências latinas continuam ressoando pelas linhas abaixo. Ainda no Núcleo de Estudos do Pensamento Político (NEPP), estendo meus agradecimentos ao Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa, pelas ótimas discussões que sempre tivemos durante as reuniões.

Ninguém teria sanidade suficiente para tanto, especialmente durante uma pandemia, sem o apoio de familiares e amigos. A minha família nunca titubeou em me apoiar na carreira acadêmica, especialmente minha amada mãe, que receberá para sempre todo agradecimento que posso dar. Além disso, construí, durante esses anos, muitas amizades que serão levadas por toda a vida e cujos nomes não posso deixar de citar: Artur Fabro, Anderson Lucht, Igor Campos, Daniel Gutiérrez, Márlio Aguiar e Lucas Voigt. Nossas discussões constituem, inclusive, parte desta tese.

Além disso, devo muitos agradecimentos à Gabriela Back, que teve a difícil tarefa de, literalmente ao meu lado, acompanhar pacientemente a produção de tudo que está escrito abaixo, presenciando e me apoiando nos momentos de angústia, cansaço e felicidade.

*L'or de la terre et les trésors de l'onde  
Leurs habitants et les peuples de l'air  
Tout ser tau luxe, aux plaisirs de ce monde,  
O le bom temps que ce siècle de fer!*  
(VOLTAIRE, 2003)



## RESUMO

Esta tese tem como objetivo analisar as filosofias de Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith à luz da ascensão, que eles estavam presenciando no século XVIII, das sociedades comerciais. Dialogando com interpretações contemporâneas dos dois autores, e sempre buscando destacar suas semelhanças e diferenças, esta análise se inicia no pensamento antropológico, pois é a partir da compreensão adequada do que eles compreendem por ser humano que conseguimos identificar onde residem, por exemplo, as críticas realizadas por Rousseau às sociedades comerciais, descrevendo-as como uma degradação corruptiva da natureza humana. Ressaltando que Smith compartilhava de muitos dos receios do genebrino, demonstro que, apesar de ser igualmente crítico de muitos elementos das sociedades comerciais, ele acreditava que poderíamos solucionar muitos de seus problemas sem renunciar aos mais óbvios benefícios que o aumento das riquezas gerava. Smith, portanto, apresenta soluções para moldar as sociedades comerciais de acordo com um modelo que possa ser justo e livre, enquanto Rousseau, por outro lado, tinha como objetivo primordial construir alternativas ao mundo mercantil que estava ascendendo, pois considerava-o incompatível com instituições políticas livres e legítimas. Apesar do resultado tão díspar, os dois autores, em suas filosofias, construíram seus valores políticos sob objetivos idênticos, por vezes até mesmo definindo-os da mesma maneira. Isso acontece porque tanto Smith quanto Rousseau foram influenciados por tradições semelhantes de pensamento, em especial, no caso político, o republicanismo, mas encararam os valores herdados pela tradição de maneira distinta; em Rousseau, ao tratar de questões de comércio, há uma grande fidelidade aos valores republicanos, que são reproduzidos de maneira clássica e ortodoxa em suas obras; no caso Smith, contudo, há uma interpretação inventiva e heterodoxa. Apesar de continuar mobilizando muitos conceitos à maneira republicana, o escocês realizou uma inversão na interpretação dos efeitos modernos do comércio. Ele concorda com muitos teóricos clássicos ao afirmar que no passado o comércio destruiu a liberdade de gloriosas repúblicas, como Atenas e Roma, resultando apenas em tirania e servidão. Contudo, no presente (deles), por razões contextuais e históricas, a liberdade não poderia mais ser interpretada, como faz Rousseau, como um objeto de destruição do comércio, mas justamente seu produto, pois foi através dessa prática que os poderes arbitrários que conformavam a tirania feudal ruíram na Modernidade. Dessa maneira, Rousseau e Smith interpretavam o conceito de liberdade de maneira semelhante, mas, ao avaliar de maneira distinta os efeitos do comércio, chegaram a conclusões antagônicas acerca da posição dessa prática em uma associação política justa. A discussão aqui virtualmente realizada entre os dois filósofos apresenta ideias que pavimentaram os debates ideológicos das sociedades capitalistas a partir do século XIX, com a filosofia de Rousseau reverberando no pensamento igualitário mais crítico às estruturas econômicas que se materializaram e as inovações de Smith abrindo caminho para a fundação e consolidação do liberalismo.

**Palavras-chave:** Sociedades Comerciais. Jean-Jacques Rousseau. Adam Smith.



## ABSTRACT

This work aims to analyze the philosophies of Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith in the light of the rise - which they were witnessing in the eighteenth century - of commercial societies. Dialoguing with contemporary interpretations of the two authors, and always seeking to highlight their similarities and differences, this analysis begins with anthropological thinking, as it is from the proper understanding of what they perceive as a human being that we can identify where, for example, resides the criticism carried out by Rousseau to commercial societies, describing them as a corrupting degradation of human nature. Pointing out that Smith shared many of Rousseau's fears, I demonstrate that, despite being equally critical of many elements of commercial societies, he believed that we could solve many of its problems without renouncing the most obvious benefits that increased wealth. Smith, therefore, presents solutions for shaping commercial societies according to a model that can be fair and free, while Rousseau, on the other hand, had the primary objective of building alternatives to the rising mercantile world, as he considered it incompatible with free and legitimate policies. Despite the disparate result, the two authors, in their philosophies, built their political values under identical objectives, sometimes even defining them in the same way. This is because both Smith and Rousseau were influenced by similar traditions of thought, especially, in the political case, republicanism, but they viewed the values inherited by tradition differently; in Rousseau, when dealing with trade issues, there is a great fidelity to republican values, which are reproduced in a classic and orthodox way in his works; in the Smith case, however, there is an inventive and unorthodox interpretation. Despite continuing to mobilize many concepts in the republican way, the Scotsman made a reversal in the interpretation of the modern effects of trade. He agrees with many classical theorists in stating that in the past trade destroyed the freedom of glorious republics, such as Athens and Rome, resulting only in tyranny and servitude. However, in the present (of them), for contextual and historical reasons, freedom could no longer be interpreted, as does Rousseau, as a target of the destruction of trade, but precisely its product, because it was through commerce that the arbitrary powers that conformed the feudal tyranny collapsed in Modernity. In this way, Rousseau and Smith similarly interpreted the concept of freedom, but, when evaluating the effects of trade differently, they came to antagonistic conclusions about the position of this practice in a just political association. The discussion here virtually held between the two theorists presents ideas that paved the ideological debates of capitalist societies from the 19th century onwards, with Rousseau's philosophy reverberating in the egalitarian thinking most critical to the economic structures that materialized and Smith's innovations paving the way for the foundation and consolidation of liberalism.

**Keywords:** Commercial Societies. Jean-Jacques Rousseau. Adam Smith.

## LISTA DE ABREVIATURAS E REFERÊNCIAS

### Jean-Jacques Rousseau

PD	<i>Discours sur les sciences et les arts</i>
SD	<i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes</i>
EP	<i>Discours sur l'économie politique</i>
Voltaire	<i>Lettre à monsieur de Voltaire</i>
Sophie	Cartas a Morais (Carta a Sophie)
<i>d'Alembert</i>	<i>Lettre à d'Alembert sur les spectacles</i>
Julie	<i>Julie, ou la nouvelle Héloïse</i>
<i>Émile</i>	<i>Émile ou De l'éducation</i>
CS	<i>Du contrat social</i>
Malesherbes	Cartas a Malesherbes
Beaumont	<i>Lettre à Christophe de Beaumont</i>
<i>Montagne</i>	<i>Lettres écrites de la montagne</i>
<i>Confessions</i>	<i>Les Confessions</i>
<i>Corse</i>	<i>Project de constitution pour la Corse</i>
<i>Pologne</i>	<i>Considérations sur le gouvernement de Pologne</i>
<i>Langues</i>	<i>Essai sur l'origine des langues</i>
<i>Solitaire</i>	<i>Rêveries du promeneur solitaire</i>
ES	<i>Émile et Sophie, ou les Solitaires</i>

As referências a alguns trabalhos de Rousseau serão feitas de acordo com a divisão interna da obra citada, seguindo a construção original em livros e capítulos. Outras, sem divisão, serão referenciadas apenas com o número de página. Por exemplo:

CS, 1.VIII = *Du contrat social*, livro 1, capítulo 8.

## Adam Smith

Corr.	<i>Correspondence of Adam Smith</i>
<i>Letter</i>	<i>A Letter to the Authors of the Edinburgh Review</i>
ED	<i>Early Draft de The Wealth of Nations</i>
<i>Logics</i>	<i>History of the Ancient Logics and Metaphysics</i>
<i>Physics</i>	<i>History of the Anciente Physics</i>
<i>Astronomy</i>	<i>History of Astronomy</i>
<i>Languages</i>	<i>Considerations concerning the first formation of languages</i>
ES	<i>Of the External Senses</i>
IA	<i>Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called the Imitative Arts</i>
MDP	<i>Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry</i>
LJ(A)	<i>Lectures on Jurisprudence: Report of 1762-63</i>
LJ(B)	<i>Lectures on Jurisprudence: Report dated 1766</i>
LRBL	<i>Lectures on Rhetoric and Belles Lettres</i>
TMS	<i>The Theory of Moral Sentiments</i>
WN	<i>The Wealth of Nations</i>

As referências aos trabalhos de Adam Smith seguem as divisões originais dos trabalhos publicados, junto do número do parágrafo adicionado nas edições *Glasgow* da *Liberty Fund*.

Por exemplo:

TMS I.ii.2.2 = *The Theory of Moral Sentiments*, parte I, seção ii, capítulo 2, parágrafo 2.

WN I.x.b.1 = *The Wealth of Nations*, livro I, capítulo X, seção b, parágrafo 1.

*Astronomy*, I.4 = *History of Astronomy*, seção I, parágrafo 4.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: JEAN-JACQUES ROUSSEAU E ADAM SMITH.....	13
1 O AMOR-PRÓPRIO E O IMPÉRIO DAS OPINIÕES.....	26
2 AS ORIGENS SOCIAIS DA MORALIDADE .....	43
3 O COMÉRCIO, O LUXO E A SOCIEDADE CORROMPIDA .....	55
4 OS POBRES, OS OPULENTOS E A MÃO INVISÍVEL (DE JÚPITER).....	72
5 LIBERDADE, LEI E AS CORRENTES INVISÍVEIS .....	92
6 OS TROGLODITAS.....	108
7 O ROUSSEAU LEGISLADOR, A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO AMOR-PRÓPRIO E A REPÚBLICA DE GENEBRA.....	125
CONCLUSÃO: TRADIÇÃO E MODERNIDADE.....	138
REFERÊNCIAS .....	149

## INTRODUÇÃO: JEAN-JACQUES ROUSSEAU E ADAM SMITH

Em *The Wealth of Nations*, Adam Smith escreve que o “comércio e as manufaturas gradualmente introduziram ordem e bom governo” no mundo, resultando na “liberdade e segurança dos indivíduos”<sup>1</sup> (WN, III.iv). A posição de Smith, que não lhe era exclusiva, representava uma clara ruptura com séculos de filosofia acerca dos efeitos do comércio e do luxo na condução política dos Estados. Pouco tempo antes, seria praticamente impossível ver essa conclusão sair da pena de um pensador político. Por toda a história das ideias, a liberdade e o bom governo eram benesses associadas às virtudes do governante ou do povo. No entanto, o século XVIII protagonizou a ascensão das sociedades comerciais, gerando grande efervescência política, social e econômica. A Revolução Industrial - que ainda não recebia esse nome e era, entre seus contemporâneos, silenciosa demais para ser percebida como revolução - gradualmente transformava a figura do mundo, moldando-o através da ininterrupta mercantilização e urbanização das relações humanas. Diferentes explicações poderiam ser mobilizadas para compreender as instituições que nasceram sobre as ruínas do passado agrário e feudal. O mundo agora era mais rico, urbano, cosmopolita, luxuoso ou corrupto. O adjetivo correto dependeria da posição moral que cada um poderia desenvolver para lidar com essas transformações. Havia, no entanto, um consenso: era sem precedentes.

Devido ao surgimento desse mundo desconhecido, os pensadores, interpretando e agindo em sua época, viam-se desamparados pelo arcabouço teórico que as tradições políticas lhes legaram. A economia, enquanto ciência, assumia um novo patamar, saindo das sombras da política e da ética (SEN, 1999). Os interesses, outrora tratados como vícios de almas avaras, pouco a pouco domavam as paixões, a ambição por glória e a busca pela virtude, coisas que cada vez mais soavam como delírios de um passado distante (HIRSCHMAN, 2002). As reações a essas mudanças foram variadas: entusiasmo, resignação, desconfiança, negação e até mesmo tudo isso junto. Inseridos nessa configuração, é comum apresentar Adam Smith e Jean-Jacques Rousseau como polos antípodas da interpretação do mundo que estava florescendo. Sendo contemporâneos, as mudanças de seu tempo não passaram despercebidas por nenhuma das duas cabeças. Rousseau normalmente foi visto como filósofo que enxergou as injustiças do

---

<sup>1</sup> Em todas as citações que as obras referenciadas se encontram em outro idioma, a tradução é minha. Contudo, para alcançar um melhor resultado na transmissão do texto, sempre que disponível e de boa qualidade fiz uso, em citações, de traduções realizadas profissionalmente para edições brasileiras.

novo mundo, cada dia mais decaído e corrupto. Smith, por outro lado, foi interpretado como um propagandista do sistema econômico que se estabeleceu e, com o passar dos anos, tornou-se um símbolo – e quase um sinônimo - do capitalismo. Esse “senso comum” acadêmico que aloca ambos os pensadores como polos antagônicos não se construiu exclusivamente pelas suas conclusões, mas também pela maneira como suas teses foram desenvolvidas. Rousseau é um filósofo político no sentido clássico do termo, que constrói seu pensamento a partir de reflexões acerca da natureza de um bom governo, concebendo como fim último da política a felicidade do povo, enquanto Smith, segundo essa visão, seria principalmente um pensador apolítico, um cientista social que enxergaria no máximo algumas consequências políticas não-intencionais em ações de natureza econômica e social. Por essa razão, Pierre Rosanvallon chegou a afirmar que “Smith é o anti-Rousseau *par excellence*” (2006, p. 152).

Esse antagonismo entre Smith e Rousseau será deixado de lado. Não faço essa afirmação por algum revisionismo que descubra no escocês uma mentalidade anticapitalista ou encontra no francês um campeão das sociedades comerciais, mas pela excessiva simplicidade das afirmações. Nem toda simplicidade é simplista, mas esse é o caso aqui. Em seus estudos, Smith e Rousseau partiram das mesmas indagações, tentaram resolver os mesmos problemas e, se chegaram a conclusões distintas, isso apenas torna ainda mais intrigante a compreensão de como alcançaram esses resultados. O que eu espero demonstrar nesta tese é que ambos os autores tinham uma preocupação recorrente durante toda a sua obra: a natureza das sociedades comerciais que estavam ascendendo naquele momento. Além disso, ambos enxergavam o mesmo problema: a incapacidade de conciliar o caráter luxuoso desse novo mundo, fortemente pautado pelos interesses, pelas trocas e pela riqueza, com a capacidade dos membros dessa sociedade de agir de maneira virtuosa.

A tensão entre comércio e virtude não era uma novidade no âmbito da filosofia moral. Na verdade, desde a Antiguidade foi dominante a compreensão do comércio como uma prática corrupta e atrelada a comportamentos viciosos. A novidade que diferenciava Rousseau e Smith de seus antecessores foi viver em um mundo em que essa prática se tornou o centro das relações humanas, em que o comércio se tornou uma potência para a qual os impérios se curvavam, e o fato de que muito pouco da vida de um indivíduo escapasse da lógica do dinheiro. Por essa razão, Adam Smith, buscando retratar o seu tempo, cria uma definição de “sociedade

comercial”, descrevendo-a como aquela em que “todo homem vive da troca ou em alguma medida torna-se comerciante” (WN, I.iv). Nesses termos, o comércio não significa exclusivamente a troca de bens materiais, mas também a troca do excedente do trabalho pelo excedente do trabalho de outra pessoa. Eis o mundo moderno. Os problemas e as vantagens desse modelo fazem parte dos objetos em discussão nesta tese.

Qualquer leitor contemporâneo consegue perceber que essa discussão não se encerrou no século XVIII. Se por um lado a Modernidade se caracterizou por uma aceleração constante do tempo (ROSA, 2019), em que uma mudança se sobrepõe à outra com celeridade e o novo logo se torna obsoleto – e depois vintage -, por outro lado a definição de sociedade comercial apresentada na obra de Smith continua aplicável ao sistema econômico que posteriormente ficou conhecido como capitalismo. Por óbvio, revoluções tecnológicas e industriais ocorreram e muitas das dinâmicas fundamentais desse sistema passaram por mudanças que não podem ser desprezadas, mas sua definição mais básica, de que “todo homem vive da troca ou em alguma medida torna-se comerciante”, continua válida. Assim, toda discussão sobre a justiça e a injustiça ou as vantagens e as desvantagens do capitalismo contemporâneo é, em alguma medida, uma continuidade daquele debate virtual que demonstrarei ter em Rousseau e Smith alguns de seus primeiros passos. As críticas ao vazio moral do mundo moderno são recorrentes em diferentes partes do espectro político, manifestando-se em exames conservadores acerca da morte da virtude (MACINTYRE, 1984) e em sua decadência moral e filosófica (STRAUSS, 1953), assim como em críticas mais diretas da esquerda às dinâmicas socioeconômicas de uma sociedade de consumo (BAUDRILLARD, 1993; JAMESON, 1991). É evidente que nada disso ressoa sem réplica, de maneira que outros teóricos contemporâneos buscaram reforçar o caráter moral das virtudes burguesas (MCCLOSKEY, 2006) e as qualidades do sistema que maximizam as liberdades individuais e sua eficiente alocação de recursos escassos (HAYEK, 2001; NOZICK, 2011).

Muitos desses apontamentos ecoam argumentos de Rousseau e Smith, de maneira que o debate que iniciaremos aqui não foi encerrado nem mesmo nos dias de hoje. Diante da tamanha conexão do tema desta tese com disputas contemporâneas, é importante ressaltar que o foco do meu trabalho se concentrará na história das ideias políticas e econômicas do século XVIII, não em extrapolações do passado ao presente – e qualquer exceção a essa regra será explícita. Não se trata, portanto, de encontrar um vencedor ou um perdedor no debate a ser

apresentado, mas de compreender adequadamente como se deu o desenvolvimento das filosofias política e moral num período de grandes turbulências e mudanças; como cada um mobilizou a sua tradição para interpretar os fatos do mundo de maneira distinta; como cada um adaptou seu repertório na medida em que a realidade se impunha sobre suas ideias; e, é claro, como, a partir de pontos de partida semelhantes, Smith e Rousseau alcançaram conclusões distintas. Para isso, o primeiro passo é compreender a relação entre os dois protagonistas dessa história.

Já é um fato bem estabelecido que a biblioteca de Adam Smith possuía uma ampla coleção das obras de Rousseau no original (MIZUTA, 2000). No entanto, até que ponto a relação entre os dois se estendeu é motivo de dúvida. John Rae, famoso biógrafo do escocês, chegou a afirmar que “sem dúvidas, Smith ocasionalmente conheceu Rousseau com Hume na última quinzena de 1765” (RAE, 1895, p. 196). Smith estava no continente desde 1764 e especificamente na França durante essas semanas. Nesse período, temos evidências de que ele esteve em contato pessoal com Voltaire, Diderot, d’Alembert e os fisiocratas, mas Rae acrescenta Rousseau nessa lista apenas por uma sincronicidade: Hume e Rousseau partiram juntos para a Inglaterra em 4 de janeiro de 1766, começando uma amizade que tão logo se encerraria. Na visão do biógrafo, Smith certamente teria visitado seu mais confidencial amigo durante a estadia de ambos em Paris e lá teria conhecido o excêntrico filósofo francês. Tudo que Rae tem para demonstrar, entretanto, é circunstancial, e algumas evidências apontam até mesmo para a direção oposta. Em uma carta sem data, mas certamente de 1766, Hume escreve a Smith se desculpendo “por não tê-lo visto antes de sair de Paris”, e se justifica por estar atarefado com Rousseau, que descreve como um sujeito “fantasioso”, mas “agradável” (*Corr.*, 90). Essas palavras dão a entender que eles não se encontraram durante a última quinzena de 1765. É claro que o contexto da menção pode ser outro: eles se viram em Paris e combinaram outro encontro antes da despedida, que acabou por nunca acontecer. Mas aí retornamos às especulações sem evidências. Com tudo que temos documentado, o mais seguro é partir do pressuposto de que Smith e Rousseau nunca se conhecerem.

Independente disso, Smith fez menções à obra – e até à pessoa - de Rousseau tanto publicamente quando em situações privadas. A mais antiga delas aparece em *Letter to the Edinburgh Review*, de 1756, quando se propõe a resenhar e traduzir alguns trechos do Segundo



Discurso de Rousseau, descrevendo-o como um autor “muito eminente” e realizando recorrentes elogios ao seu estilo literário (*Letter*, p. 248). Em 1761, Smith tenta resolver o dilema de como os nomes gerais foram criados na linguagem, um problema proposto pelo “engenhoso e eloquente Sr. Rousseau de Genebra” (*Languages*, 2). Até esse momento, as citações ao Rousseau parecem elogiosas. O fato de Smith se ater demais às questões retóricas e estilísticas não deve ser interpretado como uma diminuição de todo o resto. O iluminista escocês tinha um apreço agudo pela dimensão estética da filosofia – característica um pouco negligenciada academicamente -, de maneira que por vezes parece dar até mais valor à beleza de um sistema filosófico ou científico do que à sua qualidade epistêmica (*Logics; Physics*).

As menções posteriores, no entanto, são mais negativas. Em uma carta escrita a David Hume em 6 de julho de 1766, Smith escreve que está “convencido de que Rousseau é um patife tão grande como você, e como todo homem aqui [em Paris] acredita que ele seja”, e poucas linhas abaixo o adjectiva como um “pedante hipócrita” (*Corr.*, 93). Essas palavras ríspidas têm como contexto a querela entre Hume e Rousseau que levou o genebrino a se retirar da Inglaterra. Os pormenores dessa grande fofoca filosófica do século XVIII não são necessários no momento<sup>2</sup>, o mais importante é esclarecer que Smith estava tomando o lado de seu amigo Hume numa disputa contra Rousseau, e aconselhando-o, com o aval de d’Alembert e Turgot, a não lavar roupa suja em público, o que explica a repentina mudança de tom. Hume ignorou as dicas do amigo e publicou em outubro um panfleto intitulado “*A concise and genuine account of the dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau*”. O mundo iluminista em todas as suas matrizes aguardou com muita expectativa as palavras do genebrino solitário sobre o caso - e assim ficaram eternamente. Smith, preocupado com o amigo ou movido por uma bisbilhotice bastante humana, indagou ainda outras quatro vezes sobre aquilo que Hume lhe descreveu como “as façanhas heteróclitas de Rousseau”, mas, no âmbito público, o caso estava encerrado (*Corr.*, 103, 109, 111, 112).

Superando o contexto de rompimento, a última referência a Rousseau cunhada pelas próprias mãos de Smith veio em seu longo ensaio *The Imitative Arts*, de data imprecisa, mas certamente tardia. Referindo-se ao *Dictionnaire de musique*, de Rousseau, Smith o descreve como um autor de grande eloquência, mas “mais capaz de sentir fortemente do que de analisar

---

<sup>2</sup> Como sei que muitos podem ficar curiosos pela maledicência alheia, Edmonds e Eidinow (2008) apresentam um bom resumo do tema.

precisamente” (IA, p. 198). Com isso, cabe a pergunta: qual de todas essas versões é a verdadeira? Apesar da constância no elogio às capacidades retóricas de Rousseau, a breve história das opiniões aqui narrada parece se caracterizar por uma contida admiração deteriorada pelo tempo. Rousseau é mais adequadamente alocado na geração de Hume, o que significa que ele já era célebre quando Smith estava apenas ascendendo, e assim talvez ele encarasse o genebrino como um filósofo respeitado e de rara beleza estilística. Esses talentos teriam sido arruinados quando o escocês compreensivamente tomou partido pelo amigo numa briga de pouco sentido e, chegando ao fim de tudo, a visão de Smith se parecia mais com uma síntese de todas essas versões. No entanto, a referência em *The Imitative Arts* é a última a vir da pena do próprio Smith, mas não o fim dos registros acerca de suas opiniões. Em sua viagem para Edimburgo, Barthélemy Faujas de Saint-Fond afirma que Smith “falou comigo sobre Rousseau com um tipo de respeito religioso” e que o escocês ainda teria complementado que “com tempo, seu *Contrat Social* vai vingá-lo por toda perseguição que sofreu” (SAINT-FOND, 1799, p. 246).

Tudo isso poderia ser, é claro, palavras de bar para alegrar um colega francês, mas existe outra evidência que aponta para essa direção de uma aproximação mais real. Adam Smith e Adam Ferguson romperam relações por um período impreciso em razão de uma disputa centrada na autoria de suas ideias acerca dos efeitos da divisão do trabalho (o mérito do tema exigirá a nossa atenção mais adiante). O ponto relevante aqui é que Ferguson teve acesso ao *Early Draft* de *The Wealth of Nations* e publicou sobre o tema antes de Smith em *Essay on The History of Civil Society*<sup>3</sup> (2019a), o que levou a uma denúncia de plágio. Como a divisão do trabalho é uma ideia que pode ser rastreada até a Antiguidade, é provável a disputa fosse sobre algo mais específico e original: os efeitos deletérios dessa divisão, presente em ambos os autores. As acusações sempre foram negadas e, de fato, aquelas ideias nunca soaram fora do lugar na obra de um republicano indócil como Ferguson. O mistério do verdadeiro autor poderia

---

<sup>3</sup> Talvez por esse motivo, inclusive, Karl Marx (2015, p. 613) atribua a ideia a Adam Ferguson, descrevendo-o equivocadamente como “mestre” de Adam Smith. Como temos acesso aos rascunhos de WN e às *Lectures on Jurisprudence*, sabemos que essas ideias são, na verdade, mais antigas no pensamento de Smith do que sua obra publicada deu a entender, mas Marx não tinha como conhecer esses outros textos. A primeira das lições de jurisprudência de Smith só foi descoberta e publicada em 1896, enquanto o *Early Draft* de WN só veio a público em 1937.

se tornar uma disputa insolúvel para a história se não fosse um relato de Alexander Carlyle<sup>4</sup>. Tratando da disputa dos Adams, ele afirma que em uma conversa Ferguson teria negado as acusações, “mas admitiu que derivou muitas noções de um autor francês, e que Smith esteve lá antes dele” (CARLYLE, 1861, p. 231). Em suma, eles tiveram ideias semelhantes porque beberam da mesma fonte. Aqui abrimos algumas possibilidades: 1) é improvável que a fonte mútua seja um autor fisiocrata, considerando que Smith teve contato com Quesnay apenas naquele ano e não há nenhuma evidência de que Ferguson tenha tido contato com qualquer obra pertencente a essa escola; 2) também não há nenhuma evidência de que ambos tenham copiado o assunto do artigo sobre *epingles* da enciclopédia francesa, como sugere Hamowy (1968) e Rothbard (2006). Ferguson deixou claro que se trata de um *autor* francês, não uma fonte. O autor desse verbete nunca foi referenciado por nenhum dos dois escoceses; 3) com todas essas evidências, o nome mais óbvio e sabidamente reverenciado por ambos seria o de Montesquieu, mas com um problema: o barão nunca tratou do tema da divisão do trabalho em sua obra. Essas informações combinadas levaram Oncken (1909) a concluir que a defesa de Ferguson era insustentável; 4) contudo, há uma quarta possibilidade: esse escritor era Jean-Jacques Rousseau que, apesar de genebrino, era amplamente divulgado como um autor francês. Além disso, era conhecido e citado tanto por Smith quanto por Ferguson, e não apenas tratou do assunto como realizou uma crítica moral aos efeitos da divisão do trabalho antes dos dois escoceses. Não é uma surpresa nem uma novidade tratá-lo como influência em um autor republicano como Ferguson<sup>5</sup> e, como será apresentado mais adiante, há muitas aproximações na maneira com que Smith e o genebrino olharam para o tema – especialmente na dimensão crítica. Nada disso retira a originalidade dos escoceses no assunto. Rousseau, se eu estiver certo, foi apenas a fagulha inspiradora de um longo debate.

Com isso, apresentei todas as relações conhecidas entre Smith e Rousseau, apontando que eles não foram apenas filósofos que coexistiram sobre a Terra num mesmo espaço iluminista de tempo. Houve uma influência real, que seguiu principalmente a via de Genebra/França para a Escócia. Isso não significa que Smith tenha aceitado acriticamente um

---

<sup>4</sup> Que era, assim como Smith, Ferguson, Hume e outros nomes regionais do iluminismo, membro do *The Poker Club* de Edimburgo. A pauta principal do clube era a formação de uma milícia escocesa.

<sup>5</sup> As semelhanças entre Rousseau e Ferguson acerca dos efeitos corruptivos das sociedades comerciais são ressaltadas por Bijlsma (2019). Ferguson, no entanto, possuía uma filosofia da história bastante distinta e responde criticamente a diversos apontamentos de Rousseau, como ressalta McDaniel (2013).

fluxo de ideias de Rousseau. Quentin Skinner (2005) é responsável por um conceito de influência que acredito que seja útil para a construção da relação aqui estabelecida, mas que será mobilizada com modificações. Ele estipula três critérios para definir se um autor (B) chegou à conclusão X através da influência de outro autor (A): “(i) que B reconhecidamente estudou as obras de A; (ii) que B não poderia ter encontrado as doutrinas em causa de qualquer outro autor que não A; (iii) que B não poderia ter chegado sozinho a essas doutrinas” (SKINNER, 2005, p. 107-8). A definição é mais do que necessária, mas a formulação excessivamente rígida de Skinner exige do intérprete algo muito próximo da onisciência. O primeiro ponto é pacífico, o problema se encontra na segunda e na terceira demanda. Com relação à segunda exigência, se as crenças professadas por B estão presentes não unicamente no autor A, mas também em um hipotético autor C, que, igualmente, B reconhecidamente estudou, então o caminho mais lógico a se seguir é que B foi influenciado tanto pelo autor A quanto pelo autor C, não que a influência de C anule a de A e vice-versa. O conceito de influência não é determinístico e não segue uma única via. Um autor pode, concomitantemente, em um único tópico ou uma única crença, sofrer influências múltiplas, advindas das mais variadas fontes que ele rearranja em sua própria “rede de crenças” - para utilizar a terminologia de Bevir (2003). Reflexões semelhantes devem ser feitas com relação à terceira demanda. O intérprete deve conjecturar se autor B chegou à conclusão X sozinho e somente depois leu o autor A. Contudo, na maior parte dos casos, a comprovação dessa conclusão é impraticável. É muito mais seguro, e ainda assim metodologicamente confiável, assegurar que se B estudou a obra de A e expressou crenças semelhantes às de A, então B provavelmente foi influenciado por A. Influenciar, conforme estou definindo, não significa reproduzir integralmente uma rede de crenças, nem afirmar que uma crença expressada por B existe exclusivamente pela leitura de A. B podia ter qualquer posicionamento sobre X antes de ler o autor A, mas a leitura o levou às seguintes conclusões: à confirmação da crença, por vezes descobrindo novos elementos e pontos de vista (caso ele já acreditasse em X); à modificação da crença (caso acreditasse parcialmente em X, ou se a leitura de A o fez repensar alguns elementos específicos da crença); à aceitação da crença (caso não acreditasse em X). A posição que a crença vai ocupar na rede de B, assim como a força da influência exercida por A, deve ser analisada a partir do específico de cada caso e do grau de similitude dos argumentos apresentados em favor de X.

Com esses critérios supracitados, espero ter demonstrado ao fim deste trabalho que Smith foi influenciado por Rousseau em diversas posições acerca dos problemas das sociedades comerciais. Contudo, quando um autor é influenciado por outro, esse fluxo de ideias incorporado em sua rede de crenças é na maior parte das vezes seletiva e apenas muito raramente acrítica. Sendo assim, Smith incorpora ideias de Rousseau, mas também *responde* a elas e tenta superá-las, como o fez igualmente com a influência de seu mestre e professor, Francis Hutcheson, e de seu fiel amigo, David Hume. Essa influência não segue as duas vias, no entanto. Rousseau nunca citou Smith em suas obras e é consensual entre os intérpretes que nem mesmo referências implícitas tenham ocorrido. Inegavelmente, não possuímos documentos sugerindo que Rousseau tenha sido um leitor de Smith ou que conhecesse a obra do escocês.

O conceito de influência também auxilia em outra análise diacrônica necessária para este trabalho. Ambos os autores conheciam com profundidade as tradições políticas e filosóficas do passado e se reportavam a elas. Um exemplo seja a influência do jusnaturalismo tanto em Smith (HAAKONSEN, 1981) quanto em Rousseau (WOKLER, 2012a). Igualmente, ainda que o republicanismo de Rousseau seja assumido e amplamente reconhecido em toda a bibliografia especializada, os intérpretes mais recentes de Smith também vêm reforçando algumas dimensões republicanas em seu pensamento (WINCH, 1978; FORCE, 2003; KALYVAS, KATZNELSON, 2008; CASASSAS, 2013; HONT, 215), que por vezes se manifestam através de um whiggismo cético (FORBES, 1975), de um humanismo cívico eclético (MONTES, 2004) ou de algum grau de comunitarismo (COITINHO, 2019). Como o pertencimento de Smith a essa tradição é contestável, logo surgiram réplicas a essas ideias (POCOCK, 1985; HARPHAM, 2000; HANLEY, 2009). Smith aqui não será tratado como um republicano tradicional *per se*, mas como um teórico que foi influenciado por ideias republicanas e, através delas, deu início à criação de algo novo. Para isso, as tradições políticas devem ser interpretadas a partir de um conceito heurístico de tradição que se modifica com o passar do tempo. Todas as ideias possuem o potencial de se tornarem anacrônicas, perdendo a sua capacidade normativa ou limitando suas pretensões explicativas, tendo a obsolescência como resultado. Diante disso, o herdeiro de uma tradição busca atualizá-la, como aponta Mark Bevir:

As pessoas usualmente desejam melhorar sua herança fazendo-a mais coerente, mais precisa, mais relevante para as questões contemporâneas, e respondem seletivamente a ela; aceitam algumas partes da tradição, modificam outras e rejeitam outras. Tradições mudam quando são transmitidas de pessoas para pessoas (BEVIR, 2000, p. 38-39).

Assim, uma das teses que busco provar é de que Smith possui uma forte influência republicana, oriunda de múltiplas fontes como Montesquieu e o republicanismo estoico-cristão de Francis Hutcheson, seu professor e mestre, mas confrontou esses valores com o mundo comercial em ascensão e modificou as bases desse pensamento. Através da transmutação de sua herança em algo novo, Smith transformou paulatinamente seus princípios republicanos em ideias que conformariam o nascimento do liberalismo. Rousseau, por outro lado, reagiu de maneira mais conservadora à ascensão das sociedades comerciais e se manteve fiel aos princípios morais herdados do republicanismo clássico, o que explica, em parte, o tensionamento de sua filosofia com o mundo moderno. Dessa maneira, não foquei no republicanismo por considerá-lo uma tradição mais proeminente do que as outras, mas porque ele nos auxilia a compreender melhor as aproximações e os distanciamentos entre os dois autores.

Estabeleci, portanto, alguns princípios nesta introdução: primeiro, que tanto Smith quanto Rousseau presenciaram a ascensão das sociedades comerciais e se debruçaram sobre esse fenômeno como uma de suas prioridades; depois, que Smith escreveu consciente da produção de Rousseau e foi influenciado por ela. Dessa influência, apresentei a hipótese de que ambos os autores herdaram valores da tradição republicana, mas que a contrastaram de maneira distinta com a realidade que emergia em suas épocas. Sendo assim, temos como objetivo compreender adequadamente como Rousseau e Smith interpretaram a ascensão das sociedades comerciais enquanto espectadores da transformação. Isso significa que a análise se inicia a partir da posição igualitária de ambos como observadores, mas sempre buscando alcançar os pontos de ruptura entre os dois autores e as consequências dessas desavenças analíticas para a filosofia política de cada um.

Para alcançar esses objetivos, o trabalho foi dividido em sete capítulos, cada um concentrado em um argumento específico. Os capítulos 1 e 2 focam na antropologia política de Rousseau e Smith, respectivamente. Embora ambos partam de princípios distintos (não há um estado de natureza na obra do escocês, por exemplo), esse talvez seja o ponto de maior

congruência entre eles. Temas como o *amour-propre* de Rousseau e a vaidade em Smith, que são conceitualmente muito próximos, possuem, para o primeiro, um papel fundamental em sua narrativa decadentista, e, para o segundo, um grave vício da sociabilidade natural, especialmente na Modernidade.

É apenas partindo da antropologia política que podemos analisar o que cada um dos autores compreende por corrupção moral e como ela se relaciona com as sociedades comerciais. Esse é o tema do capítulo 3. Começando por uma breve explanação do lugar do comércio na história das ideias políticas, e sua usual posição de desprestígio em relação à agricultura, busco demonstrar a concordância não apenas de Rousseau, mas até mesmo Adam Smith, às reservas morais que a tradição filosófica reservou à prática mercantil. Essa crítica não reside apenas na abstração, estendendo-se para nocivas consequências econômicas, políticas, institucionais, físicas e até mesmo intelectuais.

Apesar das reservas mencionadas acima, esta tese não busca um revisionismo da obra do escocês, ele continua sendo um mestre do livre-mercado e das sociedades comerciais. Por essa razão, o capítulo 4 busca resolver um dilema que parece inevitável ao fim do capítulo 3: com tantas críticas ao comércio, por qual motivo Smith ainda seria um defensor desse sistema? Para responder essa pergunta, o argumento do capítulo passa por diversos benefícios que nasceram com as sociedades comerciais, como o aumento de produção e o enriquecimento geral da população, especialmente dos mais pobres. Centrando-me no lado econômico, busco demonstrar que Smith não apenas realiza um sopesamento dos benefícios e dos malefícios do novo mundo que ascendia naquele momento, mas acredita na possibilidade de reverter a corrupção moral da Modernidade. Seria possível, dessa forma, usufruir das benesses do capitalismo sem sofrer com seus descaminhos.

Por outro lado, em sua obra política, mais especialmente no Contrato Social, Rousseau se apresenta como republicano bastante ortodoxo, centrado em modelos econômicos agrários que serviriam de estímulo para a vida simples e virtuosa. O capítulo 5 se concentra numa análise político-institucional de Rousseau, avaliando como a sua crítica ao comércio acaba se refletindo em elementos politicamente mais conhecidos de seu pensamento, especialmente nos conceitos de soberania popular, vontade geral, lei e, no centro de tudo, liberdade. Ainda na mesma direção, sua rejeição às sociedades comerciais ocupa um espaço mais amplo de denegação da presença da desigualdade em seu modelo de república. Há uma incompatibilidade teórica entre

o seu modelo político e uma sociedade cujo eixo econômico permite grandes disparidades de renda, e a solução dessa tensão assume o protagonismo de suas deliberações.

Se Rousseau chega às conclusões do capítulo 5 buscando a liberdade e a independência dos indivíduos, é curioso perceber como Smith, procurando exatamente pelo mesmo objetivo, conceituando-o de maneira inesperadamente similar e sendo influenciado por uma tradição idêntica, acaba alcançando um resultado tão distante. O capítulo 6 busca responder uma das indagações centrais dessa tese: se Smith concorda com muitas das críticas dos antigos ao comércio, inclusive ao fato de que essa prática, junto do luxo, teria sido responsável pela decadência de Roma, a maior e mais livre república da Antiguidade, como ele pode afirmar, sem se contradizer, que o comércio é o responsável pela liberdade, pela independência e pela segurança dos cidadãos modernos? Para isso, foca o argumento em pontos históricos da obra de Smith, demonstrando como a ascensão do comércio na Europa moderna, em razão do contexto completamente novo, gerou efeitos inesperados e não intencionais. A liberdade política seria a mais importante e menos notada dessas consequências. Dessa forma, defendendo que o argumento de Smith em defesa do livre-comércio não pode ser delimitado à sua dimensão econômica; suas consequências nas instituições do mundo político são até mais fundamentais do que os benefícios financeiros.

O capítulo 7 busca desenvolver outro lado da obra de Jean-Jacques Rousseau: o seu legado como legislador. É verdade que no pensamento do genebrino a natureza nunca retrocede, o que significa que o homem corrompido moderno, abarrotado de amor-próprio, não pode retornar ao seu estágio inocente. Dessa maneira, o modelo político mais apropriado a cada país é contextualmente delimitado, dependendo de costumes, leis e da intensidade de sua corrupção moral. Em suas construções constitucionais para a Polônia e Córsega, Rousseau demonstra que, diante da situação das duas repúblicas, não se deve buscar anular o amor-próprio, mas instrumentalizá-lo para o bem público, criando recompensas à vaidade e à busca humana por estima social. Por possuir uma raiz distinta, a sua reflexão sobre Genebra leva para outro caminho, reforçando a função constitucional da burguesia da cidade, classe ligada à típica mediocridade econômica tão buscada por Rousseau. O capítulo se concentra nas consequências dessas ponderações para a posição do genebrino acerca das sociedades comerciais.



Por fim, a conclusão apresenta os resultados da tese, centrando-se tanto na síntese dos principais argumentos exibidos, buscando conectá-los de forma apropriada, quanto adicionando novos questionamentos sobre os posicionamentos de Rousseau e Smith acerca das sociedades comerciais. As reflexões finais do trabalho são apresentadas, trazendo algumas considerações acerca da maneira com que cada um deles reagiu ao novo contexto. A tese se encerra com uma análise da relação de ambos os autores com o republicanismo, tradição que se aproximava de seu ocaso histórico, e da corroboração da ideia de que a fundação do liberalismo deve ser interpretada como um produto das adaptações da tradição republicana ao mundo comercial moderno.

## 1 O AMOR-PRÓPRIO E O IMPÉRIO DAS OPINIÕES

Adam Smith, enquanto resenhava o Segundo Discurso de Rousseau, afirma que “é pela ajuda desse estilo, junto com um pouco de química filosófica, que os princípios e as ideias do perdulário Mandeville parecem nele [Rousseau] possuir toda a pureza e sublimidade das morais de Platão”, e complementa afirmando que Rousseau possui “o verdadeiro espírito de um republicano levado um pouco longe demais” (*Letter*, p. 251). Smith conseguiu, em poucas linhas, deixar alguns enigmas para a posteridade e muitos comentadores cuidaram de interpretar essas palavras. Uma das principais dúvidas está em decifrar qual exatamente a principal discordância de Smith. Um bom ponto de partida talvez seja no tal “espírito republicano” que foi “longe demais”, o que indica uma discordância com os excessos, não com o princípio como um todo. Winch (1995) e Rasmussen (2013) acreditam que Smith esteja criticando o conceito de liberdade de Rousseau, que resultava em uma oposição desmesurada ao comércio. Schliesser (2006) aponta uma distinção de graus de republicanismo, em que Rousseau seria a ala radical, de espírito público, voltado para o mundo agrário, enquanto Smith via a si mesmo como um republicano moderno e moderado. Mas acredito que a interpretação mais certa seja a de Pierre Force (2003), que colocou a ascensão das sociedades comerciais no centro da disputa. Para Force, Smith viu Rousseau como alguém com quem compartilhava muitos valores, “mas os expressava de maneira extremista” (2003, p. 159). Rasmussen (2019), posteriormente, também assumiu uma posição semelhante. Então ainda que muitas das críticas de Rousseau ao luxo fossem corretas, elas geravam um tensionamento excessivo com o mundo comercial que estava ascendendo. Mas se Smith pensava que essas preocupações deveriam ser levadas a sério e ainda assim se opunha a Rousseau, é porque ele acreditava estar enxergando na relação das sociedades comerciais com o luxo algo que o genebrino foi incapaz de alcançar. Portanto, para solucionar esse problema devemos compreender a posição de ambos com relação as sociedades comerciais, destacando as aproximações e as rupturas. Apenas dessa maneira poderemos encontrar o “excesso” de Rousseau e o que Smith acreditava ter descoberto *além* dele. A primeira pista para a resolução desse problema pode ser encontrada na parte que ignoramos até aqui da citação de Smith.

Chama atenção o fato de Smith afirmar que Rousseau expressa ideias semelhantes às aquelas apresentadas pelo autor de *A Fábula das Abelhas*, Bernard Mandeville, mas tornando-

as belas através de uma “química filosófica”. À primeira vista, não poderíamos comparar dois pensadores mais opostos. Rousseau, sem citar o nome, mas se reportando às ideias, chega a descrever Mandeville como “o detrator mais extremado das virtudes humanas” (SD, p. 196). Então, como Smith chegou a essa conclusão? Mandeville é célebre por expressar uma antropologia filosófica pessimista, abstraindo da natureza humana qualquer perspectiva altruísta de virtude, pois as “qualidades mais vis e odiosas” de um homem “são as aptidões mais necessárias para ajustá-lo nas maiores e, conforme anda o mundo, nas mais felizes e prósperas sociedades” (MANDEVILLE, 2017, p.7). Os benefícios públicos não são alcançados através da benevolência da espécie, são apenas consequências não intencionais dos vícios naturais dos seres humanos. Como aponta Vaughan, “não apenas esses 'vícios' são benéficos como também o que geralmente se pensa ser uma virtude é, na verdade, uma máscara para o vício”. O exemplo utilizado é o da devoção religiosa, frequentemente mobilizada de maneira hipócrita pelos fiéis. Para Mandeville, “se existisse uma sociedade de verdadeiros cristãos, seria uma sociedade tão pobre que dificilmente poderia defender a si mesma” (VAUGHAN, 2018, p. 63). Os “vícios” das sociedades comerciais modernas, dessa forma, não apenas são economicamente vantajosos como representariam um comportamento honesto diante da hipocrisia da virtude.

No entanto, o egoísmo extremado poderia soar contraditório com uma perspectiva que se pauta por algum grau de sociabilidade (os benefícios são, afinal, *públicos*). Para explicar a moderação da autopreservação, Mandeville atribui à natureza humana uma única característica que não é normalmente associada a um vício: a piedade. A predisposição humana de se colocar no lugar do outro pode conter algumas consequências danosas do egoísmo<sup>6</sup>. Igualmente, na filosofia de Rousseau, a piedade é retratada como a única virtude do homem natural, capaz de se manifestar antes de qualquer capacidade de desenvolver noções de bondade e maldade. Por conseguinte, parece que no conceito de piedade se encontra a primeira conexão que podemos estabelecer entre os dois autores.

A defesa, feita por Rousseau, da “bondade natural” dos seres humanos e sua posterior corrupção moral e civilizacional é bastante conhecida. Como aponta Hont (2015), a narrativa

---

<sup>6</sup> Por outro lado, existe uma teoria egoísta da piedade, presente principalmente em La Rochefoucauld: “A piedade é quase sempre uma sensação de nossos próprios males nos males dos outros. É uma hábil previsão das desgraças em que podemos cair; socorremos os outros para comprometê-los a nos fazer o mesmo em ocasiões semelhantes; e esses serviços que lhes prestamos são, propriamente falando, bens que fazemos a nós mesmos por antecipação” (LA ROCHEFOUCAULD, 2018, p. 46).

de Rousseau possuía um lugar muito claro no debate teológico que aflorava nos círculos calvinistas do século XVIII, especialmente em Genebra. Dessa maneira, a história contada é bíblica, em que a decadência é alcançada através de alguns frutos proibidos que foram consumidos pelos inocentes selvagens do paraíso. O próprio Rousseau usa o termo “bondade” com frequência para descrever esse estado natural. Não se trata, contudo, de um estágio virtuoso da humanidade, pois aqui ela vive ingenuamente, numa situação pré-moral. As noções de bem e mal nem sequer poderiam existir, de maneira que “os selvagens não são maus exatamente porque não sabem o que é ser bom” e, quanto ao vício, são ignorantes (SD, p. 196). Nessa situação, o contato do homem com a natureza é direto e descomplicado - a tudo ele sente, mas em pouco pensa. A relação com as coisas não é intermediada pelos vícios do amor-próprio ou pelas falsas necessidades criadas pelo processo civilizacional. As artes, as ciências, e todo o desenvolvimento social que elas representam, manifestam, na filosofia de Rousseau, a corrupção dessa inocência original. A maturação da humanidade é também a sua ruína moral. Apenas após a queda do bom selvagem podemos falar em mentira e maldade, dois vícios que se intensificaram na medida em que o homem caminhou em direção à civilização moderna. É em consequência disso que Rousseau, tratando da inocência do homem natural, com frequência se refere à sua “bondade”: trata-se de uma concessão. Como escreve Starobinski, “a esse estado em que se supõe que o homem viva aquém da distinção do verdadeiro e do falso, Rousseau concede o privilégio da posse imediata da verdade” (2011, p. 42). Igualmente, ao estágio de inocência em que o indivíduo vive na ignorância do bem e do mal, Rousseau concede a posse da bondade. A verdade e a bondade são efeitos, no fim das contas, dos sentimentos e das sensações instintivas da humanidade em oposição à razão moderna<sup>7</sup>.

Nessa condição original, o principal sentimento que move o ser humano é a busca pela sua preservação, aqui definida como amor de si (*amour de soi*). Esse sentimento é primitivo, inato e bom. Todas as outras paixões derivam dele ou são suas corruptelas. Dessa maneira, a primeira coisa que todo humano sente é um profundo amor por si mesmo, que é necessário para que o indivíduo sinta vontade de se autopreservar satisfazendo suas necessidades. Há um

---

<sup>7</sup> A razão tem um propósito e pode trazer consequências positivas, mas ela claramente é objeto de receio na filosofia moral de Rousseau: “Ainda que possa competir a Sócrates e aos espíritos da mesma têmpera adquirir a virtude pela razão, há muito tempo que o gênero humano não existiria mais se sua preservação dependesse apenas dos raciocínios daqueles que o compõem” (ROUSSEAU, SD, p. 199).

egoísmo e um individualismo assumido no amor de si, que é, além de tudo, interesseiro, pois a consequência de nos amarmos tão intensamente é também amarmos aquilo que nos conserva. Por essa razão, as crianças, que vivem em um estado de fraqueza, amam também aqueles que lhes são próximos e de cuja assistência ela depende, seja sua mãe, sua governanta, ou a loba de Rômulo. O selvagem, movido por esse sentimento, possui apenas necessidades *verdadeiras*, ignorando o luxo do supérfluo, sem nunca desejar mais do que o seu estômago é capaz de abrigar. Essa ambição nascerá apenas com o surgimento do amor-próprio, que acorrentará o homem às opiniões dos outros. “Assim”, afirma Rousseau, “o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco a se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião” (*Émile*, p. 289). A bondade, portanto, é fruto do amor de si.

Pensar a piedade como um sentimento natural começa a fazer mais sentido. Ainda que o amor de si não possua um ímpeto maléfico, ele é claramente autocentrado. A piedade serve justamente para moderar o egoísmo desse sentimento, tornando-nos capazes de nos colocarmos no lugar daquele que sofre. Isso tem duas consequências: primeiro, a criação de um laço de empatia que pode nos impulsionar a amar os nossos semelhantes mesmo que eles não tenham nada a nos oferecer em troca; segundo, a dor do outro também é um alerta para a nossa própria preservação. “A piedade é doce”, afirma Rousseau, “porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos no entanto o prazer de não sofrer com ele” (*Émile*, p. 302). Contudo, esse prazer só pode existir a partir de duas percepções: nós mesmos temos que conhecer ou ter capacidade de imaginar aquela dor; e temos de ter ciência de que os outros seres também a sentem. Para uma criança ser piedosa, por exemplo, é preciso que ela “saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que ela deve ter ideia de que também poderá sofrer”<sup>8</sup> (*Émile*, p. 304). A filosofia de Rousseau é altamente centrada no indivíduo, o que explica porque mesmo o lado altruísta de nossa natureza é ainda egoísta – o amor aos outros rapidamente se transforma em um prazer pessoal. Ainda assim, o amor de si e a piedade são sentimentos que se complementam. Enquanto o primeiro está fechado no próprio indivíduo e naquilo que satisfaz as suas necessidades, o outro torna esse sujeito capaz de olhar para seus semelhantes e sentir a sua dor. Rousseau não esconde uma

---

<sup>8</sup> No tema da piedade, portanto, Mandeville cumpre a função de uma autoridade insuspeita. Rousseau está argumentando que até mesmo o maior detrator das virtudes humanas concorda com ele nesse ponto (SD, p. 196).

dimensão utilitária nessa construção filosófica. A humanidade precisa se preservar enquanto espécie e ambos os conceitos são necessários para alcançar esse objetivo. Além disso, esses sentimentos devem ser *naturais*, porque a espécie humana já sobrevivia à selva muito antes de pastorear gado e plantar batata. No fim das contas, para sobreviver o homem depende de duas doses distintas de amor: um copinho para si e outro para os enfermos.

Em oposição à filosofia hobbesiana – mas que também se estende a outros, como Mandeville –, o estado de natureza de Rousseau é aquele em que o indivíduo mais consegue cuidar da própria preservação e é o que mais convém ao gênero humano. Nesse estágio, não se possui qualquer noção de dominação e de dependência. Se algum indivíduo tentasse escravizar o outro, este, ciente de como se comportar na natureza, entraria 20 metros em uma selva e nunca mais seria visto pelo seu “senhor”. Já ressaltamos que esses homens ignoram os vícios, mas é importante lembrar que também desconhecem a virtude. Isso tem uma consequência interessante para a filosofia de Rousseau. Era comum, no século XVIII, classificar uma filosofia como estoica ou epicurista de acordo com o papel que a virtude exercia na busca pela felicidade. Os estoicos seriam os filósofos que igualariam a virtude à felicidade, uma não poderia existir sem a outra. Os epicuristas, por outro lado, consideravam a virtude apenas um instrumento útil para alcançar a felicidade. Para Rousseau, o homem natural, livre e puro desconhece a virtude, mas é inegavelmente feliz, o que é, contextualmente, uma afirmação epicurista. Apenas o homem civilizado precisa de virtude para ser feliz. Contudo, isso é insuficiente para afirmar, como Hont (2015), que Rousseau seria um filósofo epicurista. Não faltam elementos estoicos em sua filosofia e a rejeição aberta e recorrente ao epicurismo não pode ser ignorada – o mesmo pode ser dito acerca da interpretação que Hont faz do papel da virtude em Smith.

As virtudes e os vícios são produtos do processo de domesticação do selvagem. Nenhuma das duas coisas pode ser natural. O Segundo Discurso de Rousseau acaba sendo uma genealogia do mal. Em *Carta a Beaumont*, o filósofo francês resume a sua própria obra como tentativa de mostrar como “por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são” (*Beaumont*, p. 48). Se o homem natural é feliz e apto à sua autopreservação, Rousseau precisa de uma justificativa para retirá-lo do estado natural e colocá-lo na estrada que levaria à civilização. Apesar do selvagem viver isolado, sem nem mesmo constituir família, o gênero humano é dotado de uma predisposição à sociabilidade a partir dos

sentimentos inatos da espécie (*Sophie*, p.166). Seus sentimentos naturais o levam a uma dupla relação consigo mesmo (amor de si) e com seus semelhantes (piedade). Rousseau recorre à geografia – através de calamidades naturais - para aproximar os indivíduos de uma espécie tão isolada e dispersa, obrigando-os a se comunicar. A partir do contato que os diferentes espécimes constroem uns com os outros, novas paixões começam a aflorar. Elas não são más nem vis, mas representam os primeiros passos que distanciam a humanidade de sua inocência original.

A primeira revolução que aproximou os homens foi fruto da necessidade de sobrevivência, seguida por certo sedentarismo que formou as primeiras famílias. Das construções dos tetos para abrigar esses pequenos grupos, surgiu, pela primeira vez, algo próximo de uma propriedade, mas Rousseau deixa implícito que, nesse momento, a noção abstrata de propriedade ainda não existia de fato (SD, p. 211). Provavelmente algum idioma foi produto dessa relação. Da interação entre as pessoas, começou a nascer o amor-próprio (*amour-propre*). Agora o indivíduo não apenas olhava para os outros, mas também *desejava ser olhado*. Foi o começo do desenvolvimento da importância da estima pública, e ela não seria problemática se tivesse se mantido nesses níveis iniciais. Esse estágio de desenvolvimento era equilibrado, o que levou Rousseau a classificá-lo como “era de ouro” da humanidade, um período que mantinha o “equilíbrio exato entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio”. O seu resultado foi a época “mais feliz e duradoura” da espécie (SD, p. 215). Isso significa que o primeiro passo em direção à sociabilização ainda não foi propriamente uma decadência. O ser humano já possuía algumas sementes de sua queda (como o amor-próprio), mas também satisfazia sua propensão ao contato social, desejo que não podia ser satisfeito no estágio anterior. A descrição que Rousseau faz desse momento é claramente positiva.

Enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a coser suas vestimentas de peles com espinhos ou ossos de peixe, a ornar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo com diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a talhar com pedras afiadas algumas embarcações para pescar ou alguns grosseiros instrumentos musicais; enfim, enquanto só se dedicaram a trabalhos que podiam ser feitos *por uma só pessoa*, e a artes que não exigiam o curso de várias mãos, eles viveram livres, sãos, bons, e felizes, tanto quanto podiam sê-lo por sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si das comodidades [*doceur*] de um comércio independente (ROUSSEAU, SD, p. 216 [grifo nosso]).

Essa passagem como um todo é interessante porque há uma crítica implícita à divisão do trabalho. Esse primeiro estágio da humanidade era o mais feliz porque era o mais independente,

tudo podia ser produzido pelas mãos de uma única pessoa, sem gerar uma relação de submissão com os outros membros da sociedade. Retornaremos mais adiante à crítica realizada à divisão do trabalho nas sociedades modernas. O mais importante aqui é notarmos que Rousseau se coloca conscientemente na contramão de seu contexto intelectual na afirmação final da passagem citada. Ele cita a doçura [*doceur*] do comércio, expressão comum no século XVIII, mas para ressaltar uma situação de *independência*, que era o oposto do uso corriqueiro do termo em sua época. A tese do suave comércio, magistralmente investigada por Hirschman (2002), tinha como ponto central o fato de que nós atenuamos as nossas paixões justamente porque precisamos uns dos outros. É uma consequência da interdependência do mundo moderno. Rousseau, como um leitor costumaz de Montesquieu, certamente conhecia a famosa passagem do Barão: “é bom para os homens estarem numa situação em que, enquanto suas paixões lhes inspiram o pensamento de serem maus, têm no entanto o interesse de não sê-lo” (MONTESQUIEU, 2005, p. 394). A era de ouro de Rousseau, no entanto, seguia a via oposta, e sua discordância não se limita a isso. Na filosofia do genebrino, as paixões e os interesses exercem um papel inverso ao de Montesquieu. As paixões não inspiram os homens à maldade, mas os interesses podem gerar esse resultado com bastante frequência.

Com a intensificação dessas relações, a dinâmica entre os humanos primitivos foi se modificando. “Conforme se tornavam cada vez menos dependentes da natureza”, escreve Wokler, “os selvagens acabavam cada vez mais dependentes entre si” (2012a, p. 75). A partir desse ponto, todos os progressos parecem levar à perfeição do indivíduo, mas, na verdade, tiveram como consequência “a decrepitude da espécie” (ROUSSEAU, SD, p. 215). Sua passagem acerca da fundação da sociedade civil é célebre. “O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: ‘isto é meu’ e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (SD, p. 206). A esse ato, ele atribui uma lista grande de barbaridades: guerras, crimes, misérias e horrores. Por certo, Rousseau está utilizando de sua famosa capacidade retórica para impactar o leitor. O sujeito do cercadinho é um personagem de uma peça de eloquência cuja realidade histórica é desnecessária, o ponto primordial é que apenas a partir da fundação da sociedade civil tudo aquilo que a filosofia moderna atribui à natureza humana passou a existir. Não é da piedade e do amor de si que nascem as guerras e os crimes.



A propriedade exerce um papel proeminente nessa transição, mas, ao contrário do que muitas interpretações afirmam, também não é o centro dela. Antes de realizar o famigerado ato, esse indivíduo tem que ter desenvolvido a capacidade de dividir as coisas entre “meu” e “teu”, assim como o tal fulano ingênuo que acreditou nele tinha que ser capaz de compreender essa operação. Na antropologia de Rousseau, essa abstração é ininteligível ao homem natural, que é um ser que não consegue nem contar quantos dedos possui nas mãos, então algo deve ter crescido lentamente na psicologia do selvagem antes de alcançar o ponto da montagem do cercadinho. O genebrino nunca escondeu que a fonte do mal em sua filosofia estava no amor-próprio. Enquanto esse sentimento perdurou sob forte moderação da natureza na era de ouro da humanidade, a vaidade, a inveja e o desejo de dominar, que são seus principais filhotes, ou não tinham nascido ainda ou se manifestavam apenas em formas mais brandas. Rousseau descreve o amor-próprio como um sentimento que “leva o indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens *todos* os males que se causam mutuamente” (SD, p. 280 [grifo nosso]). A era de ouro foi um período feliz da humanidade, mas também foi responsável por gerar algum grau de contato social entre os humanos. Foi nesse momento que os seres que antes viviam isolados passaram a se comparar com os outros e, através da felicidade ou infelicidade dessa comparação, o desejo pela estima alheia deu início a um longo processo de corrupção em seus corações.

Starobinski (2011) descreve adequadamente essa transição como uma passagem da transparência para a opacidade. Os atos do homem natural não podiam ser nada senão honestos, os atos do homem civilizado não podem ser nada senão hipócritas. Com o fortalecimento do amor-próprio, o desejo pelo reconhecimento dos outros tomou o centro das relações humanas. A ruptura que ocorre, de maneira irreversível, é entre *ser* e *parecer ser*. O civilizado, mais vaidoso, preocupa-se muito mais com a maneira como ele vai ser visto do que com o que ele realmente é. O verdadeiro caráter de um indivíduo não é mais importante, pois está muito bem escondido sob toda a maquiagem da polidez. É o fim da transparência original do selvagem e o começo da opacidade civilizada. Essa é a “coerção perpétua” da sociedade na filosofia de Rousseau, onde “ninguém mais ousa parecer o que se é” (PD, p. 43). O selvagem não possuía vaidade ou qualquer noção de “meu” ou “teu”, vivia apenas em si mesmo, enquanto o “homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver segundo a opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente mediante o julgamento deles que toma conhecimento da própria existência” (SD,

p. 243). A partir da separação entre ser e parecer ser, o homem, dependente da estima de outrem, não existia mais como indivíduo porque não possuía mais nenhuma essência que lhe fosse de fato sua. Especialmente no mundo moderno, ninguém mais é bom ou mal, virtuoso ou vicioso, honesto ou desonesto. Esses adjetivos não fazem parte do caráter de um indivíduo, mas da opinião que se tem sobre ele. Para o amor de si, a sua própria essência lhe basta, mas o amor-próprio, que vive da comparação, “nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível” (*Émile*, p. 289). As novas necessidades, diferentes daquelas que brotam da natureza, são, por um lado, infinitas, já que não existem limites para o acúmulo de dinheiro e poder, e, por outro, insatisfatórias, porque todos exigem para si o amor do outros – amor esse que os outros estão, igualmente, dispostos a dar apenas a si mesmos.

O desenvolvimento do amor-próprio em indivíduos específicos acontece de maneira semelhante. A infância é representada na filosofia de Rousseau como a idade da inocência transparente. O ser humano nutre o amor de si desde a tenra idade, pois as crianças facilmente se colocam no centro do mundo, mas sem as comparações vaidosas e improficuas do amor-próprio. Em *Émile*, Rousseau é categórico ao afirmar que a maturação do amor-próprio deve ser contida pelo máximo de tempo possível. Em mentes tão infantis, esse sentimento só se desenvolve com estímulo externo – a corrupção é, também, produto dos ensinamentos de sua época. Por esse motivo, a filosofia da educação de Rousseau parte de uma concepção negativa, consistindo “não em ensinar a virtude ou o a verdade, mas em proteger o coração contra o vício e o espírito contra o erro” (*Émile*, p. 97). Com essa metodologia, Emílio, seu pupilo imaginário, chegou aos 15 anos sem excitar o seu amor-próprio, e assim viveu “feliz e livre tanto quanto a natureza permitiu” (*Émile*, p. 283). Rousseau, contudo, não está propondo criar um selvagem. Atingindo a idade adulta, o jovem deve começar a frequentar a sociedade. Nesse momento, ele passará a lançar seu olhar aos outros:

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar. Eis o ponto e que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele depende (ROUSSEAU, *Émile*, p. 324).

Como se pode perceber, nem mesmo seu pupilo, educado sob os olhos de um tutor rigoroso, pode, nos tempos modernos, evitar o desenvolvimento do amor-próprio. Toda a filosofia de

Rousseau busca resolver esse dilema de uma natureza humana irrevogavelmente corrompida, seja na ordem política, com o Contrato Social, seja no âmbito da educação, com Emílio, seja através da solidão, como em seus finais devaneios misantrópicos – e, para alguns, excêntricos – de caminhante solitário (*Solitaire*, 1).

O nascimento do amor-próprio nos moldes supracitados se faz presente até mesmo na autobiografia de Rousseau. A era de ouro de sua vida foi a infância nos campos de Bossey, brincando inocentemente com seu primo Bernard enquanto vivia sob os cuidados de sua tia, mademoiselle Lambercier. Os dois primos costumavam apanhar quando cometiam seus pequenos delitos de criança malcriada, mas isso nunca foi um problema quando o pequenino Rousseau era culpado. O fim da infância acontece através da tirania do carrasco: ele foi punido por algo que não fez, causando-lhe a “primeira sensação de violência e de injustiça”. A passagem é um pouco burlesca, com Rousseau comparando as palmadas de M. Lambercier, - por quem, aliás, possui uma estranha e incestuosa paixão infantil – com as mais vis crueldades dos maiores tiranos da história da raça humana. De certo, faz rir, mas, igualmente, prova seu ponto. As consequências de sair da infância e desenvolver seu amor-próprio acabam sendo fielmente apresentadas através de fatos da sua vida: violência, injustiça e infelicidade. “Terminou aí”, escreve Rousseau, “a serenidade de minha vida infantil” (*Confessions*, p. 28).

Dessa divisão entre ser e parecer nasce “o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo” (SD, p. 220). Ressaltei anteriormente que o desejo de se comparar e ser melhor que os outros nasce a partir do desenvolvimento do amor-próprio e da vaidade, mas essa não é a consequência mais nefasta desses sentimentos. A comparação por si só, nada significa. O desejo de ser melhor leva ao ímpeto humano pela distinção social, e assim surge a busca por glória, riqueza, poder e qualquer outro elemento que eleve a vaidade humana aos olhos de seus semelhantes. O selvagem, antes inocente, agora deseja conquistar mais. É nesse momento que as palavras “meu” e “teu” começam a fazer sentido, assim como a ideia de propriedade. Chegamos, finalmente, à era do cercadinho, um produto do amor-próprio. A desigualdade é um resultado natural da ideia de propriedade em Rousseau, e a divisão entre ricos e pobres é quase imediata ao desenvolvimento da sociedade civil. Aquele “suave comércio” pautado pela independência e pela falta de divisão do trabalho deixa de existir e, com ele, a liberdade natural. A felicidade originária do selvagem se tornou apenas um eco do passado, agora os seres humanos desenvolveram infinitas novas necessidades das quais se

tornaram escravos. Para supri-las, precisam produzir mais e com maior colaboração, criando laços de dependência. Tão logo isso aconteceu e “as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regadas com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas” (SD, p. 216).

A ideia de propriedade em Rousseau é bastante semelhante à de Locke, autor pelo qual expressava uma aberta admiração<sup>9</sup>. Mas enquanto o inglês via a propriedade como um produto do trabalho de forma bastante rudimentar, igualando-o à posse, Rousseau possuía uma filosofia mais próxima da visão moderna de indústria, que se pautava na transformação do objeto, através, por exemplo, do cultivo de terra (SD, p. 218). Apesar das palavras ríspidas guardadas por Rousseau ao inventor da sociedade civil, o mundo poderia ter permanecido pacífico se o desejo humano pela dominação tivesse se estrangido a ficar nesse estágio. Entretanto, a riqueza deu lugar à uma nova forma de distinção: a força. “Os ricos”, arguiu Rousseau, “mal experimentaram o prazer de dominar e logo desdenharam todos os outros e, utilizando-se de seus antigos escravos para sujeitar os novos, não pensaram em outras coisas além de subjugar e dominar seus vizinhos” (SD, p. 221). O direito do mais forte logo se sobrepôs ao mais justo direito de propriedade do primeiro ocupante. As usurpações e as pilhagens tomaram o lugar da produção de terra. A escravidão é o produto extremo do direito do mais forte, pois aqueles que utilizaram da força para tomar as terras, logo fizeram uso do mesmo artifício para agrilhoar pessoas para arar essas terras. Olhando para o parâmetro geral, podemos perceber que a humanidade já percorreu o caminho completo da corrupção moral e da desigualdade, estabelecidos em três níveis: rico e pobre, forte e fraco, senhor e escravo.

É em razão do medo das usurpações que os primeiros contratos sociais são firmados – distintos, por óbvio, daqueles que dão nome ao livro de Rousseau. O selvagem não possuía nenhuma vaga noção de justiça, conceito que só faz sentido quando atos efetivamente injustos assumem um lugar na existência social humana. Antes de dividir as coisas entre “meu” e “teu”, antes de desenvolver uma ideia de propriedade, de trabalho, e da humanidade construir seus

---

<sup>9</sup> Robert Derathé escreve que “Rousseau era um discípulo de Locke”, mas “trata-se, contudo, de saber se ele assim permanecera” (2009, p. 181). Há uma corrente interpretativa que aposta no distanciamento entre os dois autores, partindo principalmente do fato de que Rousseau teria dado uma guinada coletivista, enquanto Locke era um paradigma do individualismo (VAUGHAN, 1915). Contudo, mesmo no Contrato Social, que é o seu momento mais coletivista, muitas dimensões individualistas de sua obra são explícitas. A sociedade criada pelo contrato é, sempre, uma *sociedade de indivíduos* que cada um *individualmente* consentiu com sua criação.

primeiros sentimentos complexos, não havia coisa humana que pudesse ser alvo de injustiça. O medo de perder o produto de seu trabalho estimulou as primeiras noções sociais de certo e errado, e o direito e as leis são resultado de uma união dos ricos para proteger a propriedade contra a ambição dos pobres. “Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis”, escreve Rousseau, “que criaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico” e “sujeitaram daí em diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”. O lado mais enfraquecido, que teria motivos para rejeitar o contrato, também aceitou a união, seja pela paz das leis ou por medo dos inimigos comuns. E assim, na percepção de Rousseau, esse indivíduo acabou trabalhando voluntariamente para aqueles que construíram seus grilhões, acreditando-se também protegido pela associação criada. Pela união de tantos braços, essa sociedade era poderosa e ninguém poderia resistir a ela individualmente. “Vê-se facilmente”, portanto, “como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras e como, para enfrentar forças unidas, foi preciso, por sua vez, unir-se” (SD, p. 224).

O caminho da humanidade seguiu o curso específico do desenvolvimento do amor-próprio à escravidão, às guerras, aos crimes e à dominação de modo geral. Pode parecer exagero que tanto tenha nascido de um sentimento que parece, a princípio, tão banal, mas o encadeamento lógico está mais bem estruturado do que fazem parecer os arroubos retóricos de Rousseau. O desejo humano pela distinção, inflamado pelo amor-próprio, tem a desigualdade como uma consequência natural. Para ser reconhecido, o indivíduo deve possuir algo do qual os outros estão privados. Os ricos, os senhores e os fortes, portanto, “só valorizam as coisas de que desfrutam na medida em que os demais dela são privados, e, sem mudar de condição, deixariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável” (SD, p. 239). A situação é definitiva. Em conformidade com muitas discussões teológicas do período, Rousseau buscou uma fonte para o mal e encontrou na sociedade o fruto proibido que levou a humanidade à sua perdição.

A partir desse ponto, a filosofia de genebrino sofre uma guinada hobbesiana. Ainda que em *Émile* haja uma reflexão sobre o processo de desabrochamento do amor-próprio na transição da infância para o começo idade adulta, o processo histórico narrado por Rousseau não é individualmente marcado. A corrupção se estendeu por todo o gênero humano e não há mais sociedade que possa ser criada sem que os efeitos maléficos dessa corrupção sejam sentidos. Da mesma maneira, a suspensão da sociedade civil não produziria um retorno à

inocência originária. Pelo contrário, nasce “um novo estado de natureza, diferente daquele pelo qual começamos”, pois aquela era a “natureza em sua pureza”, enquanto o que agora temos é “fruto de um excesso de corrupção” (SD, p. 241). O estado de guerra – essa expressão de fato é utilizada (SD, p. 221) – se aproxima de uma visão hobbesiana ao retratar um gênero humano sufocado pelo próprio egoísmo. Mas, diferentemente de Thomas Hobbes, Rousseau não apresenta a guerra de todos contra todos como um elemento característico da natureza humana, mas um fruto da ausência de sociedade em uma situação em que a humanidade já passou pelo desenvolvimento social<sup>10</sup> – incluindo tudo que isso pressupõe, como o amor-próprio, o desejo de distinção, as noções abstratas de propriedade, o uso da força e a escravidão. Mesmo se assumíssemos como completamente correto o bordão de que “a sociedade corrompe”, não há disso nenhuma conclusão lógica de que o fim da sociedade “descorrompe”. Rousseau é categórico em afirmar que os vícios que se apossaram do coração dos homens são permanentes e zomba daqueles que interpretam o contrário em sua obra: “será preciso destruir as sociedades, destruir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? Conclusão ao modo de meus adversários, a quem prefiro prevenir a deixar-lhes a vergonha de chegar a ela” (SD, p. 262). Podemos concluir apenas que a natureza não retrocede<sup>11</sup> (PD, p. 94); o homem corrompido e a sociedade corrompida jamais tornarão a ser bondosos e inocentes. Socialmente, o máximo que se pode buscar é um meio de remediar os efeitos do carcinoma, adiando – ou contendo - não a existência do amor-próprio, mas sua radicalização. Individualmente, a questão real é como se pode alcançar a felicidade em um mundo tão contrário à natureza humana. Rousseau desenvolveu respostas para as duas indagações separadamente, mas nunca conseguiu sintetizá-las.

---

<sup>10</sup> Uma situação de suspensão das normas sociais que resulte em caos e em guerra generalizada não é, portanto, contraditória à filosofia de Rousseau. Essa seria, na verdade, justamente a consequência esperada em uma humanidade decaída.

<sup>11</sup> Razão pela qual alguns temas sofrem uma ampla guinada na obra de Rousseau. Como não podemos retroceder, a construção de uma sociedade menos corrompida passa por avaliar o que, dentre tudo aquilo que a humanidade desenvolveu socialmente, pode ser útil para conter o decaimento completo da espécie. Assim, a propriedade reaparece na obra de Rousseau como um valor a ser preservado (EP, p. 36; CS, 1.8) e mesmo o amor-próprio, raiz de todos os males, é constantemente instrumentalizado em suas propostas constitucionais para conter alguns malefícios ainda maiores (HANLEY, 2008). Como afirma Wokler (2021a, p. 94): “apesar de sua crítica virulenta à propriedade privada, ele nunca defendeu a sua abolição, como fariam as gerações posteriores de socialistas, quando menos porque imaginava que num mundo sem propriedade privada haveria um conflito entre o princípio da igualdade e o princípio da liberdade”.

Mas se Rousseau atinge tons tão hobbesianos, qual a função do bom selvagem em sua filosofia? Primeiramente, a bondade natural dos seres humanos é um espelho diante do qual a maquiagem da polidez se esvai, restando apenas os vícios. Ela representa um parâmetro de nossas verdadeiras necessidades em contraposição ao supérfluo de nossas condições atuais, além da demonstração de uma felicidade que esvaneceu junto da inocência perdida. Como aponta Cassirer, a veracidade desse estágio da humanidade é o menos relevante na discussão, pois se trata “de um estado que não existe mais, que talvez jamais existiu e provavelmente nunca existirá e do qual, não obstante, devemos ter uma ideia exata a fim de julgar o nosso estado atual” (CASSIRER, 1999, p. 51). Além disso, a religiosidade de Rousseau não pode ser ignorada para compreendermos a importância de sua antropologia. Deus representa em seu pensamento a presença de uma força bondosa na fundação da humanidade, que, sob toda a sua sabedoria, não moveria suas forças para criar uma espécie naturalmente corrompida. O livre-arbítrio, é claro, permitiu-nos desviar de nossos princípios, mas não em razão de um defeito de fabricação. Assim, Rousseau busca a origem do mal em um momento posterior ao do nascimento da espécie e encontra no estabelecimento da sociedade seu candidato mais promissor. Em um de seus primeiros textos, escrito ainda jovem, em 1735, intitulado “Sobre Deus”, o genebrino aponta que “a ideia de Deus é inseparável das ideias de eterno, de infinito em inteligência, em sabedoria, em justiça e em poder”. Essas são as palavras mobilizadas para descrever Deus, “cujos princípios estão gravados no fundo dos nossos corações” (ROUSSEAU, *Deus*, p. 193). Por essa razão, até mesmo o mais perverso dos indivíduos vivendo na mais decaída das sociedades é capaz de realizar algum ato de benevolência. A humanidade perdeu a sua inocência originária, mas alguns resquícios desses princípios divinos por vezes se manifestam. A filosofia de Rousseau tem como um de seus principais objetivos traçar o caminho da corrupção e da decadência humana. Em razão disso, a insistência na bondade do homem tem uma consequência lógica que não deve ser banalizada: se a natureza humana fosse má, a bondade é que deveria ser interpretada como uma corrupção moral de nossa natureza e uma contradição aos desígnios divinos. Essa era a conclusão que Rousseau não podia aceitar.

No entanto, ele não está apenas buscando desenvolver uma história especulativa acerca dos desdobramentos da natureza e da condição humana. Pelo contrário, sua filosofia busca justamente atacar os paradigmas do mundo em que vivia – os valores continentais do século XVIII. A Modernidade, as luzes, e as sociedades comerciais representavam exarcebações de

todos os vícios citados até aqui. O amor-próprio, que é mais nefasto produto da razão humana, nunca esteve tão aflorado quanto no mundo moderno. A busca incessante pelo lucro e pelos signos de distinção são sinais inconfundíveis das sociedades de sua época, marcadas pelo luxo que a tudo ofusca, inclusive a corrupção do caráter humano. Nada representa tão bem a opacidade do homem civilizado quanto a maquiagem da polidez parisiense, cidade que servia, para Rousseau, como um símbolo todo o desenvolvimento humano – e tudo que ele representava de moralmente decadente. O amor-próprio é tão intenso nas sociedades comerciais que nada é mais importante do que o *império das opiniões*, que impede toda e qualquer colaboração entre semelhantes. Vivendo sob os seus domínios, os homens se voltam uns contra os outros: “a opinião, tornando o universo inteiro necessário para cada homem, torna-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que nenhum consiga encontrar o seu bem a não ser no mal de outrem” (*Beaumont*, p. 49). O mundo moderno, assim, é pautado por uma competição negativa. Como tudo que é escasso pode gerar o tão desejado reconhecimento social pautado pela opinião, todo mundo busca conquistar o universo. A conclusão de Rousseau é que nas sociedades comerciais os indivíduos vivem um conflito inconciliável e não podem, por consequência, desejar o bem uns aos outros. Os sentimentos produzidos por esse contexto social colocam os homens em conflito; ninguém mais é confiável, ninguém é verdadeiramente amigo, tudo é produto de uma polida falsidade que corrói todas as relações humanas. Engana-se quem acreditar que existe alguém acima desse império. Em *Carta a d’Alembert*, Rousseau assevera que “a opinião, rainha do mundo, não está sujeita ao poder dos reis; são eles mesmos seus primeiros escravos” (*d’Alembert*, p. 430). Mas a sociedade moderna desenvolveu as artes, o progresso e a ciência a níveis nunca alcançados, diria um adversário do genebrino. Um povo verdadeiramente feliz não precisa de nada disso para sobreviver. Os prazeres são as maiores distrações que possuímos acerca da fealdade de nosso caráter. “As ciências, as letras e as artes”, afirma Rousseau, “estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que lhes são impostas, sufocam o sentimento dessa liberdade original para a qual parecem ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e formam com isso os povos policiados” (PD, p. 41). Foi muito mais por essa postura de rejeição ao progresso humano do que pelo elogio ao selvagem que Voltaire afirmou a Rousseau, com intensa rispidez, que havia lido seu “novo livro contra a raça humana” (1755, s/p).



Diante de tudo isso, a comparação feita por Smith das filosofias de Rousseau e Mandeville se torna mais astuta do que parecia à primeira vista. Não se trata apenas de uma aproximação no uso do conceito de piedade. As opiniões de Rousseau acerca do caráter moral das sociedades comerciais corroborariam a afirmação de Mandeville de que “as qualidades mais vis e odiosas são as aptidões mais necessárias” para obter sucesso nas mais “prósperas sociedades” do mundo. O genebrino e o holandês, por caminhos totalmente tortos e filosofias opostas, chegam à mesma conclusão. Ambos acreditam que o mundo moderno, pautado pelo luxo e pelo comércio, é caracterizado pela difusão dos vícios, que aqueles menos virtuosos são os mais aptos a serem socialmente reconhecidos, que o progresso não contribuiu para o aprimoramento virtuoso da espécie, e que o mundo é regulado por um conflito corrompido entre seus indivíduos, sem espaço para a colaboração desinteressada. Essa é a maneira pela qual as sociedades comerciais são igualmente descritas tanto pelo seu mais “imoral” defensor, quanto pelo mais moralista de seus adversários no século XVIII. Está explicado, portanto, o que é a tal química filosófica de Rousseau que, como expressou Smith, mascarou a filosofia do “perdulário” Mandeville com “toda a pureza e sublimidade das morais de Platão” (SMITH, *Letter*, p. 251).

Smith estava ciente, no entanto, dos limites dessa comparação. Ela era do interesse de todos que estavam preocupados em refletir sobre as ascendentes sociedades comerciais, o que obviamente era o caso do escocês, mas não devemos desprezar os sinais trocados no pensamento moral de Rousseau e Mandeville. A ruptura dos dois autores se encontra num elemento que não pode ser ignorado, justamente por constituir a meta final das reflexões do genebrino: a felicidade. As metas primordiais da vida moderna estão em necessidades supérfluas como alcançar os maiores lucros, gozar dos maiores luxos, angariar a estima de seus pares e conquistar mais status social. Isso faz com que o modo de vida moderno guie os indivíduos dessas sociedades a uma incessante “busca pela infelicidade” – para utilizar a expressão de Rasmussen (2008). Rousseau não nega os avanços materiais do comércio, mas despreza a sua real utilidade para o benefício moral da espécie. “Ricos, talvez”, afirma Rousseau em carta a Voltaire, “fartos de prazeres, mas ignorando os verdadeiros, sempre enfadados com a vida e sempre temendo perdê-la” (*Voltaire*, p. 125). Essa descrição pode ser utilizada para se adequar a diferentes “homens” modernos: o das letras, o das luzes, o do comércio. Todos vivem sob uma ambição insatisfatória; a cada lucro, a cada novo centavo

conquistado, mais preocupam-se em perder dinheiro; a cada conquista da estima pública, mais a perda do status lhe é objeto de temeridade. A vida moderna é cercada de angústia e temor porque se afastou das reais necessidades humanas, que despreza. Talvez encontremos resquícios dessa simplicidade original em um camponês arando seu campo ou em um artesão que, sem grandes ambições, vive comodamente de sua profissão, mas somente longe do progresso e, especialmente, longe de Paris. Para o resto, a vida é feita de apetites insaciáveis: se nada possuem, vivem metade de suas vidas perseguindo o lucro; se o alcançam, passam a outra metade temendo perdê-lo. Rousseau expressa esse pensamento com eloquência em uma carta a Sophie:

Que admirem o quanto quiserem a perfeição das artes, o número e a grandeza de suas descobertas, a extensão e a sublimidade do gênero humano; deveríamos felicitá-los por conhecerem toda a natureza exceto a si mesmos, e por terem descoberto todas as artes, exceto a de serem felizes? Mas somos felizes, exclamam tristemente: quantos recursos para o bem-estar, que multidão de comodidades desconhecidas de nossos pais, quantos prazeres gozamos que eles ignoravam. É verdade: vós tendes a indolência mas eles tinham a felicidade, vós sois raciocinadores, eles eram razoáveis, vós sois polidos, eles eram humanos, todos os vossos prazeres estão fora de vós, os deles estavam neles mesmos (*Sophie*, p. 148).

Este é o processo narrado por Rousseau, do bom selvagem às sociedades comerciais, passando por todos os estágios: a história de uma espécie de animal que, tendo conquistado e dominado toda a natureza, perdeu a si mesma.

## 2 AS ORIGENS SOCIAIS DA MORALIDADE

Durante o século XIX, desenvolveu-se na Alemanha uma alongada disputa acerca da filosofia de Adam Smith. No centro do debate, estava uma suposta incoerência na obra do escocês: a incompatibilidade entre o altruísmo da teoria da simpatia presente em *The Theory of Moral Sentiments* e o egoísmo econômico de *The Wealth of Nations*. Esse dilema ficou conhecido como *Das Adam Smith Problem*. A principal indagação residia na dúvida de como que o autor que em TMS colocou a simpatia – uma versão mais ampla da piedade e da compaixão – como primeiro laço social da natureza humana, e ainda apresentou a benevolência como a mais bela das virtudes, posteriormente, em WN, escreveu a famosa afirmação de que não é pela benevolência do padeiro e do açougueiro que eu tomo meu café da manhã, mas pelos seus interesses. Basicamente, para os partícipes do *Adam Smith Problem*, a teoria social do escocês havia sofrido uma radical reviravolta do altruísmo para o egoísmo, e das paixões para os interesses. Para os adeptos da hipótese *Umschwungstheorie*, a mudança seria produto da influência dos materialistas franceses durante sua estadia em Paris em 1766, como os fisiocratas e Denis Diderot. No entanto, Smith é bem explícito naquilo que absorveu dos fisiocratas – incluindo as suas críticas. Além disso, hoje temos acesso aos rascunhos de WN e podemos afirmar com razoável grau de precisão que eles foram escritos antes de abril de 1763 (MEEK, SKINNER, 1973), quando Smith não conhecia nem os enciclopedistas, nem os fisiocratas. Todas as evidências históricas que surgiram apontavam contra as hipóteses alemãs, mas o baque que o *Das Adam Smith Problem* sofreu foi além da sincronicidade das informações: cada vez mais os intérpretes de Smith no século XX classificavam o problema como um profundo engano. Não há nenhuma incompatibilidade entre apresentar a benevolência como uma grande virtude e afirmar que a maior parte das pessoas age pelo interesse próprio. E o mais importante: nem a simpatia é inteiramente um altruísmo social, nem o interesse próprio econômico é simplificado como exclusivamente egoísta. Pelo contrário, o ato virtuoso, para Smith – e contra a filosofia de Hutcheson -, sempre exige algum grau de amor de si<sup>12</sup> (TMS, VII.ii.3.16), enquanto o egoísmo puro e simples é descrito como “rapacidade” (TMS, IV.1.10). Dessa maneira, principalmente a partir dos anos 1960 e 70, não faltaram intérpretes concluindo que o

---

<sup>12</sup> Estou optando pela tradução de *self-love* como “amor de si” para criar o paralelo adequado com os termos de Rousseau e de parte significativa dos autores do século XVIII. Da maneira que apresentamos até aqui, o significado de *self-love* está mais próximo de amor de si do que de amor-próprio.

*Adam Smith Problem* nem sequer era verdadeiramente um problema (RAPHAEL, MACFIE, 1976; MACFIE, 2003; CAMPBELL, 2014).

É interessante notar que os comentários de Smith acerca das semelhanças entre Rousseau e Mandeville não foram aleatórios e ressaltam um ponto de importância na obra do próprio escocês. O tema da piedade, que foi o primeiro elo que construímos a partir da citação de Smith, assume o centro de sua filosofia moral. Diante da reflexão apresentada no capítulo anterior, a proximidade temática entre os três autores fica patente logo ao começo de TMS:

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela. Dessa espécie é a piedade, ou compaixão, emoção que sentimos ante a desgraça dos outros, quer quando a vemos, quer quando somos levados a imaginá-la de modo muito vivo. É fato óbvio demais para precisar ser comprovado, que frequentemente ficamos tristes com a tristeza alheia; pois esse sentimento, bem como todas as paixões originais da natureza humana, de modo algum se limita aos virtuosos e humanitários, embora estes talvez a sintam com uma sensibilidade mais delicada. O maior rufião, o mais empedernido infrator das leis da sociedade, não é totalmente desprovido desse sentimento (TMS, I.i.1.1).

Smith coloca como primeiro sentimento natural dos seres humanos a capacidade de se colocar no lugar do outro, e fará dela o centro de gravidade tanto de sua filosofia moral quanto de sua teoria social – até porque, como veremos, uma é produto da outra. No entanto, o conceito que Adam Smith escolheu para descrever melhor esse sentimento não foi piedade, como Rousseau e Mandeville, mas simpatia. A sua justificativa é convincente. “Piedade e compaixão”, escreve o escocês, “são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio”. Mas isso não descreve em sua completude o sentimento que Smith quer ressaltar. A palavra *simpatia*, por outro lado, “embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para notar nossa solidariedade com qualquer paixão” (TMS, I.i.1.5).

Smith parte de um ponto semelhante a Rousseau, mas logo faz questão de se destacar. Para o genebrino, um sentimento natural tem que estar de acordo com a inocência original da espécie. O conceito de piedade, como apresentamos anteriormente, satisfaz essas condições, mas o mesmo não é válido quando nos colocamos no lugar de alguém em uma situação de superioridade financeira ou de status. O conceito smithiano de simpatia aceita que possamos, sem sentimentos nocivos e de acordo com a nossa natureza, sentir uma felicidade empática pelo sucesso de outrem. Em Rousseau, tal condição não é possível. Primeiro por uma consequência

lógica: as desigualdades de riqueza e de status não existiam no estado de natureza, o que significa que um sentimento que pressuponha esses símbolos de distinção não pode estar gravado no coração dos homens. Além disso, em situações de inferioridade, o amor-próprio tratará de corromper a “compaixão”, transformando-a em inveja, um sentimento amargo porque o “aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso em seu lugar, dá-lhe a tristeza de não estar com ele” (*Émile*, p. 302). Smith estava ciente dessa definição, o que faz a transição da piedade para a simpatia ser explícita, permitindo que esse sentimento se estenda à vontade de se colocar no lugar de pessoas em situações superiores nos símbolos de distinção daquela sociedade, e sem que isso se reflita em algum amor-próprio nocivo. Isso será importante para a conformação de sua teoria social, que tem na vontade do indivíduo de melhorar sua condição de vida um ímpeto essencial do comportamento humano – ímpeto que se fortalece através da imaginação, da admiração e da emulação daqueles que alcançaram essa posição. Por conseguinte, a simpatia se estende da alegria ao luto.

Se somos capazes de nos colocar no lugar das outras pessoas para avaliar ou ter compaixão com os seus sentimentos, é porque estamos, igualmente, em todo momento julgando e sendo julgados, principalmente a partir de duas posições: 1) das causas ou motivos que provocam os atos; 2) do fim que a ação propõe ou do efeito que tende a produzir. Mas quais são os critérios para definir a simpatia a uma causa ou a um fim? Para haver um sentimento genuíno de simpatia, faz-se necessário algum tipo de qualificação dos atos dos outros. Dessa maneira, quando olhamos para alguém ou algum acontecimento, temos de avaliar o quanto as suas afeições (através de atos, expressões ou sentimentos manifestos) são apropriadas ao contexto. É dessa maneira que surge o critério da *propriedade* na teoria social de Smith, palavra cujo significado aqui não faz referência à posse, mas àquilo que é próprio ou adequado ao momento. Em razão disso, “na adequação ou inadequação, na proporção ou desproporção que o afeto parece manter com relação à causa ou objeto que o suscita, consiste a conveniência ou inconveniência, a decência ou deselegância da ação consequente”. (TMS, I.i.3.6). Experimentamos simpatia a partir do quanto consideramos aquela ação adequada, seja ela produto de alegria, seja de luto. Esse julgar e ser julgado é uma consequência inevitável da vida em sociedade, e esse ato não está isolado na mente do espectador; há consequências na aprovação e na desaprovação social, que geram louros a quem angariar boa estima e prejuízos àqueles que estiveram sujeitos a um escrutínio público negativo. Ou seja, essa relação não é

desinteressada. Com isso, o argumento de Smith toma um caminho inusitado. O ser social está ciente das consequências de realizar atos impróprios, sejam eles pequenas inconveniências, imoralidades ou, em última instância, crimes. O indivíduo sempre buscará a aprovação de seus semelhantes e, por esse motivo, os seus atos serão socialmente moldados pela opinião dos outros; em suma, ele deve agir da maneira que o seu círculo social considera adequado. O foco de Smith está em encontrar o ponto de origem da ordem social e da ordem moral, e encontrou esse ponto, de maneira simples e elegante, nas próprias pessoas. É na busca individual por aprovação que definimos aquilo que consideramos moralmente adequado e inadequado em nosso comportamento.

Com esses critérios, um indivíduo que crescer apartado de sua sociabilidade natural não pode possuir nenhuma noção daquilo que é o correto ou errado a se fazer em cada situação. “Quando a natureza formou o homem para a sociedade”, escreve Smith, “dotou-o com um desejo original para agradar, e uma aversão original a ofender seus irmãos”. Para seu próprio bem, a desaprovação de seus semelhantes é a coisa “mais mortificante e mais ofensiva” que se pode sentir (TMS, III.2.6). Não há na teoria social do escocês qualquer versão de um estado de natureza: não existiu um estágio em que os indivíduos se viram isolados uns dos outros. A capacidade humana de socialização não é apenas uma propensão natural, mas uma realidade da espécie desde os seus primeiros passos. Nunca houve, por consequência, um período pré-moral. A partir do momento que os indivíduos existem, eles também existem socialmente, e se a sociedade nasce junto da espécie, o desejo humano de ser aprovado nasce junto da sociedade. Como aponta Coitinho, o modelo smithiano tem como base a “intersubjetividade ou a interpessoalidade, de forma a tomar o ponto de vista social como o verdadeiro ponto de vista moral e político” (2019, p. 9). Ainda que sejamos egoístas e que nosso amor de si se transforme em uma indelével vaidade, Smith acrescenta que “a natureza não deixou sem remédio essa fraqueza tão grave”. A nossa “constante observação da conduta alheia imperceptivelmente nos leva a formar para nós próprios quanto ao que é adequado e apropriado fazer ou evitar”. Algumas coisas nos escandalizam e resultam na mesma reação de todos ao nosso redor. Por esse motivo que “decidimos nunca ser culpados de ações semelhantes, nem jamais nos convertemos, assim, em objetos de desaprovação universal”. Por outro lado, outras ações provocam quase unanimemente a mesma opinião favorável de todos ao nosso redor, suscitando

amor, gratidão e admiração. “Surge em nós”, continua Smith, “a ambição de imitá-los, e assim naturalmente estabelecemos para nós uma regra distinta: que devemos procurar cuidadosamente todas as ocasiões de agirmos dessa maneira” (TMS, III.4.8). A conclusão da passagem é bastante clara: “é assim que se formam as regras gerais da moralidade” (TMS, III.4.9).

Há duas consequências imediatas nessas passagens. A primeira delas diz respeito à relação entre egoísmo e altruísmo, que serve também como resposta ao *Das Adam Smith Problem*. Os indivíduos possuem interesses próprios e buscam realizá-los pelo seu próprio prazer. Se essa busca fosse solitariamente a baliza da moralidade humana, não existiriam restrições à ambição dos homens. Na filosofia moral de Smith, portanto, a sociedade exerce um papel de coerção ao egoísmo, mas de maneira positiva: contemos as nossas vaidades e ambições porque dependemos da aprovação dos outros para conquistar socialmente aquilo que desejamos. Assim, o nosso comportamento é contido pelas opiniões mesmo quando egoisticamente motivado, e se desejamos algo que só pode ser adquirido socialmente, temos que constringer nossos atos dentro daquilo que, através da observação, sabemos ser as regras sociais da moral. Da mesma maneira, o comportamento virtuoso pode ter algum grau de individualismo, já que a bondade, a prudência e a magnanimidade são estimuladas pelo nosso desejo de ser amado pelos outros. A confusão do *Das Adam Smith Problem* ressoa aqui amplificada. Em Smith, nunca houve uma ruptura do altruísmo para o egoísmo. O ser humano nunca é exclusivamente uma das duas coisas, mas sempre as duas ao mesmo tempo, e mesmo atos bondosos podem ter motivações egoístas e atos reprováveis motivações altruístas.

No fim, é importante ressaltar, Smith está concordando com Rousseau: existe um império das opiniões. Não podemos agir senão como súditos desse reinado. Mas enquanto para o genebrino esse império representa a amplificação de todos os vícios do amor-próprio, em Smith ele não apenas constringe esses vícios como estimula comportamentos virtuosos. Tal como Rousseau concorda com Mandeville trocando os sinais morais da filosofia do holandês, Smith chega à mesma conclusão de Rousseau, mas subvertendo as consequências. O império das opiniões alcança um status muito menos sinistro, e aquilo que era a origem de todos os males se torna o princípio da moralidade humana.

A segunda consequência da passagem supramencionada é o relativismo de Adam Smith. A aprovação de determinados atos varia tanto cronologicamente quanto

geograficamente. Se as regras morais são construídas socialmente, elas vão variar de acordo com a sociedade; um ato aprovado em determinada região do globo pode ser reprovado em outra. Um valor aceito em determinada época pode ser rejeitado em um novo tempo. Esse relativismo de Smith foi um dos pontos mais polêmicos de sua filosofia moral porque parecia indicar, em última instância – ainda que nunca apresentado dessa forma –, que não existe certo e errado, apenas aquilo que é socialmente aprovado ou desaprovado de acordo com algo tão mundano quanto a opinião dos homens. Seus colegas perceberam essa indireta denegação de uma moral anterior às convenções sociais. Mesmo no cético iluminismo escocês isso gerou consternação e foi objeto de réplica. Sobre isso, Adam Ferguson (1997) escreve que Smith “pretende explicar a distinção entre certo e errado nos dizendo que tudo está na simpatia ou no desejo de simpatia” a partir da observação do ato de duas ou mais pessoas. Além disso, Ferguson indaga: isso significa que não existe certo e errado se ninguém estiver observando? Thomas Reid, sucessor de Smith na cadeira de filosofia moral da Universidade de Glasgow, foi um pouco mais áspero em sua crítica.

É evidente que, de acordo com esse sistema de simpatia, a medida final e padrão de certo e errado na conduta humana não é qualquer julgamento fixo fundamentado na verdade ou sobre os ditames de uma consciência bem informada, mas nas variáveis opiniões e paixões dos homens. Então aplicamos a esse sistema aquilo que Cícero diz sobre os epicuristas: 'a sua escola indubitavelmente prega a simulação da justiça ao invés da coisa genuína e real' (REID, 1997, p. 81-82).

Reid parece ler a teoria de Adam Smith como uma continuidade refinada daquilo que definiu como “sistema egoísta”, cujos representantes mais famosos seriam Mandeville e La Rochefoucauld. A recepção da Teoria dos Sentimentos Morais foi positiva no que diz respeito à sua qualidade filosófica, mas bastante contestada pelos contemporâneos como um beco sem saída (REEDER, 1997). Como demonstrou Hont, a tese de Smith “muitas vezes foi denunciada, tanto antes quanto hoje, como o fim da linha para novos desenvolvimentos da filosofia moral” (2015, p. 31). Isso porque, se suas ideias estivessem corretas, a busca filosófica teria chegado ao seu fim. As opiniões dos homens poderiam mudar, criando versões inéditas de certo e errado e daquilo que consideramos um comportamento adequado, mas a origem de toda a moral continuaria a mesma. Para parte de seus contemporâneos, Smith teria, por um lado, o mérito de desenvolver uma teoria moral coerente e completa, juntando todas as peças em um sistema fechado, e, por outro, o demérito de estar equivocado.



Além do relativismo, Smith corria o risco de criar uma teoria moral altamente parcial, pois a adequabilidade da ação pode depender de uma postura excessivamente individualizada. Dessa maneira, ele buscou uma solução que fosse capaz de amenizar tanto o relativismo quanto a parcialidade, através de um mecanismo intitulado de espectador imparcial (*impartial spectator*). As “paixões egoístas”, ele escreve, constantemente induzem “o homem em nosso peito a fazer um relato bem diferente do que as reais circunstâncias do caso são capazes de autorizar” (TMS, III.4.2) de modo que “tão parciais são as opiniões dos homens quanto à conveniência de sua própria conduta, seja no momento da ação, seja depois dela, e tão difícil é julgarem-na sob a luz em que qualquer espectador indiferente a consideraria” (TMS, III.4.6). A teoria do espectador imparcial pressupõe a existência de um agente desinteressado e bem-informado capaz de avaliar as ações que estão sendo tomadas. Essa pessoa é a mais apta a julgar os acontecimentos e interpretar os diferentes conflitos que possam estar ocorrendo. Quando tentamos nos colocar nessa posição de indiferença, tendemos a nos distanciar de nossas paixões egoístas, que parecerão cada vez mais ridículas quando observadas externamente. O ímpeto das paixões pode ser domado por essa “consciência” que se exercita a partir de um tipo excêntrico de simpatia em que nos colocamos no lugar de uma outra pessoa que nem sequer existe. Se somos capazes de sentir intensamente as paixões de personagens fictícios de livros e filmes, compartilhando a alegria e a tristeza dos acontecimentos de vidas artificiais, podemos igualmente nos colocar em uma posição que não existe para fazer um julgamento adequado da situação. Isso pode ser feito para nos poupar de um erro, caso seja feito antes da ação, ou para avaliar a adequação de um ato já realizado, assim podendo estimar se cometemos alguma injustiça com outra pessoa. Antes de fazer qualquer comparação apropriada entre interesses opostos, Smith escreve que “devemos mudar a nossa posição”. Não podemos enxergar as coisas nem com os nossos olhos, nem com os de outro indivíduo envolvido, mas “do lugar de uma terceira pessoa”, sem conexão particular com o caso, e que “julgue com imparcialidade” (TMS, III.3.3). Contudo, como Knud Haakonssen alerta, “essa busca de um terceiro ponto de vista de absoluta imparcialidade pode nunca, ou muito raramente, ser completamente bem-sucedida”. Mas isso não a torna irrelevante, porque o que realmente importa é a “própria busca”; e ela que “torna a vida social possível” (HAAKONSSSEN, 1981, p. 58). Dessa forma, Smith acaba respondendo a indagação de Ferguson citada anteriormente. É através dessa contínua perseguição por um ponto de vista externo ao nosso egoísmo que somos capazes de identificar

as nossas injustiças, reconhecer nossos erros, e até sentir vergonha ou remorso dos atos que cometemos – mesmo que ninguém mais estivesse olhando<sup>13</sup>.

A teoria de Smith, portanto, busca uma solução para a parcialidade do egoísmo humano, ainda que talvez ela nunca seja alcançada em sua totalidade. Além disso, o seu relativismo também é moderado a partir da ideia de um espectador imparcial, mas igualmente de maneira limitada. Quando nos colocamos num terceiro ponto de vista que seja imparcial, não conseguimos nos desvencilhar totalmente dos valores de nosso meio social e de nossa época. Podemos julgar os atos e as consequências a partir de um ponto neutro que seja equidistante de todos os agentes, mas essa neutralidade é carregada de valores que nos são familiares, cuja aprovação ou desaprovação social esteja próxima da nossa realidade.

O espectador imparcial ainda pode servir para corrigir alguns desvios de caráter. O império das opiniões, em Smith, tem a própria moralidade como um de seus produtos, mas isso não impede que comportamentos viciosos, tal como os apresentados por Rousseau, também tenham as mesmas origens. Nessa relação existente entre o desejo de ser reconhecido e a realização de atos que alcancem esse resultado, eu posso me comportar de maneira agradável, até mesmo através de algumas virtudes como a bondade, a humanidade, a prudência ou a magnanimidade. Entretanto, essa busca por reconhecimento pode exceder os limites morais e se tornar apenas vaidade, orgulho e vanglória. De todos esses vícios, a vaidade é aquela mais nociva na teoria de Smith, que podemos até mesmo apresentar como paralelo ao amor-próprio de Rousseau. Essa comparação também é feita por Pierre Force (2003). Tal como no conceito do genebrino, a vaidade na teoria de Smith nasce da oposição entre ser e parecer ser. O indivíduo vaidoso se preocupa mais em demonstrar a posse de determinadas qualidades do que fato as possuir - e isso não está circunscrito a características estéticas como a palavra normalmente descreve. Para as pessoas dominadas por esse vício, é mais importante ser visto como uma pessoa boa do que de fato sê-la ou é melhor que todos pensem que você é rico do que realmente possuir dinheiro. Todas as virtudes podem ser visíveis nesse indivíduo, mas apenas na aparência. O homem vaidoso aproveita todas as oportunidades para exibir “de modo ostensivo

---

<sup>13</sup> Não vou me aprofundar com mais detalhes na teoria do espectador imparcial, mas ela gerou um amplo debate na bibliografia especializada em Adam Smith. Para mais detalhes acerca do tema, conferir Haakonssen (1981) e Coitinho (2019).

e desnecessário as boas qualidades e habilidades que possui em grau razoável”, ou, por vezes, para ostentar “mediantes falsas pretensões” as qualidades “que não possui em grau nenhum, ou em grau tão pequeno que se pode muito bem dizer que não possui em grau algum”. (TMS, VI.3.36). Ele não é um indivíduo sincero e muitas vezes não está convencido de todas as qualidades que deseja que sejam atribuídas a ele.

O mesmo vício pode se expressar através de externalidades. O amor pela distinção, que Smith descreve como “tão natural ao homem” (TMS, IV.1.8), quando amplificados pela vaidade nos coloca em uma incessante busca por riqueza e grandeza. Através da observação acabamos por nos encantar com “a beleza do conforto que reina nos palácios e na economia dos poderosos, e admiramos como tudo concorre para promover a tranquilidade, para evitar que lhes falte algo, e para divertir seus mais frívolos desejos”. A partir desse ponto de vista, as riquezas e as honras “atingem a imaginação como se se tratasse de algo grandioso, belo e nobre, cuja obtenção vale bem todo o trabalho e cuidado que tão dispostos estamos a lhe dedicar” (TMS, IV.1.9). Para Smith, essa não é, contudo, a realidade. De maneira idêntica a Rousseau, o escocês conclui que a busca pela riqueza e pela grandeza é vã, marcada por uma vida de ansiedades, sem felicidade ou qualquer satisfação verdadeira.

Então, o poder e a riqueza se mostram como verdadeiramente 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 (SMITH, TMS, IV.1.8).

Eu diria que nenhum crítico das sociedades comerciais, nem mesmo o eloquente Rousseau, conseguiu expressar com mais intensidade as perturbações da incessante busca por riqueza. No fim, já há uma concordância aqui, o primeiro ponto em comum de crítica às sociedades modernas pautadas pela troca, pelo comércio e pelo luxo: de que elas nos levam a uma busca pela infelicidade. As riquezas e o lucro assumiram o centro das aspirações do homem de negócios, mas a felicidade se encontra num caminho oposto àquele estipulado por esse modelo de sociedade. E os castelos erguidos com uma vida inteira de trabalho não nos fazem mais seguros, apenas mais ansiosos.

Há uma ilusão na maneira com que a natureza nos faz enxergar o conforto do enriquecimento. Aquilo que vimos como benesse pode muito bem ser encarado como maldição. Entretanto, mesmo com uma confluência de opiniões na busca pela infelicidade, Smith logo se distancia de Rousseau, pois ainda que seja uma ilusão, “é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira”. Essa miragem foi “o que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados e a inventar e aperfeiçoar todas as ciências e as artes, que enobrecem e embelezam a vida humana”. O próprio planeta foi alterado em razão desse ímpeto da humanidade por conquista: os homens “mudaram toda a face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra” (TMS, IV.1.9). Em alguns momentos, essa passagem parece até mesmo uma tradução de Rousseau às avessas<sup>14</sup>. Smith está utilizando trechos semelhantes ao da obra do genebrino justamente para contestá-lo da mesma maneira que Rousseau havia feito com Mandeville: concordando. O que o escocês está afirmando é que os sentimentos que levam os indivíduos a uma busca perversa pela infelicidade são os mesmos responsáveis pelo progresso das ciências e das artes, que moldaram o planeta à forma humana. Ora, essa é exatamente a tese de Rousseau. O que há de novo é uma inversão de sinais. Smith acredita que essa troca seja benéfica à humanidade porque não enxerga nela qualquer inevitabilidade; esses sentimentos estimulam uma busca pela infelicidade, mas não estamos condicionados a eles. Essa não é uma história de decadência, muito menos uma que seja irreparável. A virtude ainda é possível e, se seguirmos a tese de Hanley (2009), Smith a enxergava exatamente como uma das soluções para os vícios das sociedades comerciais.

Mesmo que a infelicidade seja produto dessa busca por riqueza e grandeza, isso não se caracteriza por si só como um vício da alma, já que melhorar a condição de vida através de signos de distinção é um ímpeto natural dos seres humanos. O vício surge na medida em que

---

<sup>14</sup> Para comparação, em *Discours sur l'origine de l'inegalité* Rousseau escreve: “*les vastes forêts se changèrent em des campagnes riantes*”. Esse trecho estava entre os traduzidos por Smith em *Letter to the Edinburgh Review*. Smith traduziu da seguinte maneira: “*and the vast forrests of nature were changed into agreeable plains*” (*Letter*, p. ). Em TMS, o original em inglês dessa passagem é: “*have turned the rude forests of nature into agreeable and fertile plains*”. Existem algumas especulações sobre a possibilidade de ser apenas uma coincidência, mas a semelhança não se resume a uma frase. Todo o tema em reflexão na obra de Smith nesse momento se aproxima das discussões de Rousseau. Como demonstro em sequência, considero que esse uso seja proposital.

essa busca se transmuta em sentimentos mais perniciosos como a vaidade e o orgulho. O homem vaidoso “vê o respeito prestado à posição e fortuna, e deseja usurpá-los”. Em razão disso, “sua roupa, sua equipagem, seu modo de viver, anunciam uma posição e uma fortuna maiores do que as que realmente possuem” (TMS, VI.3.37). A diferença entre o rico e o vaidoso reside, novamente, no ser e no parecer ser. De maneira mais simples, é uma questão de dignidade: ser reconhecido na exata medida por aquilo que se é, é diferente de buscar um reconhecimento forçado por aquilo que se ambiciona, muitas vezes de maneira ilusória, que seja a sua imagem. O vício da vaidade já se manifestou de muitas maneiras com o passar dos séculos; já foi uma característica dos aristocratas e dos guerreiros, já foi entregue à honra, à glória e à grandeza, variando de acordo com os valores da sociedade. No século XVIII, no entanto, as sociedades comerciais estavam ascendendo. Com ela, os objetos de aprovação estavam mudando. Como demonstra Hirschman (2002, p. 33), esse é um contexto de “demolição do herói”, cujas virtudes aristocráticas eram constantemente ridicularizadas, seja como um delírio do passado, seja através dos moinhos de ventos de Cervantes. “Ao mesmo tempo”, escreve Pierre Force, para Smith e Rousseau, “por razões históricas, a busca por prazer e aprovação agora se manifestam quase exclusivamente como uma busca por riqueza” (FORCE, 2003, p. 47). Na medida em que os valores socialmente aprovados se modificaram da honra e da glória para a riqueza, a ambição dos homens também trocou seu alvo. Igualmente, a vaidade agora não procurava mais por um verniz aristocrático, mas por símbolos pecuniários. As novas estruturas que estavam sendo erguidas pelas sociedades comerciais eram menos rígidas e estamentais; os signos de sucesso e distinção estavam cada vez menos ligados às restrições impostas pela hereditariedade. Com a ruína das antigas estruturas, muitas virtudes novas surgiram, assim como outros vícios foram amplificados. McCloskey (2006) defende com propriedade aquilo que descreveu como as “virtudes burguesas”, que se ergueram na Modernidade. Mas tomo emprestado a sua expressão para descrever a vaidade, da maneira como ela é apresentada por Smith e Rousseau, como o maior dos *vícios* burgueses. Não é por coincidência que essa palavra assume uma centralidade tão grande em dois dos principais filósofos do século XVIII. Isso não significa, por óbvio, que os aristocratas feudais não possuíssem esse vício, apenas que a quebra das barreiras estamentais permitiu sua difusão para um número maior de pessoas. Em suma, com a ascensão das sociedades comerciais ocorreu o fenômeno que eu descreveria como *democratização das vaidades*. Creio que seja a expressão adequada: o maior vício do novo mundo não foi

amplificado pelos fracassos do projeto de sociedade que estava se erguendo, mas pelo seu sucesso em romper os limites que o estamento aristocrático não permitia. A vaidade agora estava disponível a todos.

Com isso, os objetivos deste capítulo estão cumpridos. As origens sociais da moralidade foram demonstradas a partir da versão smithiana do império das opiniões. A busca pela aprovação e desaprovação de nossos semelhantes molda nossos comportamentos para se adequar às regras morais que são fundadas através desse intercâmbio social. Não existe uma ruptura entre egoísmo e altruísmo em sua teoria como supunha o *Das Adam Smith Problem*, “paradoxo” cuja validade já vem sendo rejeitada desde a década de 1960. As virtudes e os vícios são igualmente produtos dessa busca social por aprovação, dependendo da dignidade e do mérito das ações dos indivíduos. Essa filosofia tão imanente na obra de um homem que sempre se descreveu protestante gerou discussões acerca do papel da religiosidade no pensamento moral de Adam Smith. Muitas virtudes cristãs exercem uma função preponderante em suas ideias, como a caridade e a beneficência. Mas é inegável que Deus não cumpre aqui qualquer papel, ainda menos o de magistrado ou de carrasco. As engrenagens da moralidade humana se movem mesmo enquanto Deus estiver fora da equação, tentando se resolver com suas outras angústias divinas. Em uma frase que apresenta um resumo bastante condensado de sua teoria, Smith escreve que “o sábio Autor da Natureza”, em sua maneira, “fez do homem o juiz imediato da humanidade” (TMS, III.2.32).

### 3 O COMÉRCIO, O LUXO E A SOCIEDADE CORROMPIDA

Antes do alvorecer da Modernidade, a história da filosofia era marcada por uma grande repulsa às atividades comerciais. Os mitos gregos narravam o período de uma longínqua Era Dourada, o reino de Cronos (ou Saturno, na versão latina) em que os bens eram abundantes a todos e ninguém vivia em escassez. Em grande medida, o Éden é uma versão judaico-cristã da mesma lembrança. Nas diferentes histórias, a decadência se impõe através da mesma maneira: a humanidade, em um desenfreado desejo por conhecimento, desobedeceu a ordens divinas. A corrupção narrada na antropologia de Rousseau, como tentei expor anteriormente, possui semelhanças com esses mitos. Após os crimes cometidos pela humanidade, iniciou-se uma era de miséria e escassez, seja pelas mãos de Eva, seja de Pandora. Segundo Hesíodo, restaram apenas “dores amargas para humanos perecíveis” e, com isso, já “não haverá defesa contra o mal” (2012, p. 68), que agora tinha brotado em definitivo. Olhando por essa ótica e em retrospectiva, parece ter sido um mau negócio.

A natureza, contudo, como afirmaria Rousseau, não retrocede. O fato é que o mundo que se antepõe aos mitos sempre foi infestado de miséria, escravidão, riqueza, luxo e toda sorte de virtudes e vícios que os seres humanos poderiam degustar. A espécie tinha, então, que criar seus meios de subsistência. Na Antiguidade, a agricultura era o principal modo de produção, de maneira que, pelo menos desde os tempos homéricos, o status social de um indivíduo estava intrinsecamente ligado à quantidade de terra que ele possuía. Os grandes guerreiros, representação do *oikos* aristocrático, eram proprietários rurais. “Também em Homero”, escreve Tabosa, “encontramos a concepção de agricultura como fundamento da civilização” (TABOSA, 2011, p. 167). A importância de um nobre era avaliada de acordo com o quanto sua terra poderia lhe prover de sustento. Assim, a agricultura tomou o centro da escala de valor na filosofia antiga, especialmente na tradição republicana, enquanto o comércio foi constantemente descrito como uma prática menor e potencialmente corruptora.

Aristóteles, tendo como critérios finais de sua filosofia o bem e a felicidade, ressalta os pontos negativos do comércio por duas vias: artificialidade e dependência. A artificialidade ocorre em razão de um circuito de troca de bens que Aristóteles considera antinatural. O dinheiro, por si só, não é um mal se ele for um mero instrumento para a aquisição de um bem que vai suprir uma necessidade. Contudo, o mundo comercial – e especialmente a usura – constantemente subverte essa lógica, transformando a mercadoria (M) em um instrumento para

o dinheiro (D). Dessa forma, o circuito M-D-M, que é o natural segundo a visão aristotélica, vê-se corrompido em um sistema D-M-D, cujo objetivo está no lucro. Trata-se de uma deturpação do *telos* original do dinheiro: “assim, de entre todos os modos de adquirir bens, este é o mais contrário à natureza”<sup>15</sup> (ARISTÓTELES, 1998, 1258b1-8). Mas os problemas do mundo comercial não se limitam a isso. Para Aristóteles, a autossuficiência é uma necessidade na busca individual pela felicidade, o que traz problemas morais para qualquer atuação cuja prática contenha algum tipo de *dependência*. O escravo é o paradigma extremo de um indivíduo que vive sob o domínio de outrem, mas mesmo o trabalho assalariado e o comércio nunca podem ser autossuficientes, pois um depende do pagamento do empregador, o outro da troca voluntária realizada por outras pessoas. Nesse sentido, o comerciante está mais próximo do escravo do que do homem livre. Como Aristóteles afirma, “entendemos por autossuficiência aquilo que por si só torna a vida desejável e destituída de qualquer carência: e julgamos ser isso a felicidade” (2014, 1097b15-17). O comércio voltado para o lucro não satisfaz esses critérios. Pelo próprio uso que faz do dinheiro, ele cria um circuito infinito que transpassa muito o simples desejável, não tendo o bem como objeto de sua busca, nem a felicidade como consequência de sua prática.

Essa não era uma característica particular da filosofia de Aristóteles, mas um pensamento recorrente na Antiguidade. Em Atenas, os trabalhos comerciais normalmente eram reservados a escravos e estrangeiros. Moses Finley observa que as contribuições gregas relativas à economia costumavam se referir, em razão do caráter inferior delegado a essas práticas, a estrangeiros e escravos, que eram pessoas de posições subalternas na hierarquia municipal. Na obra de Xenofonte, das suas sete recomendações para aumentar a receita de Atenas, seis se referem aos metecos e uma aos escravos. Ele conclui seu livro explicando o “método pelo qual, com a apropriada organização do estado, todos os atenienses podem ser fornecidos com amplo sustento das despesas públicas” (XENOFONTE, 2008, s/p). É uma estrutura intencionalmente construída para sustentar publicamente os cidadãos com os trabalhos daqueles hierarquicamente renegados. Com base nesse tipo de posicionamento, Finley arremata

---

<sup>15</sup> Para maiores informações acerca do pensamento econômico de Aristóteles, conferir Meikle (1995).



que, em Atenas, “o que nós chamados de economia era propriamente um negócio exclusivo dos *outsiders*”<sup>16</sup> (FINLEY, 1970, p. 25).

No mundo romano não houve rompimento com esse paradigma. Marco Pórcio Catão, o Censor, costumeiramente descrito por Rousseau como o mais virtuoso dos homens, escreve em *De Agri Cultura* que talvez fosse “mais proveitoso por vezes buscar riqueza pelo comércio (se não fosse tão arriscado) e mesmo ser usurário (se fosse tão honesto)”. Por essa lógica, aponta que um ladrão em Roma, como punição, deveria pagar o dobro do valor furtado, enquanto o usurário o quádruplo, conferindo à prática usurária uma imoralidade maior do que o roubo. O mesmo Catão ainda descreve o homem de bem como “um bom agricultor e um bom fazendeiro”, pois enquanto o comerciante é “diligente e empenhado na busca por riqueza”, da agricultura “saem os homens do maior vigor e soldados da maior coragem” (CATÃO, 2016, p. 49). Vigor e coragem surgem como virtudes morais que representam, respectivamente, a boa vida e o bom soldado.

Em *De Officiis*, Cícero divide as profissões entre as que são dignas “de homens livres” e as “sórdidas”. Os comerciantes comuns estão classificados na segunda categoria porque “nada ganham a não ser se mentirem de algum modo, e nada é mais torpe que a fraude” (CÍCERO, 1999, I.150). O dilema apresentado, a partir de um debate entre Diógenes da Babilônia e Antípatro, apresenta um mercador de cebola que, chegando a Rodes, com a cidade passando por penúria e fome, e sabendo que mais provimentos estão por chegar com outros mercadores, fica em dúvida se deve ou não informar a população que há mais mercadorias a caminho, ou se deve simplesmente se resguardar ao silêncio e vender o produto pelo melhor preço. A resposta de Cícero é que a população deve ser informada, ainda que isso custe muito dinheiro ao mercador. Dessa maneira, a honestidade implica em perda financeira, e o filósofo não parece acreditar em nenhum momento que o comerciante realmente optaria pelo *honestum* e não pelo

---

<sup>16</sup> Em razão desse tipo de raciocínio, até se discute se as reflexões dos gregos sobre o tema podem de fato ser descritas como pensamento econômico. Schumpeter defende que as primeiras análises econômicas da história apareceram nos escritos de Aristóteles. Mas os elogios param na descrição do pioneirismo, pois, para Schumpeter, toda a filosofia do grego se resume a um “senso comum conveniente, prosaico, levemente vulgar, e, mais que levemente, afetado” (SCHUMPETER, 1964, p. 85). Em contraposição, Finley (1970) é categórico ao afirmar que em Aristóteles não há pensamento econômico algum. Tratar-se-ia de um anacronismo: o que chamamos de economia na obra do grego é apenas uma reflexão periférica e completamente subalterna à ética aristotélica. No fim das contas, Finley defende que, comparando o mundo antigo com o moderno, há uma completa ruptura na maneira de se refletir sobre o tema econômico, enquanto outros, como Lowry (1987), defendem que existe continuidade e desenvolvimento. Aproximando-se de Finley, Campbell (1987), Schiavone (2005) e Perrota (2003) também apresentam interpretações que ressaltam a ruptura.

*utile*. Teorias econômicas contemporâneas classificariam o dilema do comerciante como “assimetria de informação”, e acrescentariam no cálculo a perda de reputação do mercador que se utilizar desse artifício. Mas como argumenta Vivenza, “na visão de Cícero, e no pensamento antigo em geral, não se acreditava que o mercador tivesse qualquer reputação para proteger” (VIVENZA, 2008, p. 392). O problema é de consciência, não de reputação, e o comportamento honesto é observado nos termos da virtude humana, não em termos econômicos.

Em razão da riqueza de sua república, o pensamento político romano constantemente colocou o luxo no centro do debate dos vícios públicos. Políbio (1996) associa a decadência e a corrupção de Cartago diretamente ao comércio, responsável por criar hábitos luxuosos naquela que havia sido, no passado, uma república vigorosa. Cícero recupera o argumento, afirmando que o constante contato com outras culturas leva tanto a um desapego dos valores e costumes locais, quanto a uma descomedida incitação ao luxo advindo do comércio marítimo, pois “do mar afluem a essas cidades numerosos e perniciosos incitamentos ao luxo, que ou são produtos de saque ou importações [...] e o seu próprio encanto encerra muitos convites para paixões dispendiosas e ociosas” (CÍCERO, 2008, 2.8). Tornou-se lugar comum atribuir ao luxo a causa primordial pela queda da República Romana, e Salústio talvez seja o mais recorrente nome a descrever o estado de corrupção da cidade, pois, segundo Connolly, suas narrativas contém uma verdadeira “narrativa do suborno” que os levou à “demolição do julgamento cívico” (2014, p. 82). Salústio apresenta uma corrupção que foi gradativa: “cresceu primeiro o desejo de dinheiro, e depois o do mando; foram eles como que matéria de todos os males” (1974, p. 22). Quando esse se tornou o valor supremo da República, pouco poderia ser feito para salvá-la, de maneira que ele a descreve como uma “cidade venal, que depressa perecerá se encontrar um comprador”<sup>17</sup> (SALÚSTIO, 1974, p. 110).

As razões dessa rejeição filosófica e cultural<sup>18</sup> ao luxo, ao comércio e ao dinheiro foram objeto de discussão entre intérpretes. Perrota (2003) defende que o pensamento

---

<sup>17</sup> Para mais informações acerca do *mos maiorum* romano, incluindo seus impactos na cultura agrícola, conferir Trevizam (2018). Além disso, Vivenza (2003) apresenta uma boa síntese do pensamento econômico dos romanos. Em conexão com este trabalho, a mesma autora também é responsável por ótimo livro acerca da relação de Adam Smith com a filosofia antiga (VIVENZA, 2001).

<sup>18</sup> A rejeição é apresentada aqui como filosófica e cultural porque não há dúvidas de que, na prática, ela tenha sido muitas vezes ignorada. Em Roma existiam elites comerciais, muitos senadores viviam do luxo fortalecido pela troca e “banqueiros” conseguiam construir uma boa vida. Mas essas classes tinham, segundo Schiavone, um

eminentemente agrícola é produto da ideologia da aristocracia agrária da Antiguidade que acabou se manifestando nas principais correntes filosóficas do período. A resistência a uma mudança de paradigma era também fruto de um jogo de interesses dessas elites. Para Pocock, por outro lado, tratando especificamente do republicanismo, as dificuldades do comércio residiam numa série de valores fundamentais da vida ativa, em especial os conceitos de “cidadão ou patriota”, que eram “antitéticos ao de homem econômico” (POCOCK, 1989, p. 90). Ou seja, não se trataria de ideologia de classe, mas da conformação de uma rede de crenças morais incompatível com esse raciocínio mercantil. “Os ideais de virtude e comércio”, Pocock escreve em outro momento, “não poderiam ser reconciliados um com o outro” (1985, p. 48). Essa maneira de pensar ainda se faria presente no humanismo cívico italiano, que é o foco da análise do historiador, mas conformaria contrastes radicais ao pensamento político e econômico que se desenvolveu na Modernidade. Finley parece apresentar uma mistura das duas interpretações: há uma clara influência das estruturas econômicas – especialmente da escravatura – no modo que os antigos raciocinavam sobre o tema, mas que sua manifestação filosófica não se resumia a uma mera reprodução da ideologia da classe dominante; era, antes de tudo, uma confluência de estruturas e *valores* que eram particulares às crenças do período e estranhos à nossa compreensão contemporânea.

O mais interessante, contudo, é que eventualmente toda a estrutura econômica do mundo antigo ruiu, mas esse pensamento moral sobreviveu em termos semelhantes aos apresentados até aqui. Em parte, é claro, o cristianismo que se fortaleceu ao fim da Antiguidade reforçou o combate ao luxo e até mesmo ao comércio. Mas os conceitos que retornaram com o humanismo cívico e se fizeram presentes na Modernidade são semelhantes aos de Aristóteles e Cícero. Schiavone descreve com precisão essa ruptura entre a Antiguidade e as estruturas que começaram a se formar na Idade Média:

[...] na Itália entre os séculos XII e XIV, a economia do renascimento urbano e da ‘revolução comercial’ fundava-se sobre realidades culturais, produtivas e mercantis totalmente diversas daquelas romanas: a Florença dos Bardi, dos Peruzzi e das grandes

---

problema de “elaboração cultural”, pois “aquelas camadas que emergiram na metade do século III, vinculadas à intermediação e especulação comerciais, à gestão da exploração provincial e inclusive a formas elementares de atividade financeira – os licitadores públicos, mercadores e ‘banqueiros’ apresentados de modo vívido nas cartas de Cícero ou na historiografia de Salústio – não foram capazes, nem mesmo nas mais avançadas realidades municipais e provinciais, de desvincularem o objetivo último da sua ação econômica do modelo de riqueza representado pela renda agrária, e a separar-se sociológica e intelectualmente do campo de atração exercido pela aristocracia: ou seja, a formar para si um paradigma organizativo e comportamental que tivesse em seu centro não a renda, mas a produtividade e o investimento (SCHIAVONE, 2005, p. 149-150).

companhias comerciais e financeiras, aquela que permitiu ao *Decameron* se apresentar como uma espécie de ‘epopeia mercantil’, em nada se assemelha à Roma de Crasso ou de Sexto Clódio Fórmio (SCHIAVONE, 2005, p. 140).

O mundo moderno só pôde nascer sobre as ruínas das estruturas econômicas e culturais da Antiguidade. O declínio de Roma é um rompimento sem retorno na história; o mundo que conhecemos só começou a ser desenvolvido com a destruição dos outrora poderosos e glorificados edifícios latinos. No entanto, algumas coisas – menos materiais do que as majestosas construções - sobreviveram em meio aos escombros das ruínas de Roma e permaneceram ressoando na cabeça dos filósofos por alguns séculos. Se a rejeição moral ao luxo e negação ao comércio de fato fossem, como argumenta Perrota, produtos da elite agrária escravocrata da Antiguidade, essas ideias certamente acabaram sobrevivendo por muito mais tempo do que as próprias estruturas que as formaram.

No centro de nossa narrativa temos dois filósofos que presenciavam o comércio em um estágio muito mais avançado do que em seus primeiros passos em comunas italianas ou em repúblicas pequenas como a Holanda. Rousseau e Smith testemunhavam o momento que o comércio ascendia para dominar toda a Europa. As mudanças culturais não se restringiam ao *Decameron*. A linguagem dos interesses – primeiramente políticos, depois econômicos – cada vez mais domavam as paixões antes dominantes nos raciocínios filosóficos. O comércio já era muitas vezes descrito como benéfico à espécie, e mesmo quando a lista de vícios se reproduzia, suas consequências eram subvertidas. Em uma passagem que muito se assemelha a certa mão invisível, Giambattista Vico afirma que a ferocidade, a avareza e a ambição, que são “os três vícios que põem à deriva todo o gênero humano”, são transformadas em força, opulência e sabedoria através das “atividades militares, mercantil e de corte”. “Destes três vícios que destruiriam a geração humana sobre a terra”, conclui Vico, nasce “a felicidade civil” (2008, p. 35). O comércio, como pode ser observado, aos poucos foi se afastando, nas manifestações filosóficas e culturais, de sua antiga – e nefasta - morada corruptora para uma prática que era até mesmo vista como capaz de metamorfosear um vício em felicidade. Com mais entusiasmo, David Hume escreve que “é sabido que a grandeza de um Estado e a felicidade de seus súditos, por mais independentes que possam ser em alguns aspectos, são inseparáveis da dedicação ao comércio” (2003b, p. 118). Nada disso significa, contudo, que as antigas reservas ao exercício mercantil tenham se esvanecido. A rejeição moral à prática ainda era dominante em muitos

âmbitos do pensamento político e, mesmo quando neutra, sua aceitação muitas vezes assumia um teor resignado. Por mais necessário que o comércio fosse aos Estados, as suas consequências luxuosas e, para alguns, facciosas, não poderiam ser ignoradas, e, mesmo entre os mais entusiastas, a sua defesa nunca assumiu tons de panaceia: o comércio era positivo para a produção de riqueza; a liberdade, a igualdade, a virtude e outros conceitos fundamentais do vocabulário político, na maior parte dos casos, não estavam entre os produtos esperados dessa prática.

O pensamento de Rousseau possui uma conexão muito clara com a crítica da filosofia antiga ao luxo. Com o desenvolvimento do amor-próprio, a humanidade passou a buscar cada vez mais signos de distinção, sendo o luxo o mais avançado estágio dessa busca. A comparação firmada é, muitas vezes, com os próprios povos da Antiguidade. “Decaimos em tudo”, escreve Rousseau, “os primeiros romanos vivam como homens e encontravam em seus contínuos exercícios o vigor que a natureza lhes havia recusado; ao passo que perdemos o nosso na vida indolente e covarde”, e assim os romanos subjugarão os povos que eram mais fortes do que eles (*d’Alembert*, p. 458). É exatamente em razão desse enfraquecimento do corpo que, à maneira de Catão, o genebrino considera a agricultura como a mais respeitável de todas as artes (*Émile*, p. 266). É, afinal, “sob a roupa rústica de um camponês, e não sob um ornamento dourado, que serão encontrados a força e o vigor do corpo” (PD, p. 42). No entanto, nas sociedades modernas pautadas pelo comércio, não contentes em tornar nossos corpos fracos e preguiçosos, o que governa é “o interesse e a vaidade” dos artistas, dos grandes e dos ricos. “Com isso”, ele prossegue, “o grande luxo estabelece seu império e faz com que se goste do que é difícil e caro” (*Émile*, p. 492). Sua principal função na sociedade é distinguir os ricos dos pobres, acariciando, dessa forma, o amor-próprio daqueles que o possuem.

Rousseau explicita muitas vezes em sua obra a associação do luxo e das riquezas com a prática do comércio em suas indagações retóricas: “que o luxo seja o sinal claro de riquezas; que sirva, se se quiser, para multiplicá-las: o que concluir desse paradoxo tão digno de nós? E o que será da virtude, quando for preciso enriquecer a qualquer custo? Os antigos políticos falavam em costumes e virtude; os nossos falam de comércio e dinheiro” (PD, p. 54). Olhando para a história, o genebrino considera isso um sinal de fraqueza das nações modernas. “O Império Romano”, ele escreve, “após ter engolido todas as riquezas do universo, tornou-se presa de uma gente que não sabia o que era riqueza” (PD, p. 54). A filosofia de Rousseau, como é

perceptível, compartilha muitas características com os antigos. Ainda que a sua crítica ao comércio e ao luxo possua muitas características eminentemente modernas – como o próprio artifício do estado de natureza -, os argumentos em muito se aproximam daqueles mobilizados por moralistas gregos e romanos, inclusive no que diz respeito às ruínas das nações. “Da sociedade e do luxo”, ele conclui, “nascem as artes liberais e mecânicas, o comércio, as letras, e todas essas inutilidades que fazem a indústria florescer e põem a perder os Estados” (SD, p. 260).

Uma das consequências mais comentadas do luxo na obra de Rousseau é a desigualdade. Em primeiro lugar, pelo enfraquecimento do mundo rural que, como entre os antigos, possui prioridade em sua filosofia. Dessa maneira, ele afirma que “o luxo das cidades leva ao campo a miséria, a fome, o desespero; se alguns homens são mais felizes, o gênero humano é apenas mais digno de lástima”. Depois, porque os efeitos de “multiplicar as comodidades da vida para alguns ricos” são “forçar a maior parte dos homens a se considerar miserável” (*Sophie*, p. 148). Trata-se de uma interessante escolha de palavras. O caráter miserável do pobre é relativo a uma percepção subjetiva do indivíduo diante das montanhas de dinheiro dos outros, porque apenas com a criação desses símbolos de distinção, apenas com a criação de falsas necessidades para satisfazer o amor-próprio nessa incessante busca pela infelicidade, o pobre de fato se torna miserável. A pior das consequências da desigualdade é moral. Afinal, “o luxo corrompe tudo: o rico que o desfruta e o miserável que o cobiça” (PD, p. 88). Assim, a sociedade que tem na riqueza seu fim último representa “o limite extremo da corrupção” (SD, p.238), pois ela não apenas é a que se encontra o mais distante possível do estado igualitário de nossa natureza, mas porque os objetos que representam seus vícios corrompem até mesmo aqueles que não os possuem. Em *A República*, Platão faz uma afirmação semelhante ao apontar que a riqueza “dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pela novidade”, enquanto a pobreza gera “baixeza e maldade” (PLATÃO, 2001, 422a). Em ambos os casos as consequências do luxo se estendem muito além daqueles que fazem usufruto de seus prazeres, corrompendo igualmente o coração dos que o cobiçam e arruinando as nações que o veneram.

Com a radicalização do luxo e do amor-próprio, mesmo a relação entre os homens se torna insuportável. “Seria muito bom”, afirma Rousseau, se a sociedade fosse constituída “de tal modo que cada homem lucra em servir aos outros” – como Smith viria a argumentar no

futuro. Seria ainda melhor, contudo, “se ele não lucrasse ainda mais para prejudicá-los”. O problema é que esta seria a realidade do mundo: “não há benefício tão legítimo que não possa ser ultrapassado pelo que se pode fazer ilegitimamente, e o dano que se causa ao próximo é sempre mais lucrativo do que os benefícios”. Trata-se, no fim, “apenas de encontrar os meios de assegurar-se de impunidade, e, para isso, os poderosos empregam todas as suas forças, e os fracos, toda a sua astúcia” (SD, p. 257). Através da retórica de Rousseau, a decadência do gênero humano alcança um grau em que pouco restou aos indivíduos senão a própria corrupção. Se o lucro é a maior ambição da espécie para satisfazer o seu amor-próprio, então tudo que resta é uma ignóbil competição civilizada (nesse contexto, essa palavra faz mais sentido do que “selvagem”) pelo meio mais forte ou mais astuto de passar impunemente por cima de seus irmãos - *homo homini lupus*. Dessa maneira, “o luxo, a lassidão e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo aos esforços orgulhosos que fizemos para sair da venturosa ignorância em que a sabedoria eterna nos tinha colocado” (PD, p. 50). Com essa mensagem, aquele homem do cercadinho que tratamos no começo deste trabalho tem seu papel igualado ao de Eva e Pandora.

Adam Smith, apesar de não considerar a sociedade moderna mais corrupta do que as antecessoras, compartilha algumas dessas interpretações. O primeiro dos efeitos do luxo e do comércio é a deturpação moral dos indivíduos, especialmente daqueles que ocupam o topo da escala social, que tendem a ser mais dominados pela vaidade. Em sua obra, os ricos são em alguns momentos descritos como seres de “natural egoísmo e rapacidade” (TMS, IV.1.10), ou como “uma peste da sociedade, um monstro, um grande peixe que devora todos os menores”, tornando-se “o mais destrutivo membro da sociedade que podemos conceber” (LJ (A), iii.1314). E apesar do seu consumo desenfreado pela vaidade, “a capacidade do seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do mais vil camponês” (TMS, IV.1.10). Essas críticas de Smith aos efeitos éticos do luxo em sociedades comerciais não devem ser desprezadas, pois, como ele escreveu nos rascunhos de WN, ajudam a conformar um sistema de “opressiva desigualdade” em que “aqueles que trabalham mais ganham menos”, e que “os pobres proveem tanto para eles mesmos quanto para o enorme luxo de seus superiores” (ED, 4-6). O luxo, portanto, tem um efeito na moralidade humana que vai apenas se intensificar na medida em que as sociedades comerciais se tonarem ainda mais abastadas. Sabemos que na teoria econômica de Smith a rapacidade dos ricos, estimuladas por

efeitos não intencionais de seu egoísmo, acaba gerando frutos positivos até mesmo aos mais pobres. Mas isso resolve as consequências *sociais* da opulência e do luxo, não as morais. Essa, como argumenta Hanley (2009), só pode ser resolvida por uma mudança de comportamento em que as virtudes exercem um papel preponderante na domesticação dos ímpetus negativos.

A maior semelhança entre Smith e as interpretações clássicas a respeito dos efeitos da opulência se encontra exatamente no mesmo exemplo a que Rousseau recorre: a queda de Roma. Tal qual Montesquieu, Smith argumenta que as repúblicas podem possuir modelos mais fechados e aristocráticos ou regimes mais abertos e democráticos. Ambas as formas de governo merecem o nome de república, diferenciando-se das monarquias e do despotismo. Em uma linha que se assemelha a Maquiavel (1994), o escocês argumenta que elas se dividem ainda em dois subgrupos: as repúblicas defensivas e as repúblicas ofensivas. No primeiro caso, “muitos estados da Grécia servem como exemplo”. No segundo, Roma e Cartago são os nomes destacados (LJ(A), iv.78). Essa diferença resultará no tamanho do território da república, mas também serve para decretar como será o seu fim.

Em uma linguagem tipicamente republicana, Smith afirma que narrativa que está prestes a desenvolver descreve “como essa liberdade [da democracia ou aristocracia] foi perdida, e uma monarquia ou algo parecido foi introduzido” (LJ(B), 37). O luxo e o desenvolvimento das artes e do comércio formam os principais empecilhos à disciplina militar. “Quando as artes alcançam certo grau de progresso”, escreve o escocês, “o número de pessoas aumenta, mas o de combatentes diminui” (LJ(B), 38). Smith escreve que essa foi a razão pela qual as artes foram reduzidas a práticas de escravos em Roma e Atenas. Entre os Lacedemônios, mais radicais, não se permitia que qualquer homem fosse levado a realizar trabalhos mecânicos, porque eles acreditavam que isso “prejudicava o corpo” (LJ(B), 39). Smith é um crítico implacável da escravidão, mas atribui a ela um papel fundamental na grandeza dos romanos e dos gregos, ocupando os espaços que os cidadãos deveriam, segundo a cultura local, evitar. No entanto, mesmo com toda a disciplina desenvolvida para conter a corrupção das repúblicas, o seu fim foi inevitável diante do progresso. As artes e o comércio se desenvolveram e, com eles, a opulência e o luxo pouco a pouco conquistaram até mesmo o coração dos mais resilientes dos povos. O guerreiro já não era nada mais que um aristocrata, e o soldado de infantaria um cavalheiro [*gentleman*]. “Quando a opulência e o luxo aumentaram”, escreve Smith, “o rico não



tomaria mais o campo de batalha senão na maior das urgências, e dessa forma se tornou necessário empregar mercenários e a maior escória do povo para servir na guerra” (LJ(B), 40). A queda das repúblicas gregas teve como principal característica o enfraquecimento do seu exército, principalmente em razão da languidez originada da riqueza adquirida. No longo prazo, as tropas mercenárias representaram a ruína das repúblicas defensivas.

Roma, por outro lado, em seu modelo ofensivo e expansivo, não teve que se submeter às tropas mercenárias, mas ainda assim um elemento em comum tomou parte central em sua derrocada: o luxo. As consequências da opulência na República Romana foram semelhantes às dos seus vizinhos gregos, incluindo o enfraquecimento do corpo e progressiva perda de disciplina militar entre a população. Dessa maneira, o luxo poderia ser instrumentalizado politicamente. Com o exército de cidadãos se enfraquecendo aos poucos, Mário fez uso da riqueza para alistar o populacho e até mesmo escravos fugitivos, tornando-os disciplinados na guerra e, através do suborno, mais fiéis ao seu líder do que à república. Sula, com grande influência, conseguiu o mesmo feito. Assim, aos poucos, em troca de dinheiro e prazer, as tropas romanas se tornaram cada vez mais ligadas aos seus generais e mais distantes de qualquer espírito público. A história subsequente de Roma foi uma repetição da mesma tragédia. “César, assim como Sula, fez-se nomeado Ditador perpétuo”, mas, diferentemente de seu antecessor, “não teve espírito público o suficiente para renunciar” (LJ(B), 43). Otávio, herdando a fidelidade das tropas ao seu tio, tornou-se apenas a representação final desse longo processo corrupção do exército romano e suas consequências para a forma de governo da cidade. Dessa forma, “do progresso das artes mecânicas, do comércio, e das artes da guerra”, Roma acabou se transformando em uma “monarquia militar” (LJ(B), 44). Essa seria a consequência do luxo em repúblicas ofensivas, especialmente com as dimensões de Roma e com suas características particulares na condução dos governos provinciais. “Esses imperadores tomaram todo o Poder Executivo em suas próprias mãos, fizeram paz e guerra como acharam apropriado, e até mesmo nomearam os magistrados” (LJ(B), 44). Roma perdeu sua liberdade, mas o regime militar foi apropriado para manter alguma disciplina nas tropas e a força necessária para controlar um território tão extenso. Contudo, com o Império o problema do luxo apenas se agravou e, no longo prazo, o enfraquecimento do poderio militar levou essa longínqua potência à ruína (LJ(A), iv.103). Perto do fim, Roma teve dificuldades para alistar soldados entre a própria população, tendo que recorrer com frequência ao alistamento bárbaro, dando força aos mesmos

povos que, como diria Rousseau, sem conhecer a riqueza acabaram por derrubar a mais opulenta das nações. À maneira da filosofia antiga, Smith conclui, então, que Roma encontrou “a fatal dissolução que aguarda todos os estados e constituições” (LJ (B), 46).

O fim das repúblicas da Antiguidade demonstra, para Smith, um problema intrínseco a quem tentar reproduzir seus modelos no mundo moderno. O primeiro ponto é o da escravidão, estrutura que foi necessária para afastar os povos gregos e latinos das atividades mais corruptoras, mas que não possui lugar em qualquer noção apropriada de justiça. Para Smith, reproduzir a experiência da escravatura sempre esteve fora de cogitação, e tal modo de produção, por si só, é um empecilho à reprodução do modelo econômico das grandes repúblicas do passado. Outro ponto é o luxo, que se difundiu ainda mais pelos diferentes cantos do mundo na Modernidade, principalmente com os desenvolvimentos que o comércio estava tomando no século XVIII. Segundo Smith, é por essa razão que as “repúblicas italianas”, que, embora alheias à escravidão, eram orientadas pelo luxo, “logo perderam a sua liberdade” (LJ (B), 39). Em suma, os dois critérios necessários para o sucesso das repúblicas da Antiguidade não podiam mais ser satisfeitos com as novas estruturas que se ergueram nos últimos séculos. Como veremos adiante, isso não significa, para o escocês, que o modelo republicano tenha alcançado o seu fim, mas que mudanças em princípios importantes da tradição eram irremediáveis. Outro dilema, talvez ainda mais complexo, se coloca diante de nossa interpretação a partir da narrativa de Smith: se a liberdade morreu em razão do luxo e do desenvolvimento do comércio, de que maneira ele pode afirmar, como apresentei na primeira página deste trabalho, que o comércio e as manufaturas introduziram liberdade e segurança no mundo? Peço um pouco de paciência. Para encontrarmos definitivamente essa resposta, faz-se necessário apresentar alguns tópicos ainda não explorados da filosofia do escocês.

O outro efeito do luxo na filosofia de Rousseau foi a intensificação da divisão do trabalho. Como pudemos notar no primeiro capítulo, o genebrino considera que o único comércio necessário e útil ao ser humano é aquele pautado pela independência de todas as partes envolvidas. O raciocínio se assemelha bastante ao de Aristóteles. Com o progressivo desenvolvimento das diferentes artes, o trabalho teve que ser dividido entre os diferentes membros da sociedade, e “a partir do momento em que se precisou de homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentá-los”. Dessa maneira, “quanto mais se

multiplicava o número de trabalhadores, menos mãos havia para fornecer a subsistência comum, sem que houvesse menos bocas para consumi-las” (SD, p. 218). As artes luxuosas são mais lucrativas e, por conseguinte, mais atrativas ao amor-próprio dos indivíduos que buscam o enriquecimento. A agricultura é a mais barata e a mais útil de todas as artes, enquanto o comércio é o mais caro e mais inútil (SD, p. 261). Com a divisão do trabalho, surgem os laços de dependência entre os homens, ninguém mais bastava a si mesmo. Aquela autossuficiência tratada por Aristóteles passou a se tornar cada vez mais uma impossibilidade ao homem comum, mesmo ao agricultor. Nesse sentido, a teoria de Rousseau, negando os benefícios da divisão do trabalho e se mantendo fiel a um modelo agrário ancestral de economia, muito se aproxima ao raciocínio dos filósofos da Antiguidade. “A partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro”, ele continua, em um trecho que já fizemos referência através da tradução de Smith, “desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário, as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que precisaram ser regadas com o suor dos homens, e nos quais logo se viram a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas” (SD, p. 216). O luxo, em especial o moderno, radicaliza esse processo justamente porque a divisão do trabalho se tornou ainda mais ampla do que no passado. Dessa forma, “vinte milhões de mãos talvez tenham trabalhado por muito tempo”, talvez “custando a vida de milhares de homens”, e tudo isso para o rico “apresentar pomposamente ao meio-dia o que ele vai devolver à noite ao banheiro” (*Émile*, p. 254).

Como Rousselière apresenta, Rousseau considera custoso viver em qualquer tipo de sociedade. A mulher espartana que coloca o amor pela pátria acima do amor pelos filhos que são mortos no campo de batalha também está pagando um custo alto pela vida social - e isso em uma sociedade que ele descreve como exemplar. Contudo, “o custo de viver em uma sociedade comercial”, continua Rousselière, “é muito maior do que dos outros modos possíveis de vida”. Os principais motivos para isso residem no fato de que o indivíduo se torna “internamente dividido, inflama o seu *amour-propre*, e é condenado a uma nociva dependência” (2016, p. 360). A divisão do trabalho é condição necessária para a consolidação de relações tão intensas de dependência no mundo moderno.

Com tudo isso, não faz sentido a tese de Hulliung (2019) contestando que Rousseau tenha problemas com a divisão do trabalho, principalmente através de uma insinuação de que ele nem sequer conhecesse tal princípio de fato. Rasmussen (2008), Hont (2015) e Griswold

(2018), por outro lado, parecem concordar que esse tema é recorrente na obra do genebrino. É muito difícil que Rousseau não tenha tido contato com a *ideia* da divisão do trabalho, ainda que mesmo sem essa nomenclatura. O seu uso foi comum ao longo da história, desde *A República*, de Platão. No século XVIII, então, sua expansão foi ainda maior. Mandeville, Hutcheson, Hume, Ferguson, Quesnay e tantos outros se reportaram a ela em algum momento. De todos esses, apenas Mandeville de fato utilizou o nome “divisão do trabalho” e foi, até onde sabemos, o inventor da expressão. Mas seu uso do termo foi periférico e sem grandes desenvolvimentos, razão pela qual Adam Smith é visto até hoje como o grande teórico clássico no tema. Em WN, a divisão do trabalho não apenas abre o livro como toma o título de muitos capítulos. Bastava que Rousseau lesse os seus contemporâneos para ficar familiarizado com a ideia, mesmo que não conhecesse o nome de fato do conceito. Mas a verdade é que ele não apenas conhecia, como chegou a mobilizar a expressão. Para demonstrar o quanto o luxo impôs falsas necessidades aos homens, Rousseau aponta que

Quando só conhecemos a necessidade física, cada homem basta a si mesmo; a introdução do supérfluo torna indispensável a divisão e a distribuição do trabalho, pois, embora um homem trabalhando sozinho ganhe apenas a subsistência de um homem, cem homens trabalhando em harmonia ganharão a subsistência de duzentos. Portanto, quando uma parte dos homens descansa, é preciso que o concurso dos que trabalham supra a ociosidade dos que nada estão fazendo (*Émile*, p. 246).

Esse trecho traz uma série de respostas importantes. Primeiramente, Rousseau não apenas está plenamente ciente da expressão “divisão do trabalho” como a conhece em sua forma moderna, popularizada principalmente a partir da obra de Adam Smith (ainda que não inventada por ele): de que o produto da divisão não é uma simples especialização que leva o ferreiro a fazer as melhores espadas, mas um instrumento social que tem como consequência um aumento de produtividade. Isso demonstra que Rousseau, que em tantos momentos parece manifestar opiniões econômicas reacionárias para um moderno, estava ciente das teorias de sua época e que, portanto, ao recusar moralmente essas ideias, sabia exatamente do que estava abrindo mão. Para ele, o ganho de produtividade nada tem de importante se o seu resultado é somente um tipo moderno de escravidão. O ideal de Rousseau, bastante explícito, sempre foi Robinson Crusoe, personagem do romance de Daniel Defoe (2012) que, vítima de um naufrágio e preso em uma ilha, é capaz de solitariamente construir sua própria subsistência. Não existe divisão do trabalho nesse ideal.

Adam Smith, cuja teoria econômica tinha justamente a divisão do trabalho no centro de suas reflexões, também apresenta críticas aos seus efeitos mais nocivos. Com a radicalização dessa divisão nas sociedades modernas, a maior parte das pessoas trabalham confinadas a “algumas operações muito simples; frequentemente uma ou duas”. Com isso, o homem que gastou a vida toda desempenhando apenas essas ações repetitivas nunca possui a oportunidade de refletir mais sobre seus entendimentos e naturalmente perde o hábito de raciocinar, tornando-se “tão estúpido e ignorante quanto é possível para uma criatura humana”. Os efeitos da divisão do trabalho são devastadores para a mente do homem comum. O trabalhador vira um homem “incapaz de julgar”, e “igualmente incapaz de defender seu país na guerra” (WN, V.i.f). Essas críticas fizeram com que muitos intérpretes enxergassem em Smith uma antecipação da teoria da alienação de Karl Marx (COLLETTI, 1972; WEST, 1975). Embora o paralelo seja possível, não há nenhum motivo para atualizar uma ideia que é muito mais antiga. Smith não estava sendo pioneiro em teorias modernas, mas dando continuidade às velhas teorias de *corrupção moral*, aos moldes dos antigos filósofos. “A uniformidade de sua vida estacionária”, o escocês continua, “naturalmente corrompe a coragem de sua mente, e faz com que ele olhe com aversão a vida irregular, incerta e aventureira do soldado”. Essa atividade repetitiva, então, “corrompe até mesmo a atividade do seu corpo, e o torna incapaz de exercer força com vigor e perseverança” (WN, V.i.f). No fim das contas, o trabalhador que vive numa sociedade comercial, destinado a uma divisão do trabalho cada vez mais intensa, sofre as consequências de seu emprego na mente e no corpo. Então, ainda que a divisão do trabalho traga consigo todos os benefícios que desenvolveremos posteriormente, ainda que ela torne a vida econômica mais próspera, seus efeitos sobre as pessoas comuns são diametralmente opostos às antigas lições de *mens sana in corpore sano*, do moralista latino Juvenal, ou daquilo que constituiria uma educação completa na filosofia antiga e que Smith claramente prezava (JAEGER, 1995).

Essa é apenas uma das “inconveniências” que “cresceram com o espírito comercial”, mas existem outras relacionadas ao mesmo tema, como a negligência com a educação e o trabalho infantil. “Em nações ricas e comerciais”, afirma Smith, “a divisão do trabalho, tendo reduzido todas as trocas a operações simples, oferece uma oportunidade para empregar crianças muito jovens” (LJ (B), 328-9). De acordo com ele, não é incomum que em países pobres muitas crianças saibam ler, mas qualquer desenvolvimento intelectual se torna muito limitado a partir do momento que prover para a família se torna uma obrigação. Os efeitos aqui não são

devastadores apenas do ponto de vista da deficiência intelectual, mas até mesmo para coesão familiar. Se uma criança passa a realizar tarefas de adulto, logo também se crê adulta e se comporta dessa maneira.

Além disso, não é apenas o luxo que corrompe a capacidade militar dos modernos, mas também a divisão do trabalho. “Outro efeito ruim do comércio”, continua Smith, “é que ele afunda a coragem da humanidade, e tende a extinguir o espírito marcial”. Isso acontece porque “em todos os países comerciais, a divisão do trabalho é infinita”. O homem que vive sob tal sistema “tem tempo para estudar apenas um ramo dos negócios, e seria uma grande desvantagem obrigar todos a aprender a arte militar e a se manter em prática” (LJ (B), 331). Parte da celebração existente no entorno da teoria econômica de Smith está, com razão, em sua análise acurada dos efeitos positivos da divisão do trabalho, especialmente nos modos modernos de produção. Contudo, ele claramente se mostrava preocupado com os efeitos negativos do mesmo fenômeno.

Para concluir, de todas as críticas às sociedades comerciais apresentadas por Rousseau, as principais são: 1) o império das opiniões, como explicitamos no primeiro capítulo, que estimula o amor-próprio e torna os homens reféns uns dos outros; 2) o efeito corruptivo do luxo oriundo do comércio, que se bifurca em dois efeitos distintos, mas relacionados: primeiro na moralidade do homem, que se torna incapaz de colaborar entre seus iguais e busca sempre a competição; depois pelos efeitos nos povos, gerando preguiça e desestimulando o exercício militar, tornando as nações presas fáceis aos seus adversários; e 3) as sociedades comerciais representam o ápice da divisão do trabalho, cuja radicalização da interdependência entre os indivíduos pode ser interpretada como um grilhão moderno. O mais curioso é que dentre as reservas apresentadas por Rousseau ao luxo das sociedades comerciais, Smith concorda ao menos parcialmente com todas. Se Smith pode ser lido como um campeão das sociedades comerciais ou como um herói do capitalismo, não deve ser sem explicitar as reservas de que estamos tratando de um filósofo com tendências céticas, não de um ideólogo ou de um propagandista. Em alguns sentidos, as críticas de Smith ao mundo comercial, ao luxo e aos abastados são mais intensas do que aquelas realizadas por Rousseau. Sabemos, por outro lado, que esse é um mundo que ele critica, mas não rejeita. Trataremos, então, de compreender de onde vem a sua aceitação às sociedades comerciais. Podemos presumir que as críticas

apresentadas acima podem ser solucionadas sem excluir todos os benefícios que o comércio e a divisão do trabalho nos trazem? Seria um amplo desafio, já que estamos tratando, segundo suas palavras, de uma sociedade em que as “mentes dos homens são contraídas e tornadas incapazes de elevação, a educação é desprezada ou ao menos negligenciada, e o espírito heroico está quase totalmente extinto”. Essas são, segundo Smith, “as desvantagens de um espírito comercial”, de maneira que ele conclui que buscar “remediar esses defeitos seria um objeto digno de séria atenção” (LJ (B), 333). Voltemo-nos à medicina, portanto.

#### **4 OS POBRES, OS OPULENTOS E A MÃO INVISÍVEL (DE JÚPITER)**

Diante de tantas críticas, muitos intérpretes se perguntaram qual a origem do entusiasmo de Adam Smith com as sociedades comerciais. Uma das explicações mais clássicas parte da análise de Cropsey (2001), seguindo justamente a afirmação de que o comércio gerava liberdade e segurança. Os defeitos morais desse modelo de sociedade parecem difíceis de balizar, mas essas duas coisas seriam prêmios bastante justos para compensar o ônus. A versão de Cropsey, assim como depois dele Otteson (2019), enxerga Smith de fato como um acalorado campeão do capitalismo, ainda que, evidentemente, isso não se reflita em uma aceitação acrítica. Para Justman (1993), por outro lado, há uma anuência resignada; a corrupção individual era um preço a se pagar pelo progresso social. Nesse caso, o escocês teria aceitado os custos, mas sem o entusiasmo normalmente atribuído a ele. Casassas (2013) talvez represente a versão mais extremada desse posicionamento, atribuindo a Smith até mesmo certo grau de anticapitalismo. Outra resposta possível, e última que apresentarei aqui, tem Hanley (2009) como seu principal expoente. Ele concorda com a versão clássica de Cropsey de que estamos tratando indubitavelmente de um defensor das sociedades comerciais, e apresenta duas razões para explicar a motivação de defender um sistema que possuía, segundo o próprio Smith, patologias. O primeiro motivo estaria na geração de riqueza, mas não de maneira genérica; o ponto fulcral seria o efeito desse enriquecimento, mesmo que desigual, na diminuição da pobreza absoluta; e o outro motivo seria o fato de que o escocês estava ciente “dos limites da concepção econômica de homem” e se comprometeu a prover “resoluções normativas aos desafios morais das sociedades comerciais” (HANLEY, 2009, P. 7), principalmente através de sua filosofia moral. Smith teria, portanto, uma perspectiva otimista quanto à resolução desses problemas. Os defeitos do mundo que se erguia podiam ser contornados sem que precisássemos abdicar de seus benefícios.

Acredito que o primeiro ponto para desenvolver uma resposta esteja na adaptação de um critério criado pelo próprio Smith para julgar moralmente a ação humana. Em TMS, ele afirma que existem dois padrões distintos para julgar o grau de censura ou aplauso a determinado ato. “O primeiro”, ele afirma, “é a ideia de completa conveniência e perfeição que, nessas situações difíceis, nenhuma conduta humana jamais pôde ou poderá alcançar”. Esse primeiro padrão é útil à filosofia, mas pertence ao ramo da imaginação e não possui



correspondente na realidade. Então ele continua: “o segundo é a ideia daquele grau de aproximação ou distanciamento completo dessa perfeição, usualmente alcançada pelas ações da maioria dos homens” (TMS, I.i.5.9). Tudo que alcançar esse grau de proximidade, mesmo que distante do ideal, é digno de aplauso. A fertilidade da imaginação humana até pode impor ao gênero metas irreais – e talvez posteriormente as metas até sejam dobradas -, mas quando estamos lidando com o real, devemos julgar com as métricas de um mundo que, com todas as suas contradições, de fato existe. Acredito que a diferença apresentada entre os dois Smiths, o crítico e entusiasta, siga um parâmetro semelhante ao dessa distinção. As sociedades comerciais podem ser julgadas de acordo com um ideal de perfeição que, recheadas de vícios, elas não alcançam, mas também podemos desviar o olhar para as ruas e para as pessoas de carne e osso, ver como elas estão hoje e comparar com como elas estavam ontem. O resultado dos dois exercícios não será o mesmo.

Logo nas primeiras páginas de *A Riqueza das Nações*, Adam Smith afirma que a “opulência generalizada” das sociedades comerciais “se estende às mais baixas camadas do povo” (WN, I.i). Essa não é uma afirmação fora de lugar em sua obra ou uma mudança de ideia. Em LRBL, texto proveniente de algum momento entre 1746 e 1748, por volta de 30 anos antes de WN, Smith escreve que “o comércio deu às pessoas das camadas mais baixas uma oportunidade de levantarem fortuna para si e, com isso, poder” (LRBL, 144). A defesa que o escocês faz do comércio não parte de um ponto centrado na acumulação dos mais opulentos, mas no fato de que parte da riqueza produzida se difunde por todas as classes, reduzindo, em termos absolutos, a miséria de uma nação. A desigualdade não é completamente ignorada em sua fórmula. Uma das características mais clássicas da filosofia de Smith reside em acreditar que o objetivo primordial de uma sociedade é gerar felicidade para a maior parte de seus membros, e “nenhuma sociedade pode ser próspera e feliz se a maior parte dos seus membros está reduzida à pobreza e à miséria” (WN, I.viii). Um mínimo colchão de prosperidade se faz necessário a todos os seres humanos.

Essas crenças de Smith, no entanto, nunca se transformaram em um igualitarismo econômico. A primeira razão disso é bastante simples e, em parte, parece até mesmo uma resposta direcionada a Rousseau: os críticos das sociedades comerciais subestimam os custos do igualitarismo pré-moderno. A riqueza de um indivíduo não pode ser medida por quanto do produto do seu trabalho ele retém: “o trabalho e o tempo de um pobre são, em países civilizados,

sacrificados para manter a facilidade e o luxo do rico”. Por outro lado, “todo selvagem possui a completa satisfação dos frutos de seu trabalho”. Não há, por trás dele, usurários, publicanos ou o chicote de um mestre. “O selvagem”, continua Smith, “deveria ser muito mais bem provido do que o dependente homem pobre que trabalha tanto para si mesmo quanto para os outros”. Mas, na verdade, “o caso é muito diferente” (LJ (A), vi.25). Em média, as condições de vida do homem pobre nas sociedades comerciais são muito superiores mesmo se comparadas aos mais abastados dos selvagens. A única coisa que estabelece “igualdade universal” nas sociedades de estruturas pré-modernas é a “pobreza universal” (WN, Intro.4; WN, I.i.11; ED, 5 – 6). Dois questionamentos surgem diante disso: 1) qual a origem da geração de riqueza dessa sociedade ao ponto de até mesmo os seus membros mais pobres parecerem endinheirados diante dos mais abastados selvagens; e 2) como, por fim, a opulência dos ricos de alguma maneira favorece a população mais pobre.

Parte significativa da explicação 1 pode ser encontrada nas primeiras linhas de WN: “o maior aperfeiçoamento das forças produtivas do trabalho e grande parte da habilidade, destreza e discernimento que com ele é em todos os lugares dirigido ou aplicado parecem ter sido os efeitos da divisão do trabalho” (WN, I.i.1). Como já foi mencionado anteriormente, Smith não é o primeiro autor a se debruçar sobre o tema. Os antigos já possuíam referências semelhantes, mas viam a divisão do trabalho como uma especialização que apenas gerava produtos melhores, como um ferreiro que faz espadas de maior qualidade. Antes da Modernidade, não havia um conceito de produtividade. Essa nova visão sobre a divisão do trabalho começa a ser desenvolvida por nomes como William Petty, e, ainda antes de Smith, o tema foi visitado por Bernard Mandeville e David Hume. Entre os fisiocratas, Turgot também tomou sua parte no desenvolvimento da teoria. Mas é apenas com Adam Smith que a divisão do trabalho atinge o estágio teórico que ficou célebre nas ciências sociais. Aqui, não se trata mais de um simples aperfeiçoamento das artes, mas de um aumento de produtividade e, conseqüentemente, de uma ampliação na produção de riqueza. Sei que a passagem abaixo é longa, mas ela praticamente resume o tópico:

Tomemos como exemplo uma manufatura trivial, mas na qual a divisão do trabalho tem sido frequentemente notada, a forja de alfinetes; um trabalhador não treinado para essa atividade (que a divisão do trabalho tornou uma ocupação distinta) e que não estivesse familiarizado com as máquinas nela utilizadas (para cuja invenção a divisão do trabalho provavelmente contribuiu) dificilmente poderia, ainda que com a máxima

diligência, produzir um alfinete por dia, e com certeza não seria capaz de produzir vinte. Mas, da maneira como essa atividade é atualmente realizada, não só o conjunto do trabalho constitui uma ocupação específica, como a maior parte das tarefas em que o trabalho está dividido consiste, igualmente, em ocupação especializada. Um homem desenrola o arame, outro estica, um terceiro corta, um quarto o aponta e um quinto afia a outra extremidade para receber a cabeça; a fabricação da cabeça exige duas ou três operações distintas; o encaixe de cabeça é uma ocupação específica, assim como o é alvejar os alfinetes; mesmo a embalagem dos alfinetes é uma tarefa distinta; e a importante atividade de forjar alfinetes é, dessa maneira, dividida em cerca de dezoito operações distintas, as quais, em algumas manufaturas, são todas executadas por diferentes operários, embora em outras o mesmo homem às vezes execute duas ou três delas. Conheci uma pequena manufatura desse tipo, que empregava apenas dez homens e onde, por conseguinte, vários deles executavam duas ou três operações distintas. Mas, embora fossem muito pobres e por isso estivessem muito mal providos das máquinas necessárias, tinham condições de fabricar, quando se esforçavam, cerca de doze libras de alfinetes por dia. Numa libra há mais de quatro mil alfinetes de tamanho médio. Assim, aquelas dez pessoas conseguiam fabricar mais de 48 mil alfinetes num dia. Desse modo, como cada pessoa produzia uma décima parte de 48 mil alfinetes, cada uma fabricava cerca de 4800 alfinetes num dia. Mas, se cada uma trabalhasse separada e independentemente das outras, e sem que nenhuma delas tivesse sido treinada para essa atividade específica, por certo nenhuma delas conseguiria produzir vinte alfinetes por dia, talvez nem mesmo um único alfinete num dia; ou seja, certamente não conseguiria produzir nem a 240ª parte, e talvez nem mesmo a 4800ª parte do que hoje é capaz de produzir, graças à divisão e combinação adequadas de suas diferentes tarefas (SMITH, WN, I.i.3).

Ainda que Smith não ignore a possibilidade de a divisão do trabalho gerar produtos aperfeiçoados, esse claramente não é foco de sua análise. O ponto central é demonstrar um ganho de produtividade; como um homem incapaz de produzir um único alfinete sozinho pode, com uma divisão nas operações, ser responsável por 4800 alfinetes em um dia. Nesse sentido, é evidente que a crescente divisão de trabalho presente nas sociedades comerciais acabou gerando uma ampliação das capacidades produtivas dessas sociedades. Mencionei anteriormente as reservas de Smith a esse fenômeno, focando especialmente em seus efeitos sobre a mente e o corpo dos trabalhadores. Ainda retornaremos a isso, mas agora estamos no outro lado da moeda: é na produção econômica que encontramos as vantagens desse sistema.

Contudo, desde a Antiguidade – incluindo Rousseau nessa longa lista – o problema com o comércio não reside em um argumento em relação à pobreza, mas aos laços de dependência criados. Como foi apresentado anteriormente, para Aristóteles o comerciante, por não ser autossuficiente, pode, de muitas maneiras, ser comparado até mesmo a um escravo. Além disso, Adam Smith está argumentando que as sociedades comerciais ampliaram a divisão do trabalho para patamares nunca vistos, sendo que, de acordo com Rousseau, essa divisão tende a intensificar os laços de dependência. Poder-se-ia concluir, com isso, que Smith não vê a dependência como uma ameaça à liberdade individual, mas não é o caso, o seu argumento

segue outro caminho. Em LJ ele escreve que “nada tende tanto a corromper, enfraquecer e rebaixar tanto a mente quanto a dependência, e nada dá noções tão nobres e generosas de probidade do que a liberdade e a independência” (LJ (A), vi.6). Dessa forma, Smith não apenas não ignora o tópico, como continua, tal qual Rousseau e os antigos, a mobilizar uma linguagem de liberdade que tenha a independência como elemento central. Para solucionar o problema, o escocês não modifica a linguagem do debate, mas a perspectiva pela qual as relações devem ser interpretadas. Primeiro através de um argumento mais simples: o enriquecimento gerado pela prática faz com que o indivíduo não precise se submeter a um domínio arbitrário. O comércio deu a homens simples a capacidade de gerar mais renda do que qualquer mestre poderia pagar. Os pobres manufatureiros não precisavam manter uma passiva subserviência ao domínio de outrem. Em oposição à tese de Rousseau, a divisão do trabalho exerce, em Smith, um papel fundamental no fim dessa dominação. Na medida em que a especialização se radicaliza nas sociedades comerciais, cada cliente se tornou produto de apenas uma infinitesimal parte das coisas necessárias para a sobrevivência, fazendo da troca uma necessidade ordinária na vida moderna. Os alimentos, as roupas, os luxos e quaisquer outros produtos seriam adquiridos apenas mediante trocas do excedente do trabalho do indivíduo pelo produto do trabalho de outro. Dessa maneira, “cada negociante ou artífice deriva a sua subsistência do serviço que presta, não a um, mas a cem ou mil clientes distintos. Portanto, embora estes dependam em algum grau de todos os clientes, não dependem absolutamente de nenhum deles” (WN, III.iv.12). A interdependência universal, em suma, resulta na ausência de dependência absoluta. A escravidão não é produto de pequenas dependências, como a que o comerciante moderno possui, mas de uma submissão *inescapável*. Smith estava ciente de que seus argumentos serviam como contraponto a posições clássicas da filosofia política, de Aristóteles a Rousseau. Tratava-se de uma adaptação; o escocês manteve os valores da liberdade e da independência no centro do raciocínio, mas subverteu a perspectiva, tornando o comércio uma prática de homens livres, não de escravos.

A divisão do trabalho da qual resultam tantas vantagens não é fruto do gênio humano. Ninguém seria capaz de forçadamente pôr todas essas engrenagens em harmonia. É, antes, um resultado não intencional de certa “propensão na natureza humana” de “cambiar, permutar e trocar uma coisa pela outra (WN, I.ii.1). O comércio é uma manifestação dessa natureza e,

quanto maior sua expansão, mais intensa é, por consequência, a divisão do trabalho. Essas características culminam em uma passagem muito conhecida, que muitos instrumentalizam para descrever o homem econômico egoísta na teoria de Smith: “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelos próprios interesses”. Ao contrário de outros animais, o ser humano raramente pode passar a vida adulta sem precisar da ajuda de seus semelhantes, e seria vão esperar que ela viesse por benevolência. “Terá maior chance de conseguir o que quer”, escreve Smith, “se puder interessar o amor-próprio deles a seu favor e convencê-los de que terão vantagem em fazer o que deles pretende”. Não se trata do desenvolvimento de um egoísmo radical. Dê-me o que desejo e lhe dou o que desejas é a descrição de qualquer troca voluntária entre duas pessoas; dessa forma, “apelamos não à humanidade, mas ao amor-próprio, e nunca falamos de nossas necessidades, mas das vantagens que eles podem obter”<sup>19</sup> (WN, I.ii.2). Como apresentei na introdução, Smith considera que a troca ocupa o centro das relações humanas nas sociedades comerciais, é o que distingue esse modelo de sociedade de outros que vieram antes dele. Esse tipo de prática, portanto, apelativa aos interesses e ao amor-próprio dos indivíduos, tornou-se mais comum do que nunca<sup>20</sup>. Como apresentamos anteriormente, Smith vê limites nessa concepção econômica de homem; vê, igualmente, muitos vícios, mas também louros.

No entanto, os interesses podem se manifestar de diferentes maneiras no sistema econômico de uma nação, e nem todas elas seriam benéficas. Quando Adam Smith escreveu WN, ele estava tentando se impor contra as principais correntes econômicas do período; contra o mercantilismo dominante na Europa, que, dentre todos os seus alvos, é o que ele ataca com mais violência; e, em alguma medida, contra os fisiocratas, mas que em razão da proximidade intelectual com Turgot e Quesnay foram bastante poupados na crítica do escocês. O ideário mercantilista foi responsável por desenvolver um sistema econômico recheado de privilégios legais para as diferentes classes que compõem o país. Não há uma competição porque o Estado criou artificialmente reservas de mercado que satisfaziam os interesses apenas de alguns agentes já estabelecidos. O resultado disso é a criação de monopólios, que até podem aumentar a taxa de lucro dos comerciantes, mas “impede que a soma total do lucro aumente tanto quanto poderia

---

<sup>19</sup> É importante ressaltar que, no âmbito moral, Smith pode ser descrito como um igualitário. A divisão do trabalho não é pautada por distinções naturais entre os seres humanos, sendo apenas um produto da vivência.

<sup>20</sup> A questão do egoísmo e do altruísmo na filosofia de Smith já foi debatida no capítulo 2, nada do que foi apresentado aqui entre em contradição com aquele conteúdo, apenas o complementa.

umentar se não houvesse o monopólio”. Em suma, os ganhos dos comerciantes que usufruem dos monopólios aumentam, mas a riqueza produzida é inferior à que seria gerada em caso de uma livre competição. O resultado disso impacta em toda a cadeia produtiva: “todas as fontes originais de rendimento, isto é, os salários do trabalho, a renda da terra e os lucros do capital, tornam-se então menos abundantes do que seriam em outras condições”. O monopólio, com o objetivo de gerar bem-estar a um grupo específico e fechado de comerciantes, acaba por prejudicar todas as outras pessoas do país com produtos mais caros, salários piores e menos produção de riqueza. “Com a finalidade de promover o pequeno interesse de uma pequena classe de homens num país”, escreve Smith, “fere-se o interesse de todas as outras classes de homens desse país, e o de todos os homens em todos os outros países” (WN, IV.vii.c.).

Como está diretamente relacionado aos interesses do Estado, esse sistema mercantil se tornou um instrumento de dominação. As colônias britânicas, por exemplo, eram obrigadas a seguir as ordens monopolistas da metrópole em suas trocas. Dessa maneira, “a conservação desse monopólio”, continua Smith, “tem sido o principal, ou, mais apropriadamente, talvez o único propósito e desígnio do domínio que a Grã-Bretanha arroga sobre suas colônias”. A consequência disso é apenas a criação de laços de submissão e dependência, pois os colonos não possuem nem sequer a possibilidade de encontrar outros negociantes. Como o escocês deixou claro, “o monopólio é o principal símbolo de sua dependência [das colônias], e é o único fruto que até aqui se colheu dessa dependência” (WN, IV.vii.c.64). Todo e qualquer gasto que a Grã-Bretanha tenha dispendido para manter seu domínio sobre a colônia teve como real objetivo a manutenção de vontades monopolistas para agrandar alguns grupos de interesse. Smith é um crítico forte da colonização – incluindo aqui a espanhola e a portuguesa. A colonização das Américas parece ter sido pautada por apenas dois princípios: loucura e injustiça. A injustiça diz respeito às nações locais que foram dizimadas, mesmo tendo recebido os primeiros aventureiros com “todos os testemunhos possíveis de bondade e hospitalidade” (WN, IV.vii,b). E a loucura em razão do sistema mercantil aplicado às colônias, relegando-as à pobreza sem colher com isso fruto real algum, já que a corrida por ouro e prata foi mais infrutífera do que parecia no primeiro momento<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Não pretendo desenvolver com mais detalhes as críticas de Adam Smith à colonização, mas esse é um tema bastante proeminente em sua obra, de maneira que Easterly (2019) argumenta que a ruptura posterior de ideias

O comércio, que deveria ser uma prática amigável e natural à tendência de troca entre os seres humanos, acabou por se tornar uma arma de guerra e dominação. “Máximas como essas”, afirma o escocês se referindo aos ímpetos mercantilistas, “têm ensinado às nações que seu interesse consiste em empobrecer os vizinhos”. A economia é interpretada como um jogo de soma-zero, enquanto, na verdade, o comércio é um instrumento que pode ser mobilizado para o enriquecimento mútuo. Afinal, em qualquer país o interesse do grande conjunto da população sempre é “comprar tudo o que precisa de quem venda mais barato” (WN, IV.iii.c). Mas os reis e os ministros limitam os vendedores a um grupo privilegiado, gerando preços mais caros e, como consequência, empobrecendo todo o resto da população pelo benefício de alguns poucos. O sistema mercantil, dessa forma, não pode ser interpretado como nada senão um grande erro, incluindo todas as suas variantes: monopólios, reservas de mercado para apenas alguns comerciantes, altos impostos que limitam a população mais pobre, e o famigerado controle de preços, cujo único resultado possível seria a fome e o desabastecimento (WN, IV.v.b). Seja ela qual for, a regulação impede que o produto siga o seu curso natural, minando a produção de riqueza (WN, IV.ii).

No lugar do mercantilismo, Smith sugere seu sistema de “perfeita liberdade” ou de “liberdade natural”, invertendo as prioridades do pensamento econômico dominante: no lugar do monopólio, competição.

O preço do monopólio é, em qualquer ocasião, o mais alto que se pode obter. O preço natural, ou o preço de livre concorrência, pelo contrário, é o mais baixo que se pode praticar, não, de fato, em qualquer ocasião, mas em qualquer período considerável tomado conjuntamente. O primeiro é em todas as ocasiões o mais alto preço que se pode arrancar aos compradores, ou o mais alto que, supõe-se, consentirão em pagar. O outro é o mais baixo que os vendedores podem geralmente aceitar e ao mesmo tempo continuar seus negócios (WN, I.vii.27).

No longo prazo, a concorrência sempre vai forçar os comerciantes a diminuírem seus preços – e aumentarem a sua eficiência - para compensar as ofertas de seus concorrentes. Isso não significa que o mercado livre esteja sempre operando no menor preço, mas que essa é a tendência quando consideramos prazos maiores. Smith não guarda ilusões de que sua proposta seja algum dia aceita na integralidade, pois “esperar que algum dia se restaure inteiramente a liberdade de comércio na Grã-Bretanha é tão absurdo como esperar que algum dia nela se institua uma Oceana ou uma Utopia”, em referência aos modelos políticos de James Harrington

---

pró-mercado e ideias anticoloniais só poderiam ter surgido à revelia da teoria de Smith.

(1992) e Thomas More (2002). Não se trata da impossibilidade de se aplicar uma liberdade de comércio, mas do fato de que “o interesse particular de muitos indivíduos” acaba por impor “à liberdade de comércio uma resistência insuperável” (WN, IV.ii). Os militares, os parlamentares, os ministros e outros membros que poderiam ser influentes nas formulações das políticas econômicas possuem fortes incentivos para reforçarem as regulações existentes, desde os benefícios financeiros que eles mesmos podem receber dos grupos de interesse à popularidade resultante de se aliar com a classe interessada no monopólio.

O motivo pouco louvável dessas regulações é “estender nossas manufaturas, não em virtude de seu próprio aperfeiçoamento, mas pela depreciação das manufaturas de todos os nosso vizinhos”. O exemplo em questão diz respeito às limitações de comércio impostas aos negociantes de outros países. O que se busca, dessa maneira, é “pôr termo à incomoda concorrência de rivais tão odiosos e desagradáveis” (WN, IV.viii). O consumo, que deveria ser o único fim e propósito de toda produção, acaba sendo o último fato a ser colocado na balança. Os “interesses do produtor”, afirma Smith, “somente deveriam ser atendidos na medida em que fosse necessário para promover os interesses do consumidor”. Se outro comerciante, mesmo que seja de outra nação, for mais capaz de satisfazer os clientes através do preço ou da qualidade do produto, não há motivo para colocar impedimentos nessa troca com o único propósito de promover o interesse do manufatureiro local. “Mas no sistema mercantil”, ele continua, “os interesses do consumidor são quase sempre sacrificados aos interesses do produtor, de tal maneira que esse sistema sempre parece considerar a produção, e não o consumo, como fim último e derradeiro de toda a atividade e o comércio” (WN, IV.viii). As consequências das ideias econômicas da época, por conseguinte, eram o favorecimento artificial de determinados grupos de interesse que monopolizavam, com a benção do Estado, os principais mercados nacionais. Com isso, a produção de riqueza tenderia a ser mais modesta do que em uma situação de competição, gerando diversos outros efeitos no longo prazo, como salários menores e, dependendo das regulações impostas, até mesmo fome e desabastecimento.

O sistema de liberdade proposto por Smith é focado em uma concorrência amistosa pela qualidade e pelo preço, não em um conflito pernicioso entre nações. Isso porque todo comércio entre dois países “deve necessariamente ser vantajoso para ambos”. A intenção do comércio é “trocar os seus próprios produtos por outros que você considera que serão mais



vantajosos para você”, de maneira que “quando dois homens trocam entre eles, é sem dúvida pela vantagem de ambos”. Um dos negociantes tem mais de um produto do que acredita que lhe seja útil, enquanto o outro, que está em falta desse produto, deseja o excedente. Ambos concordam com a barganha: um se livra de um produto que não precisa em troca de dinheiro, o outro entrega o dinheiro em troca de um produto que considerava mais útil para si naquele momento. O caso é o mesmo entre duas nações; “os bens que os mercadores ingleses querem importar da França são certamente mais valiosos para eles do que o que eles dão em troca” (LJ B), 262). Dessa forma, em geral, as proibições – ou os “ciúmes”, como Smith prefere adjetivar em muitos momentos – são prejudiciais às duas nações que estariam envolvidas no acordo (LJ (B), 262) – e às mais ricas até mais do que às mais pobres, já que o abastecimento das nações abastadas provavelmente cresceria em proporções maiores.

Mesmo com a apresentação das críticas de Smith ao sistema mercantil, ainda não ficou completamente esclarecido como o comércio em sua forma livre auxilia os mais pobres. Aqui adentraremos em um conceito bastante célebre do escocês, igualmente infame em alguns círculos, muito citado, muito referenciado e muito mal compreendido: a mão invisível. Curiosamente, apesar de ser um conceito tão rapidamente associado a Smith, ele é utilizado apenas três vezes em toda a sua obra e possui uma única citação em WN. A mais antiga menção é em *History of Astronomy*, para explicar a origem do politeísmo. A humanidade, Smith escreve, nunca precisou atribuir a divindades os efeitos regulares da natureza, como o fato de que corpos pesados caem. Mas, nos casos dos irregulares, “a agitação do mar ou sua calma foram atribuídas a Netuno, as boas colheitas a Ceres, a abundância de uvas a Baco” de maneira que podemos “compreender a origem do politeísmo e das superstições comuns que atribuem os acontecimentos irregulares da natureza a deuses, gênios, fadas etc.” (CERQUEIRA, 2006, p. 682). Então, afirma Smith,

O fogo queima e a água refresca; corpos pesados caem e substâncias mais leves se elevam pela necessidade de sua própria natureza; nunca se concebeu que a mão invisível de Júpiter fosse empregada nessas matérias. Mas o trovão e o raio, as tempestades e o brilho do sol, estes acontecimentos mais irregulares, foram atribuídos ao seu favor ou à sua ira (*Astronomy*, III.1-2).

Dessa forma, a mão invisível de Júpiter era mobilizada antigamente para explicar fenômenos que variavam com o tempo. É curioso notar que não existe nenhuma mão invisível de Júpiter na literatura latina, mas há a frase “mão de Júpiter”, com notável presença em poemas de Horácio para descrever os trovões – com alguma semelhança ao uso do escocês.

A segunda menção ao conceito, realizada em TMS, possui mais claramente referências de natureza econômica, mas a providência ainda se faz presente, agora em sua versão cristã. Em uma passagem já mencionada, Smith estava descrevendo o egoísmo dos ricos, ressaltando que o seu luxo não se refletia em maior capacidade de se alimentar; o tamanho de seu estômago é idêntico ao dos mais pobres. Assim, para satisfazer “seus próprios desejos vãos e insaciáveis” precisam empregar os trabalhos de muitos, dividindo, sem intencionar, “com os pobres o produto de todas as suas melhorias”. Smith, à sua maneira, acaba criando uma versão escocesa da tese de Mandeville, atribuindo consequências benéficas e públicas a vícios privados, pois os ricos “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”. Em resumo, os ricos são *naturalmente* incapazes de engolir toda a riqueza e todos os bens produzidos pela nação; o seu estômago é incapaz de digerir todas as batatas do mundo, e suas capacidades são limitadas demais para reter todas as fortunas que, em primeiro lugar, necessitam de trabalhos assalariados para serem produzidas. Assim, “sem intenção, sem saber”, os ricos “promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie” (TMS, IV.1.10). Macfie (1971) ressalta a impossibilidade de conciliar as duas primeiras menções à mão invisível. A referência ao divino está presente em ambos os casos, mas primeiro para tratar, até com certa ironia, de explicações supersticiosas a fenômenos irregulares, enquanto o segundo caso descreve uma espécie economia da natureza.

Mas antes de chegar a qualquer conclusão, vamos ler a terceira menção, presente em WN. Para Smith, o rendimento anual de toda sociedade é igual ao valor permutável de toda produção. Como todo indivíduo se empenha a investir o seu capital de modo que a produção alcance o máximo de valor, ele automaticamente está tentando tornar o rendimento anual da sociedade o maior possível. O indivíduo não tem a intenção de promover o interesse público e nem sequer sabe que essa é uma consequência de sua ação. De maneira muito mais simplista, ele busca apenas a própria segurança. Desse modo, esse sujeito “é levado por uma mão invisível a promover um fim que não era, em absoluto, sua intenção promover”. São as consequências não intencionais da ação do comerciante, que “ao buscar seu interesse particular, não raro promove o interesse da sociedade de modo mais eficaz do que faria se realmente se prestasse a promovê-lo” (WN, IV.ii). Nesse terceiro caso, a mão invisível não possui nenhuma conexão

com o divino, mas mantem, como na segunda menção, sua relação com as consequências não intencionais da ação intencional. Em razão das dessemelhanças entre as três menções ao conceito, Emma Rothschild (1994) chega a propor que Smith estaria, na verdade, sendo irônico nos três usos.

As referências mais antigas que temos a qualquer tipo de “mão invisível”, anteriores a Smith, são cristãs. Em *De Civitate Dei*, fazendo uma análise do Velho Testamento, em que a criação do homem e da mulher é descrito com termos comuns ao trabalho humano, Agostinho afirma que isso não deve ser interpretado literalmente, pois as mãos de Deus não podem ser vistas, mesmo que seus efeitos o sejam; “a mão de Deus é a potência de Deus, que produz invisivelmente seres visíveis” (AGOSTINHO, 2016, p. 1143). A mesma explicação pode ser mobilizada para descrever a natureza em sua totalidade, de maneira que a mão invisível significa a forma com que o mundo foi desenhado por Deus. Pierre Force (2003) acredita que o caráter providencial do conceito continua vivo em Smith. Não se trata, portanto, de um equilíbrio de mercado, mas de uma força divina que corrige as consequências do egoísmo humano, transformando-o em resultados benéficos. Contudo, sem retirar totalmente o cristianismo de Smith da equação, acredito que o caráter divino da mão invisível, em sua obra, seja mais alegórico do que pode parecer em princípio. Esse elemento não é místico ou transcendente. Trata-se de uma expressão econômica da natureza que limita o estômago do homem, impedindo-o de engolir toda a riqueza humana. Mesmo com muita concentração financeira, uma parte de toda e qualquer produção acaba sendo escoada e difundida em outros ramos e estamentos da sociedade. Nunca se tratou exatamente de uma mão invisível *do mercado*. No fim das contas, estamos tratando das consequências não intencionais da ação humana, que acabam por desenvolver uma ordem social onde haveria, a princípio, apenas anarquia. Curiosamente, o conceito de “mão benfeitora” [*main bienfaisante*] de Rousseau possui um significado muito semelhante, sendo mobilizado para descrever uma correção institucional onde teríamos apenas desordem, criando felicidade “a partir dos meios que pareciam levar à nossa miséria”<sup>22</sup> (SD, p. 167).

---

<sup>22</sup> Rousseau também chega a mobilizar o termo “mão invisível” (*main invisible*). Ao contrário de Hanley (2008), contudo, não vejo conexão entre o uso do genebrino e o de Smith. Rousseau está citando um texto que fala como o arremesso de pedra de alguns selvagens é tão preciso que parece guiado por uma “mão invisível” (SD, p. 253). Parece improvável que Smith tenha sido influenciado por essa passagem.

O conceito de mão invisível é utilizado para explicar como até mesmo o lucro dos mais abastados acaba, de alguma maneira, favorecendo os mais pobres<sup>23</sup>. Mas isso não acontecerá em quaisquer circunstâncias. Já vimos como o sistema mercantil pode não apenas reduzir a produção de riqueza, mas até mesmo prejudicar os consumidores - e o povo, de modo geral. Como apresenta Rasmussen, Smith “*não* argumenta que há uma ordem espontânea ou automática de interesses na sociedade”, mas que os interesses individuais, aparentemente nocivos, podem ser harmonizados “através do mercado, e que isso requer leis, instituições e incentivos apropriados” (RASMUSSEN, 2008, p. 126). Ou como Werhane demonstra, a mão invisível, assim como o interesse próprio, longe de ser um resultado automático, “é eficiente apenas na medida em que existe no contexto de liberdade perfeita, de coordenação ou harmonia econômica, de competição equanimemente vantajosa e jogo limpo” (WERHANE, 1991, p. 107). Isso não entra em contradição com a minha interpretação. Não é sem razão que Smith descreve o próprio modelo como “sistema de liberdade *natural*” ([grifo nosso]). Existe uma forma específica de condução política e econômica ligada com a maneira pela qual o mundo foi “desenhado”, que acaba tendo como efeito a geração de resultados que sejam positivos para todos, desde que reforçados pelos incentivos adequados.

O sistema de liberdade, a concorrência e a mão invisível representam meios passivos de auxiliar os mais pobres. São estruturas econômicas criadas que acabam tendo como efeito o enriquecimento geral da nação, difundindo-se por todas as classes. Contudo, como Fleischacker aponta, Smith também advoga em favor de algumas medidas mais positivas. Em alguns casos, ele deixa claro que se deve taxar os ricos de maneiras mais severas do que aos pobres, especialmente quando estamos tratando de itens luxuosos. As leis suntuárias servem para fazer “a indolência e a vaidade dos ricos” contribuir “com o alívio do pobre” (WN, V.i.d.5). “Não é irrazoável”, argumenta Smith, “que o rico deveria ser forçado a contribuir com a despesa

---

<sup>23</sup> O que subverte positivamente a função social do Estado sem que isso destrua as vantagens de seu estabelecimento. Para o escocês, o Estado foi criado para decretar leis e regulações permanentes que buscassem proteger a propriedade dos opulentos contra possíveis ataques do povo. Dessa forma, essa instituição pode ser considerada “uma combinação dos ricos para oprimir os pobres” (LJ(A), 22-3). Contudo, no mundo comercial moderno, mesmo os pobres podem se beneficiar das estruturas políticas e econômicas estabelecidas, complexificando relações que antes pareciam se restringir a uma opressão inevitável. Essa solução conta ainda com a vantagem de não exigir a destruição das estruturas que foram criadas para reforçar a opressão, necessitando apenas da subversão de suas funções; tanto o Estado quanto a propriedade privada acabam exercendo papéis essenciais na justiça redistributiva de Smith.

pública, não apenas em proporção à sua receita, mas em algo mais do que essa proporção” (WN, V.ii.e.6). Dessa maneira, reduzir a pobreza absoluta não é apenas uma consequência periférica na rede de crenças do escocês, mas parte constitutiva de sua teoria, propondo até mesmo medidas mais enérgicas. Por essa razão, em *A Short History of Distributive Justice*, Fleischacker (2004) descreve Smith como um teórico altamente assistencialista para o seu período e arremata, com certo exagero, que Rousseau seria mais libertário do que o escocês<sup>24</sup>. Corretamente, Sharon Vaughan (2008) demonstra como Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith representam um ponto de inflexão na maneira como a filosofia enxergava a pobreza, que passou a deixar de ser vista com opróbio na obra dos dois pensadores, assumindo até certa nobreza de caráter, sendo mais descrita como filha das circunstâncias do que da natureza.

Além dos efeitos positivos das sociedades comerciais e da divisão do trabalho no bolso dos mais pobres, Smith não ignora a nocividade do capitalismo como um efeito colateral que deve ser pago de maneira irremediável. Existem meios de contornar as debilidades do corpo e da mente do trabalhador. Quanto à atonia intelectual ocasionada pela especialização das tarefas, a solução de Smith se encontra em uma proposta bastante banal nos dias de hoje, mas ainda uma novidade no século XVIII: a educação pública. Em outros estágios do progresso humano, como entre os caçadores e os pastores, sem grande divisão de trabalho, os indivíduos adquiriam as habilidades necessárias para a convivência social simplesmente através das atividades mais basilares que todos teriam de exercer<sup>25</sup>. Essa não é a realidade nas sociedades

---

<sup>24</sup> De fato, Rousseau não apenas foca boa parte de suas medidas econômicas em simplesmente não cobrar impostos, como, inclusive, nem sequer apresenta qualquer tipo de assistencialismo, mesmo se aceitarmos essa palavra dentro dos padrões teóricos do século XVIII, que seriam bem mais superficiais do que as políticas públicas dos dias de hoje. Por outro lado, devemos sempre pensar o quanto dessas medidas de Rousseau fazem sentido apenas dentro do sistema político mais igualitário proposto por ele. Vaughan apresenta um excelente resumo desse tópico na obra de Rousseau: “o governo deve mais prevenir as necessidades do que aumentar as receitas. Isso evita taxaço desnecessária, encoraja a simplicidade, e promove um gerenciamento sábio dos recursos do governo” (2008, p. 77)

<sup>25</sup> Deve-se ressaltar que as diferenças intelectuais modernas são, para Smith, quase inteiramente produto das instituições econômicas e sociais, restando pouco espaço para a atuação da natureza. Nesse quesito ele pode sem problema algum ser descrito como um igualitário: “a diferença de talentos naturais entre os homens é muito menor do que pensamos, e a grande diferença de talentos que parece distinguir homens de diferentes profissões, quando atingem a maturidade, em muitos casos não é tanto causa como efeito da divisão do trabalho. A diferença entre os caracteres mais diferentes, entre um filósofo e um simples carregador, por exemplo, parece se dever menos à natureza do que ao hábito, aos costumes e à educação. Quando vieram ao mundo, e durante os primeiros seis ou oito anos de sua existência, talvez fossem muito parecidos, e nem os pais nem os amigos podiam perceber alguma diferença notável. Por volta dessa idade, ou pouco depois, vieram a ocupar-se de atividades muito diferentes. A diferença de talentos, que então começa a se fazer notar, aos poucos se amplia, até que por fim a vaidade do filósofo o impede de reconhecer alguma semelhança” (WN, I.ii.4).

comerciais “a não ser que o governo faça algo para prevenir isso” (WN, V.i.f.50). Dessa maneira, o Estado deve encorajar – e facilitar – que toda população busque as partes mais essenciais da educação, principalmente “estabelecendo uma pequena escola em cada paróquia ou distrito, onde cada criança pode ser ensinada por um custo tão moderado que até um trabalhador comum pode pagar” (WN, V.i.f.54-55). Sem essa ajuda pública, os filhos das pessoas comuns não seriam capazes de adquirir os conhecimentos mais básicos dentre aqueles necessários para a vida nas sociedades comerciais, muito menos ter alguma mínima condição de competir com os mais opulentos. Todos os jovens devem ser aprovados nos exames de ciência antes de exercer qualquer profissão liberal ou ser recebido como candidato para qualquer cargo honrável ou de confiança (WN, V.i.g.14).

Com um princípio bastante iluminista, Smith acreditava que essa educação básica não apenas exercitaria a mente, impedindo seu definhamento, como ainda traria outros benefícios públicos, sendo o mais notável deles a diminuição do facciosismo. O escocês interpretava o fanatismo e a superstição como uma limitação individual das capacidades mentais. “Tanto mais instruídas são essas pessoas”, escreve Smith, “tanto menos ficam sujeitas às ilusões do entusiasmo e da superstição que, nas nações ignorantes, não raro provocam as mais terríveis desordens”. Um indivíduo com plenas faculdades mentais, por outro lado, “está mais propenso a questionar e discernir as denúncias interessadas da facção e da sedição” (WN, V.i.f-g.61). A educação, se instrumentalizada corretamente, seria a maior arma que poderíamos ter contra o facciosismo<sup>26</sup>. A educação, portanto, possui uma dupla função na filosofia política de Adam Smith, uma delas direcionada ao exercício das faculdades mentais dos trabalhadores manuais,

---

<sup>26</sup> No século XVIII, a maior preocupação da filosofia política com o facciosismo se dava principalmente no fanatismo *religioso*, que, acreditavam alguns teóricos iluministas, seria reduzido com mais conhecimento científico. Esse caráter religioso associado ao conceito de facciosismo nesse período pode ser visto nas próprias palavras de Rousseau: “suponhamos que um indivíduo venha à meia-noite proclamar-nos que é dia; ele será ridicularizado, mas deem-lhe o tempo e os meios de fundar uma seita e cedo ou tarde seus partidários acabarão por provar que ele dizia a verdade. Pois afinal, dirão, quando ele afirmou que era dia, era de fato dia em algum lugar da Terra; nada mais certo. Outros, tendo estabelecido sempre haver no ar algumas partículas de luz, sustentarão que, em um outro sentido ainda, é muito verdadeiro que seja dia à noite. Basta que pessoas habilidades se intrometam e logo farão ver o Sol em plena meia-noite. Nem todos aceitarão essa evidência: haverá debates que degenerarão, como de costume, em guerras e crueldades. Uns quererão explicações, outros não as quererão em absoluto; um proporá interpretar a proposição em sentido figurado, outro, no sentido literal. Um dirá: ele disse à meia-noite que era dia, e era noite; outro dirá ele disse à meia-noite que era dia, e era dia. Cada qual acusará de má-fé o partido contrário e nele só enxergará obstinados. Acabarão por lutar, por massacrar-se; rios de sangue correrão de todas as partes, e, se a nova seita for enfim vitoriosa, ficará demonstrado que é dia à noite. Essa é aproximadamente a história de todas as querelas religiosas”. (*Beaumont*, p. 83).

a outra com efeitos mais gerais, como um antídoto ao fanatismo político e religioso. No entanto, é importante ressaltar que, na teoria de Smith, o controle do facciosismo não ocorre unicamente através da criação de um sistema educacional. Ele apresenta, na verdade, uma solução que se tornaria bastante célebre nos *Federalists Papers*. De acordo com o escocês, o recurso mais simples para conter o facciosismo, se todos se comportarem, é a igualdade de condições dispensada a todos os grupos religiosos. Mas ele tem plena noção da alta probabilidade de que esse meio seja insuficiente para moderar as pessoas na maior parte dos casos. A solução derradeira, por conseguinte, é que elas se tornem “suficientemente numerosas e por isso demasiado pequenas para perturbar a tranquilidade pública”. Para isso, o governo deve se comprometer a “não incomodá-las e a obrigá-las a não incomodarem umas às outras”, causando subdivisões espontâneas com grande rapidez e reduzindo seu risco para a nação (WN, V.i.g.9). Com isso, o facciosismo se tornaria um problema menor.

Abrandado o problema com a mente, falta ainda a debilidade do corpo, cuja solução é mais complexa por sua complicada aplicação em razão da aparência anacrônica da proposta: o estabelecimento de uma milícia de cidadãos. Esse tópico é bastante polêmico na filosofia de Smith porque o debate entre os defensores do exército permanente e das milícias era um dos mais acalorados no século XVIII. O que torna tudo ainda mais curioso é que o escocês opina, sem pestanejar, que o exército permanente não apenas é mais eficiente do que do que as milícias, mas que ele nem sequer constituiria um risco tão grande à nação como os republicanos do período costumavam escrever. Contudo, sabe-se que Smith era membro do *Edinburgh Poker Club* em 1762, junto de outros nomes célebres do iluminismo escocês, cujo principal objetivo era o estabelecimento de uma milícia naquela nação. Isso levou o biógrafo Rae (1895, p. 72) a concluir que em algum momento entre a criação do clube e a publicação de WN, Smith teria mudado de ideia. Sua posição teria até mesmo gerado réplicas de alguns membros conhecidos de seu antigo círculo, como em um panfleto anônimo que hoje sabemos ter sido escrito por Alexander Carlyle. Adam Smith não sabia qual era o verdadeiro autor e especulou que se tratasse de um tal de Douglas, o que não é muito importante. Em uma carta a Andreas Holt, escrita em 1780, temos algumas palavras esclarecedoras:

Quando ele escreveu esse livro, não tinha lido o meu até o fim. Ele fantasia que, porque eu insisto que uma milícia é, em todos os casos, inferior a um exército permanente bem regulado e bem disciplinado, eu desaprovo completamente as milícias. No que diz respeito a esse assunto, eu e ele temos precisamente a mesma opinião (*Corresp.*, 208).

Smith afirma, então, que ele concorda com os argumentos de Carlyle. Isso significa que ele continuou favorável às milícias, mas que as suas razões para isso não se encontravam na sua eficiência enquanto potência militar.

De assumida inspiração na educação greco-romana, Smith acredita que o desenvolvimento do espírito marcial através do exercício físico pode ser benéfico tanto para o corpo quanto para a mente. Além disso, ele modera um dos vícios mais desprezíveis de todos: a covardia. “Mesmo que o espírito marcial do povo não tivesse serventia para defender a sociedade”, esclarece Smith, “já mereceria a mais séria das atenções do governo impedir que se espalhasse pelo grande corpo do povo essa espécie de mutilação, deformidade e desgraça mentais que a covardia sempre traz em seu bojo”. Isso porque o covarde, que é “um homem incapaz de se defender”, carece, no fim das contas, “de uma das partes mais essenciais do caráter humano”. Em todas a obra de Smith, as palavras dirigidas à covardia costumam ser mais duras do que as direcionadas aos outros vícios. Assim, ainda que mais ineficientes no combate, o estabelecimento de uma milícia continua sendo positivo “mesmo que não resultasse nenhum outro bem público” de sua formação, “além da prevenção de um grande mal público” (WN, V.i.f.60). O espírito marcial contribui para que o corpo e a mente continuem sãos, mesmo sob as pressões específicas exercidas nas sociedades comerciais. Esse é um dos elementos mais consensualmente republicanos em toda a obra de Smith (KALYVAS, KATZNELSON, 2008; WINCH, 1978).

O exercício do corpo e da mente serve para impedir o definhamento total dos indivíduos modernos, onde o operário das milícias tenta de alguma forma frágil emular o fazendeiro-soldado de Catão. Mas, de maneira menos explícita, Smith enxerga nas virtudes morais um papel que pode ser ainda mais amplo na contenção dos vícios comerciais do que as políticas públicas apresentadas. Há uma clara hierarquização das virtudes em sua teoria, e até mesmo a mais baixa delas possui antídotos contra os males que estamos tratando. A prudência, que se apresenta aqui em sua forma burguesa – e não deve ser confundida com a clássica concepção aristotélica -, é a mais baixa das virtudes. Isso não significa que ela deva ser desprezada. A mera prudência consiste no ato de um indivíduo de vigiar com responsabilidade a própria saúde, fortuna ou reputação. Um homem dotado dessa virtude não se intromete em negócios alheios nem é um conselheiro indesejado. “Confina-se”, escreve Smith, “aos próprios



negócios, e não tem gosto pela tola importância que muitas pessoas desejam obter”. Além disso, não se mete em disputas, odeia facções, e rejeita a glória, mas não o dever: “não declinará servir seu país”, continua Smith, “mas não maquinará para que o aceitem nesse serviço, e lhe agradaria muito que outra pessoa administrasse os assuntos públicos a ter ele mesmo o trabalho, a responsabilidade de o administrar”. Com o coração tranquilo, o homem prudente deseja cuidar de seus negócios em uma vida confortável, longe dos conflitos que lhe parecem grandiosos demais (TMS, VI.1.13-14).

A prudência é a única virtude de Smith que se reflete em comportamentos econômicos, provavelmente porque seu foco está em um sujeito centrado nos negócios privados. Essa virtude forma bons administradores, que gastam menos do que recebem e são capazes de gerar riquezas e benefícios aos outros indivíduos através desses atos. Não é incomum, por exemplo, que a falência seja descrita em Smith como uma consequência da imprudência (WN, II.iii; WN, IV.ii). Por todas essas razões ela é uma qualidade respeitável e agradável, ainda que não gere nenhum entusiasmo. Ela conquista, como aponta o escocês, “certa estima fria, mas não parece ter direito a um amor e admiração” (TMS, IV.1.14). Ainda que não seja o mais nobre dos atos, a prudência continua sendo descrita como uma virtude não apenas pelos bens que produz, mas pelo mal que evita. O homem prudente não é vaidoso e orgulhoso, esquivando-se dos mais perniciosos vícios modernos. Ele tem gosto pelo conforto e, como qualquer ser humano, até pode buscar a estima pública, mas nunca procurando ser mais do que realmente é, ou exigindo aquilo que não merece. O seu desejo pela aparência existe, mas sem ultrapassar a sua própria natureza ou capacidade. Toda a ansiedade que a expansão das sociedades comerciais incutiu à mente das pessoas, não passa, na vida de um indivíduo prudente, de pequenos e eventuais distúrbios em momentos de fraqueza.

Para Smith, aquela prudência que muitos atribuem a grandes generais e estadistas do passado existe apenas como produto de sua união com outras virtudes. Aquelas pessoas até poderiam ser prudentes, mas eram, igualmente, magnânimas. Diferentemente da prudência smithiana, que é marcada por características burguesas, a magnanimidade aparece em sua obra como uma virtude clássica, pautada principalmente por amplo espírito público, busca pela glória e rejeição à mediocridade. “Podemos ser mais indiferentes quanto ao aplauso e, em certa medida, desprezar a censura do mundo”, começa Smith escrevendo sobre a magnanimidade, “contanto que estejamos seguros de ser, por mais que não nos compreendam ou nos interpretem

mal, objetos naturais e adequados de aprovação” (TMS, III.1.5). O magnânimo, portanto, é um indivíduo que deseja não apenas o reconhecimento público, mas, antes de tudo, deseja ser *merecedor* desse reconhecimento. De novo, o vaidoso serve como medida. O grande general ou estadista pode desejar a glória e a consagração da história, mas, antes, está ciente de que deve merecê-la - e se sentiria até mesmo insultado se o reconhecimento lhe fosse concedido à revelia do mérito. Como descreveu Hanley, “entre os modernos, Smith pode não estar sozinho, mas certamente é raro o seu comprometimento com a grandeza” (2009, p. 211)

Também nos interesses públicos reside a mais alta e cristã das virtudes de Smith: a beneficência. A caridade já pode ser descrita como uma versão menos elevada dessa virtude. Contudo, ela é limitada e pode criar dependência. A beneficência elevada não reside no periódico auxílio concedido aos seus semelhantes, mas a uma comprometida e sabia busca pela mais socialmente desinteressada bondade. Diferente do magnânimo, o sábio beneficente não busca reconhecimento nem mesmo por aquilo que sabe ser merecedor, satisfazendo seu amor de si pelo bem que exerce nos outros. Na filosofia moral de Adam Smith, essa virtude representa o completo antônimo do vício da vaidade, refletindo-se em indivíduos que buscam o bem pelo bem, sem almejar a grandeza (do magnânimo) ou o conforto (do prudente). No entanto, independente da altitude que a moral de um indivíduo possa alcançar, a virtude, do prudente ao beneficente, representa em Smith um escape aos vícios das sociedades comerciais. Dessa maneira, ainda que políticas públicas sejam necessárias para exercitar o corpo e a mente do povo – inclusive como instrumentos para estimular o comportamento virtuoso -, por vezes a medicina das enfermidades dos modernos pode residir em suas almas e não em suas instituições.

Dessa maneira, como espero ter demonstrado neste capítulo, existem razões para Smith ter sido lido, do século XVIII até hoje, como um campeão das sociedades comerciais – ou do capitalismo, como se convencionou chamar posteriormente. Apesar de todos os vícios, o escocês claramente enxergava benefícios econômicos e sociais cujos custos seriam muito altos para se abdicar. O enriquecimento geral das nações também geraria vantagens aos mais pobres, tornando o lucro um louro bom o suficiente para compensar os efeitos lesivos do luxo. Smith, contudo, apesar de todas as reservas, não aceita essa nova sociedade que estava ascendendo de maneira resignada. Não se trata de apenas de pesar os prós e os contras. Pelo contrário: o melhor de tudo estava no fato de que ele vislumbrava um aperfeiçoamento mais justo para o mundo

moderno comercial. Os seus maiores defeitos poderiam ser solucionados através de políticas públicas no âmbito da educação escolar e militar, trazendo sanidade ao definhamento causado pela divisão do trabalho no corpo e na mente. A própria filosofia moral poderia cumprir uma função nesse mundo que se apresentava, corrigindo muitos de seus vícios através da ética. Interpreto Smith como um entusiasta porque, em sua teoria, ainda que a perfeição nunca fosse um horizonte real fora da abstração, os vícios das sociedades comerciais podiam ser paulatinamente dirimidos sem renunciar aos maiores benefícios que esse modelo de sociedade poderia gerar, especialmente em sua dimensão econômica. No entanto, ainda que enxerguemos a mão invisível como a de um benfeitor, uma mão que pega dos ricos para dar aos pobres, não ficou completamente esclarecido por que a liberdade e a segurança seriam frutos modernos do comércio. Creio ter demonstrado as razões da defesa capitalista de Smith, mas não ainda compreendemos – ao menos não inteiramente – como o luxo que destruiu a liberdade nas repúblicas antigas não produziu o mesmo efeito na Modernidade. Logo voltaremos a isso.

## 5 LIBERDADE, LEI E AS CORRENTES INVISÍVEIS

Rousseau não apenas foi perseguido politicamente durante sua vida pelas mais distintas facções e Estados, como também foi bastante criticado pela intelectualidade de sua época. Em alguns casos, as críticas eram muito mais direcionadas à sua personalidade excêntrica e misantrópica, como acontece através das palavras de Diderot. Em outros, os exames negativos eram diretamente relacionados com as ideias apresentadas em sua obra. As palavras ríspidas de Voltaire são as mais célebres nesse caso. Nenhum deles, contudo, considerou a possibilidade de descrever Rousseau como antidemocrático - esse é um fenômeno muito mais contemporâneo. Foi apenas após o desenvolvimento e a consolidação das democracias liberais modernas que o genebrino passou a ser visto por muitas análises como um teórico autoritário. Isaiah Berlin (2002, 2003) famosamente o descreve como autor de um paradoxo que iguala liberdade e autoridade, como se fossem reverso e anverso de um mesmo fenômeno, de maneira que ter “uma liberdade individual signifique o mesmo que controle total pela autoridade” (2014, p. 61). Essa é a razão pela qual Berlin descreveu Rousseau como um inimigo da liberdade. Garrard (2003), menos radical, avalia que o genebrino é um filósofo tradicionalista, cujo principal inimigo não se encontra nos modelos democráticos, mas no próprio iluminismo. Em exemplo extremo, Jacob Talmon (1960) inaugurou a definição de “democracia totalitária” para descrever o pensamento político do genebrino, tendo como principais alvos os conceitos rousseauístas de liberdade e vontade geral. Essa visão acabou sendo bem dominante, principalmente entre os círculos liberais do século XX, que viam em Rousseau, com certo anacronismo, uma premonição das barbaridades políticas que o fim do milênio viria a presenciar. Por essa razão, muitas tentativas de reabilitar Rousseau procuraram justamente aproximá-lo do liberalismo (WILLIAMS, 2005a, 2005b; WOKLER, 2012a, 2012b), ou lhe conferir um caráter radicalmente democrático e participacionista (PATEMAN, 1992). De qualquer forma, a teoria do Rousseau totalitário, antidemocrático, anti-iluminista e inimigo da liberdade se tornou uma constante nos debates políticos e acadêmicos.

Desconsiderando alguns exageros, *parte* das críticas supracitadas possuem razão de existir e serão objeto de análise. Outras, no entanto, ultrapassaram bastante os limites da interpretação histórica. Maloy, descrevendo a tese do Rousseau totalitário, chega a escrever que “o século XX adicionou o nazismo e o stalinismo ao jacobinismo na lista de horrores pelos

quais Rousseau pode ser culpado”. O motivo disso reside na “psicologia moral” do autor, que “defendia justamente o tipo de falsificação invasiva da natureza humana que os regimes totalitários do meio do século tentaram justificar” (2005, p. 237). Se Rousseau pudesse olhar para o que foi feito dele, teria como primeiro desgosto o fato de que os revolucionários transportaram o seu túmulo para o lado de Voltaire, o que deve ter dado início a um transcendental e eterno tormento para os dois, depois – e apenas talvez mais importante -, deveria se surpreender com a costumeira translocação de seu pensamento político ao jacobinismo. Que o genebrino influenciou os revolucionários, não há dúvida. Isso é completamente diferente de acreditar que ele de fato teria aprovado o jacobinismo, principalmente porque Rousseau era, antes de tudo, um antirrevolucionário fervoroso, que interpretava qualquer tipo de sedição como desordem e era incapaz de enxergar que qualquer resultado positivo pudesse brotar do caos<sup>27</sup>. O nazismo e o stalinismo se pautam por uma estrutura de Estado que Rousseau nem sequer poderia compreender, também por um tipo específico de liderança personalista e carismática que nunca esteve presente em sua obra, e, principalmente, por um intenso grau de facciosismo que é explicitamente rejeitado nos tópicos mais iluministas de seu pensamento. Deixo evidente de antemão que as críticas ao conceito de liberdade de Rousseau e às suas potencialidades autoritárias, como as apresentadas por Berlin e Gassard, que são bem fundamentadas, serão levadas em consideração enquanto apontamentos internos à sua obra. Contudo, creio que as ideias apresentadas neste capítulo sejam suficientes para que eu não precise explicitar a rejeição à tese de que Rousseau teria antecipado Hitler ou Stálin.

Mas, afinal, qual a importância dessas discussões políticas para compreendermos o tema do comércio em sua obra? A narrativa criada por Rousseau acerca da decadência do homem, radicalizada no mundo moderno, teve como consequência não apenas uma rejeição ética ao amor-próprio, mas também efeitos econômicos, mais notadamente a desigualdade.

---

<sup>27</sup> Nesse sentido, é muito equivocada a crença de Colletti (1972, p.145) de que o a solução do problema do mal em Rousseau se encontra na revolução. Em suas confissões, ele afirma que após observar uma tentativa de revolta em Genebra em 1737 “jurei nunca meter-me numa guerra civil e nunca apoiar, internamente, a liberdade por meio de armas, nem a de minha pessoa nem a de minhas opiniões, se algum dia entrasse na posse de meus direitos de cidadão” (*Confessions*, p. 208). É comum nos depararmos com Rousseau tratando dos perigos da revolução em sua obra, inclusive zombando daqueles que “imaginam que, para sempre livres, basta serem amotinados” (*Pologne*, p. 44). Isso não o impediu de separar seus desejos de suas análises e ser muito certo nas previsões de que “aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções” e que considera “impossível que as grandes monarquias da Europa ainda durem muito tempo” (*Emile*, p. 260).

Quando tratamos da obra do genebrino, o tema da igualdade não se resume ao seu caráter moral, como acontece em Smith. As relações de propriedade são igualmente importantes para o bom funcionamento do sistema político. Essa é uma das razões pelas quais o seu conceito de liberdade pode ser tão polêmico; ele considera que a igualdade econômica, longe de ser um empecilho, é na verdade condição necessária para a real satisfação das liberdades individuais. Isso acaba se manifestando tanto em suas críticas às sociedades comerciais modernas, quanto nas soluções que optou por apresentar. Rousseau, por outro lado, apresentou respostas distintas à corrupção moderna e à busca por lucro e status social – e elas nem sempre conversavam entre si. Próximo do fim de sua vida, por exemplo, seus devaneios de caminhante solitário representaram uma libertação individual do império das opiniões através do isolamento reflexivo. Em grande medida, na educação de Emílio também há um foco na independência individual; o pupilo imaginário de Rousseau é um homem de poucos vícios e algumas virtudes, mas essas virtudes raramente se manifestam, em seu livro, de forma *cívica*. Trata-se de uma liberdade anterior à política, que reside em abdicar da dependência, em se abster da vontade e da opinião dos outros, livrar-se do domínio do amor-próprio: “a liberdade não está em uma forma de governo, ela está no coração do homem livre; ele carrega consigo por toda parte”. Igualmente, “o homem vil arrasta a servidão por toda parte”. Ou seja, no sentido tratado aqui, a liberdade – como a servidão - é uma essência moral que os indivíduos carregam independente da sua situação política. Rousseau ilustra essa distinção através de dois locais que considera antitéticos em relação à forma de governo, de maneira que o segundo indivíduo “seria escravo em Genebra, e o outro, livre em Paris” (*Émile*, p. 700). É através desse conceito de liberdade que Rousselière (2016) pode interpretar, ao meu ver corretamente, que a teoria educacional desenvolvida em *Émile* busca criar uma ferramenta prática e crítica de emancipação individual em frente à servidão generalizada que teria dominado o mundo político e social europeu no século XVIII. Seria, por consequência, uma salvação interna no coração e na mente do indivíduo, mas externa às soluções institucionais normalmente instrumentalizadas para esse fim.

Ainda que essa liberdade moral seja uma das respostas possíveis aos vícios modernos, ela é altamente individualizante e consiste, em grande medida, em um isolacionismo antissocial. Para tratarmos de temas como a ascensão das sociedades comerciais, precisamos adentrar nas

concepções políticas de Rousseau. Nesse caso, a relação da liberdade com as instituições políticas é central em sua obra. Poder-se-ia arguir, com bastante razão, que se trata de uma contradição em sua obra. De qualquer maneira, nunca foi algo raro na história do pensamento político que um autor tivesse mais de uma concepção de liberdade em tópicos distintos, principalmente porque eles ainda não pensavam em termos como liberdade positiva ou liberdade negativa, que são conceitos que passamos a desenvolver apenas a partir do século XIX para tentar encaixar ideias que são anteriores à fundação dessa nomenclatura. Para todos os efeitos, consideraremos que Rousseau possui um conceito político de liberdade e um conceito moral/individual, e o nosso foco se concentrará no primeiro.

Logo na primeira linha do capítulo 1 de *Du Contrat Social*, o autor escreve que “o homem nasceu livre e por toda parte está agrilhado”. A servidão, entretanto, não é uma característica restrita aos submissos, pois “aquele que acredita ser o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles” (CS, 1.1). Assim, Rousseau já manifesta dois elementos essenciais de sua obra: 1) os Estados modernos, contra a natureza, condenam todos os indivíduos à escravidão; e 2) a questão da legitimidade se coloca como necessária para a filosofia política. Os Estados modernos, com suas correntes invisíveis, são instituições que não satisfazem os critérios mais básicos para a conformação legítima de um governo e de um povo. Esse princípio e essa maneira de expor a liberdade como antítese da escravidão, tão típico do republicanismo clássico, não era uma característica nova em sua obra. Em seu artigo sobre economia política na Enciclopédia, Rousseau afirma que “a pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos” (EP, p. 31-32). Ainda que a escravidão política moderna tenha sua própria história, os princípios pelos quais a servidão brotou na humanidade já foram demonstrados em outros capítulos. A criação de laços de dependência, uma característica da espécie apenas em seu estágio social, foi fulcral para esse desfecho. As desigualdades econômicas, junto a outros vícios das sociedades comerciais, apenas radicalizaram os malefícios. Não importam as condições, o homem moderno é formado por laços de dependência em relação aos seus semelhantes: “rico, precisa dos serviços deles; pobre, precisa do auxílio deles” (SD, p. 220; Cf. *Émile*, p. 264).

Dessa forma, tanto Smith quanto Rousseau partem do idioma da dependência em suas obras, mas chegam a conclusões opostas. O escocês enxerga a interdependência moderna como um fortalecimento da liberdade, já que nenhum indivíduo depende absolutamente de ninguém.

O genebrino, por outro lado, mais fiel às antigas interpretações do tema, vê a dependência generalizada como uma servidão universal. Assim, a liberdade é um princípio inescapável de sua teoria, pois uma constituição legítima necessariamente deve romper os grilhões presos aos pés do povo. Contudo, como essa falta de liberdade é associada a uma dependência que se radicaliza através das desigualdades econômicas, ela só pode ser completamente satisfeita pela consolidação de uma sociedade igualitária. Por consequências, “todo sistema de legislação”, escreve Rousseau, “se reduz a dois objetos principais, a *liberdade* e a *igualdade*” (CS, II.XI). Para isso, em uma adaptação do princípio do império das leis aos moldes de James Harrington, deve-se “substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular” (*Émile*, p. 83). Para compreender adequadamente o conceito de liberdade de Rousseau, portanto, primeiro devemos buscar a devida compreensão da vontade geral e da lei.

A teoria do genebrino parte do princípio de que a vontade geral é um produto do soberano, e aqui encontramos um rompimento importante de sua filosofia com a tradição republicana. Para Rousseau, a consolidação do pacto social produz, no lugar de cada pessoa particular, “um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos forem os votos na assembleia”. Essa pessoa artificial, que podemos denominar genericamente de República, é “chamado de *Estado* quando é passivo” e “*Soberano* quando é ativo” (CS, I.VI). A soberania, portanto, é sempre ativa e se manifesta nas leis, razão pela qual recebe de Rousseau até mesmo uma *vontade*. Todos os cidadãos são partícipes da vontade soberana e, igualmente, quando submetidos às leis do Estado, são súditos, de maneira que a obediência seria produto da própria vontade. A contestação que Rousseau faz da constituição mista, manifestada aqui em sua versão moderna, da divisão dos poderes, baseia-se em uma tentativa de resolver aquilo que ele acredita ser um grande engano na tradição republicana: a confusão entre força e vontade, que diz respeito ao objeto da soberania. A soberania é sempre vontade, mas nunca é força. Aquilo que ele chama de *governo* é que sempre é força, mas nunca vontade. Sua crítica à clássica divisão é bastante ríspida: “fazem do soberano um ser fantástico, formado por peças acrescentadas umas às outras; é como se compusessem um homem de vários corpos, um teria os olhos, outro os braços, outro ainda os pés, e nada mais que isso”. No fim, sem citar nomes, a teoria de Montesquieu acaba sendo comparada aos “charlatães do Japão”, pois “após terem desmembrado o corpo social por



uma prestidigitação digna das feiras, recompõem, não se sabe como, as peças que o formavam” (CS, II.II). Essa indivisibilidade do soberano parece algo particular ao republicanismo francês, que, como aponta Pettit (2013), parece ser uma continuidade local das ideias de Bodin e Hobbes. A influência de princípios da monarquia absolutista francesa nesses construtos teóricos não pode ser ignorada (BIGNOTTO, 2013).

Isso não significa que em Rousseau não há divisão de *qualquer* tipo de poder. Na verdade, ele chega a defender explicitamente que “não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie a sua atenção das perspectivas gerais para direcioná-la aos objetos particulares” (CS, III.IV). A escolha de palavras é apropriada. Em Rousseau há um tipo específico de divisão de poderes. O que não pode ser dividido é a soberania, pois esta, por ser manifestação da vontade (ou seja: uma lei), está sempre resguardada ao Poder Legislativo. O governo, que é o Poder Executivo, é definido pela forma de governo. Ele não possui poder para exercer *vontade*; a sua característica primordial é a *força*, sendo sua função executar a lei independente da sua opinião sobre ela (CS, III.I). Em um pacto social legítimo, o soberano é sempre democrático, considerando os votos de todos os cidadãos reunidos em assembleia<sup>28</sup>. O governo, por outro lado, pode assumir diversas formas, como a monarquia, a aristocracia e a democracia. Em suma, a vontade legítima sempre deve ser expressa através do corpo social completo oriundo do pacto. O produto da sua ação é a lei, e a execução dessa lei deve ser feita por um corpo político do Estado que pode, de maneira igualmente legítima, assumir diversas formas. Não existe nenhuma exigência, em Rousseau, que o *governo* seja democraticamente estruturado. Na verdade, há até mesmo uma contraindicação. Essa é uma característica do soberano.

Essa vontade manifestada no Poder Legislativo, contudo, deve ser geral. Rousseau apresenta a existência de três tipos de vontades: a do indivíduo, que busca o benefício particular; a do magistrado, que busca o benefício do príncipe; e a vontade do povo (ou vontade soberana), que é *geral*, e se estende tanto ao Estado considerado como um todo, quanto ao governo considerado como parte desse todo (CS, III.II). A vontade particular tende a priorizar as

---

<sup>28</sup> Ou seja, além de indivisível, a soberania também nunca pode ser nem representada, nem alienada: ou a vontade é geral ou não é nada. Por essa razão que o “povo inglês”, que pensa que é livre, “engana-se redondamente”. Ele assume essa condição “apenas durante as eleições dos membros do Parlamento” (CS, III.XIV). Após a eleição, todo Poder Legislativo fica delegado a um pequeno grupo, o que é contrário aos princípios do pacto social. O soberano não pode assumir uma forma aristocrática. Nesse sentido, na visão de Rousseau o inglês comum não passa de um escravo que possui um título de eleitor (*Émile*, p. 486).

preferências e os interesses individuais que o sujeito tem enquanto homem, não enquanto cidadão. A vontade geral, por outro lado, tem como finalidade “o bem comum”, e ainda que ela não seja simplesmente a soma de todas as vontades individuais, é formada pelo vínculo social que “há de comum nesses diferentes interesses”. Na filosofia política de Rousseau, necessariamente algo em comum existirá entre as mais diferentes vontades, pois, sem isso, nem sequer poderia existir pacto algum e, conseqüentemente, nenhuma sociedade seria criada. Sendo assim, é “unicamente desse interesse comum que a sociedade deve ser governada” (CS, II.I). Se o Poder Legislativo é o soberano de uma nação, se a lei é o produto do legislativo, e se a vontade geral é exatamente aquela que se manifesta nesse poder, então a busca pelo bem comum, elemento central na teoria de Rousseau, está em exercício.

Para que esse bem comum seja devidamente considerado, deve-se questionar a possibilidade de que a vontade geral possa ser derrotada em uma assembleia. A vontade geral nunca muda e “o povo nunca se corrompe, mas é com frequência enganado, e só então parece querer o que é mau”. Isso acontece quando a população é por alguma razão levada a optar por vontades particulares ou pela soma dos interesses, que se configuraria a vontade de todos. As duas coisas não representam os mesmos valores. A vontade geral considera apenas aquilo que é comum a todos os interesses, enquanto a vontade de todos soma também tudo que for particular. “Retirando dessas próprias vontades os prós e os contras que se destroem mutuamente”, escreve Rousseau, “resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (CS, II.III). Como conclusão, o bem comum reside nos interesses que sobram quando os contraditórios são anulados. Para que isso ocorra de maneira adequada, sem que uma facção acabe por ludibriar as massas, a população deve agir com uma quantidade apropriada de informação. Por essa razão, as proposições da assembleia do povo não devem indagar se o indivíduo concorda ou discorda daquela proposta, “mas se ela está ou não de acordo com a vontade geral” (CS, IV.II). Acredito que Derathé tenha apresentado uma boa síntese ao afirmar que essa vontade

[...] é a vontade de um cidadão qualquer quando, sendo consultado a respeito das questões que concernem à comunidade inteira, abstrai de seus preconceitos e preferências pessoais, e dá um parecer que poderia, no direito, receber a aprovação unânime de seus concidadãos e que, por conseguinte, seria suscetível de ser erigido como lei universal, válida para o corpo todo do Estado (DERATHÉ, 2009, p. 346).

Nesse ponto da teoria de Rousseau, a desigualdade representa o maior empecilho à manifestação adequada da vontade geral. É aqui que entramos mais diretamente, no âmbito de sua filosofia política, em uma crítica as sociedades comerciais. O facciosismo gerado pela desigualdade tem como consequência uma intensificação das vontades particulares. Quanto mais radicalizada, mais provável será a corrupção da vontade geral por duas vias: 1) através da inflação demasiada de uma única facção, facilitando que ela alcance a maioria da assembleia; ou 2) através das facções que podem se polarizar tão intensamente que nada em comum reste entre as vontades particulares. Como consequência, nenhuma vontade geral poderia se manifestar, e na prática, não haveria mais pacto social algum. Dessa forma, Rousseau não chega a propor uma igualdade absoluta, mas, como aparece em uma passagem muito célebre de sua obra, que “nenhum cidadão seja tão opulento para poder comprar outro e nenhum tão pobre para ser constringido a vender-se”. Isso supõe, dos grandes, “moderação de bens e de crédito” e, dos pequenos, “moderação da avareza e da cobiça”. Os dois extremos existem como fatores da tirania e dos tiranos, pois realizam o “tráfico da liberdade pública: um a compra e outro a vende” (CS, II.XI). Não existe vontade geral que possa se impor em uma assembleia quando os votos podem ser trocados por ouro. Isso acontece porque, em uma República, a opulência de um indivíduo pode colocá-lo “acima das leis”, e se o soberano é aquele que é responsável pela criação das leis, então “o governo não tem mais força, e o rico é sempre o verdadeiro soberano” (*d’Alembert*, p. 471), e as leis se tornam uma mercadoria qualquer.

A partir dessa lógica, o comércio é visto como uma ameaça à república porque, diferente do defendido por Smith, na visão de Rousseau a riqueza produzida por sua prática não é generalizada: “pode enriquecer alguns particulares, talvez alguns burgos, mas a nação como um todo nada tem a ganhar e o povo não estará melhor” (CS, II.XI). O primeiro fruto de uma prática com essas características é a desigualdade; o segundo, é o fim do patriotismo, enfraquecendo o compromisso individual com os negócios públicos. “Quando o serviço público deixa de ser o principal negócio dos Cidadãos”, conclui Rousseau, “que preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, o Estado está próximo da ruína”. A “azáfama do comércio e das artes” torna o dinheiro a prioridade dos indivíduos e “a palavra *finança*”, que é “uma palavra de escravos”, assume o centro do debate público. A atividade do interesse privado, fortalecido por essas práticas, leva ao “arrefecimento do amor à pátria”. Com tudo isso, o genebrino não aposta em um destino feliz para as sociedades comerciais, empilhadas de pessoas que preferem

o ganho à liberdade e temem mais a miséria do que a escravidão. “Ofereceis dinheiro”, conclui Rousseau, “e logo tereis grilhões” (CS, III.XV).

O comércio - e a sua conseqüente desigualdade -, portanto, deve ser evitado porque coloca os interesses privados acima do bem comum, levando ao enfraquecimento da vontade geral. Os extremos da riqueza e da pobreza são compostos de pessoas feitas para comprar e para vender e “é sempre por eles que o Estado degenera: o rico mantém a lei em sua bolsa, o pobre prefere o pão à liberdade” (*Montagne*, p. 439). Dessa forma, ainda que a igualdade não precise ser absoluta, a liberdade oriunda do pacto social de Rousseau exige a anulação dos extremos econômicos como condição necessária para o exercício adequado do Poder Legislativo. Só assim leis *verdadeiras*, que são aquelas brotadas da vontade geral, podem ser criadas.

O facciosismo derivado das desigualdades gera associações e reduzem a atonicidade do pacto, pois “a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros e particular em relação ao Estado”. Dessa maneira, não há mais tantos votantes quanto indivíduos, mas tanto quanto as associações. A extrema desigualdade reduz o facciosismo unicamente a dois blocos radicalizados, facilitando com que a vontade particular de um desses grupos domine a vontade geral. A solução desse problema está na redução da desigualdade para equalizar os interesses particulares, aumentando o campo comum que existe entre os diferentes. Por esse motivo que “havendo sociedades parciais, deve-se multiplicar seu número, evitando assim a desigualdade”. É interesse notar que tanto Rousseau quanto Smith anteciparam a solução dos federalistas para o problema das facções. A questão é que quanto menos numerosas forem as facções, menos elas produzirão um resultado geral, e se uma delas tomar o controle político, “o resultado não será mais uma soma das pequenas diferenças, e sim uma diferença única, e então não haverá mais vontade geral, e a opinião que prevalecer sobre as outras será uma opinião meramente particular” (CS, II.III). A estratificação social entre ricos e pobres acaba reduzindo o facciosismo a apenas dois grupos e impossibilita a manutenção do pacto.

Com o controle das desigualdades a vontade geral se manifesta através do Poder Legislativo, e o produto de sua manifestação é a lei, mas ele não possui força para dar validade a essas palavras. Por conseqüência, “o Poder Legislativo, que é o soberano, tem pois a necessidade de um outro poder que execute, ou seja, reduza a lei a atos particulares”. Esse outro poder “deve ser estabelecido de modo que execute sempre a lei, e que nunca execute a não ser

a lei. Trata-se aqui da instituição do governo” (*Montagne*, p. 321). Esse governo, por outro lado, “nada mais é do que o poder executivo e é absolutamente distinto da soberania” (*Montagne*, p. 267). Como vimos anteriormente, todos os indivíduos são simultaneamente súditos e cidadãos (parte do soberano) da república. O governo acaba servindo de intermediário entre os dois: ele obedece ao soberano e exerce força sobre o súdito. Rousseau afirma que a melhor constituição é aquela “cujas partes se compensam num perfeito equilíbrio”. Os particulares “não podem transgredir as leis porque são submetidos a juízes” e esses juízes “não podem transgredi-las porque são vigiados” (*Montagne*, p. 374). Contudo, é notória a preponderância do legislativo na teoria de Rousseau. Nele se comporta todo o soberano, indivisível e inalienável, enquanto o governo está restrito à obediência. Segundo Melzer (1990), Rousseau via no executivo uma ameaça muito maior ao pacto social do que no legislativo, justamente em função de sua força. Não é sem razão que um dos primeiros capítulos do contrato social busque explicar que a força não constitui direito (CS, I.III). Em *Lettres écrites de la montagne*, ele é ainda mais explícito: “o poder executivo não é senão força, e onde apenas a força reina o Estado está dissolvido. Eis, senhor, como perecem ao final todas as democracias” (*Montagne*, p. 334). Existe razões contextuais para essa conclusão: Rousseau realiza um diagnóstico acerca da decadência de Genebra e enxerga no Poder Executivo, representado naquela república no Pequeno Conselho e nos Síndicos, o responsável por usurpar a soberania que, por direito, pertencia exclusivamente ao Grande Conselho. A força, ilegitimamente, domou a vontade geral.

Então podemos afirmar que Rousseau, em certo sentido, separa os poderes<sup>29</sup>, mas, no lugar de um sistema de freios e contrapesos, opta por uma relação de subordinação. Isso acaba sendo uma consequência lógica de sua teoria. O soberano só existe de fato enquanto ele estiver atuando em conformidade com a vontade geral, e essa vontade, sendo verdadeira, nunca procurará exercer um poder que não lhe é devido. Pensando assim, não há motivos para nutrir desconfianças com o legislativo. Caso ele aja de modo contrário, já não se trata mais da vontade geral e, factualmente, nem sequer restou soberano algum ou alguma república que pudesse ser conservada. Essa crença, contudo, não era uma novidade em sua época e, ao que tudo indica, possui uma inspiração bem clara. Toda a estrutura da teoria de John Locke é construída de modo que “não possa haver mais de *um único poder supremo*, que é o *legislativo*, ao qual todos

---

<sup>29</sup> Como em Locke, não há, contudo, na filosofia de Rousseau, uma distinção clara entre o executivo e o judiciário.

os demais são e devem ser subordinados” (LOCKE, 2020, p. 518). A diferença entre os dois reside na estrutura dessa soberania, que em Rousseau exige uma participação direta dos cidadãos na criação das leis.

É importante ressaltar que, para o genebrês, o governo não é resultado do pacto social original, mas um simples ato do soberano que pode, igualmente, ser revogado pelo próprio soberano. É nesse sentido que a liberdade política dos cidadãos independe da forma de governo. A única forma legítima do soberano é a democrática, mas o governo pode, de maneira igualmente legítima, ser uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia. Ele não titubeia, inclusive, em cravar a aristocracia eletiva como a melhor forma de governo de todas (CS, III.V). É importante que toda a população participe da criação das leis, mas a aplicação da força para garantir o exercício legal será mais eficiente se depender apenas de um grupo reduzido formado pelos melhores nomes da república. Ainda assim, a vigilância republicana se faz necessária, pois se “o melhor dos governos é o aristocrático; a pior das soberanias é a aristocrática” (*Montagne*, p. 322). Igualmente, a democracia, é a melhor das soberanias, mas “não há Governo tão sujeito às guerras civis e às agitações intestinas como o Democrático ou Popular”. Ele é sempre tomado por uma grande instabilidade e não costuma durar muito tempo. “Se houvesse um povo dos Deuses”, conclui Rousseau, “governar-se-ia democraticamente. Um Governo tão perfeito não convém aos homens” (CS, III.IV). Por essa razão, ele acredita que nunca houve democracia verdadeira. Nem haverá.

Com esses elementos, a república de Rousseau está tomando forma. O Poder Legislativo, soberano, cria leis democraticamente através da manifestação da vontade geral. O Poder Executivo, que é o governo e, por conseguinte, a força, aplica essas leis aos súditos, de preferência com um sistema de aristocracia eletiva. Com essa estrutura política consolidada, qualquer lei que seja produto dela será legítima e terá como resultado romper aqueles grilhões invisíveis que acorrentam os súditos da maioria das nações existentes. Isso porque Rousseau, de maneira semelhante à tradição republicana como um todo, desenvolve um conceito de liberdade que não é constrangido pela lei. Pelo contrário, a lei verdadeira é uma condição necessária para que um indivíduo realmente seja livre. Submeter-se às leis é o oposto de se submeter aos senhores (SD, p. 235), de maneira que as palavras escravidão e direito “são contraditórias, excluem-se de forma mútua” (CS, I.IV). Para isso, a lei deve ser aplicada da

maneira correta. A excessiva severidade dos ministros é desaconselhada; uma lei sábia não precisa delas. “Qualquer um que seja mais severo do que as leis”, conclui Rousseau citando Vauvenargues, “é um tirano” (*Montagne*, p. 279).

É dessa relação entre lei e liberdade que surge uma das interpretações mais sinistras de Rousseau, de que os indivíduos devem “ser forçados a ser livre” (CS, I.VII). Muito escândalo foi criado em volta dessa frase, mas ele não está afirmando nada muito diferente do que outros republicanos concluíram antes dele. “A obediência à lei que se prescreveu a si mesmo”, ele conclui, “é liberdade” (CS, I.VIII). Essa conclusão se transmuta em uma obediência à vontade geral apenas no sentido em que a lei é um produto dessa vontade. Já reforçamos nos outros capítulos que, para Rousseau, os malefícios advindos da sociedade, principalmente aquela que se estabelece modernamente através do comércio, têm como causa primordial a intensificação de laços de dependência. O ponto primordial da lei é justamente transferir essa dependência em uma direção que seria menos danosa: a instituição política oriunda do pacto. Ela deve ser feita de modo que cada cidadão “seja perfeitamente independente de todos os outros e dependente por completo da Cidade, o que se dá sempre pelos mesmos meios, pois somente a força do Estado faz a liberdade de seus membros” (CS, II.XII). De maneira semelhante à forma com que a interdependência gerada pelo mercado e pela divisão do trabalho contribuem, na obra de Smith, para fortalecer a liberdade, pois ninguém depende de ninguém de maneira absoluta, a relação do indivíduo com a república produz aqui os mesmos efeitos. Nenhum indivíduo depende absolutamente de outro, mas todos, de alguma maneira, dependem da cidade, pois é dela a origem de sua própria liberdade; ou, como afirma Rousselière, “a dependência da cidade não é preocupante para Rousseau porque é baseada em uma igualdade radical, que faz a sujeição ‘igual para todos’” (2016, p. 354). As leis que protegem o indivíduo do domínio dos outros nascem na própria república. Por esse motivo que o descumprimento de suas normas é tão nocivo: “não é possível colocar-se acima das leis sem renunciar às suas vantagens” (EP, p. 19). “Em qualquer lugar em que as leis são violadas impunemente”, afirma Rousseau, “não há mais liberdade” (*Montagne*, p. 331).

Se a lei for justa, ou seja, criada em conformidade com a vontade geral e estiver sendo aplicada por um Poder Executivo correto, ela vai possuir a mesma validade para todos, sem distinguir cidadãos por qualquer tipo de característica. Vai, igualmente e pelo mesmo motivo, impedir que a dominação ocorra.

A liberdade consiste menos em fazer a sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer [...] Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens. Todas as barreiras que são postas nas Repúblicas ao poder dos Magistrados são estabelecidas tão-somente para garantir o recinto sagrado das leis contra seus ataques. Eles são os Ministros das leis, não seus árbitros, devem respeitá-las e não infringi-las. Um povo é livre, qualquer que seja a forma de governo, quando naquele que governa não vê o homem, mas o órgão da lei. Em suma, a liberdade segue sempre o destino das leis, ela reina e ou perece com elas; não conheço nada que seja mais certo do que isso (*Montagne*, p. 371-2 [grifo nosso]).

Os homens, portanto, escapam da dominação dos outros homens através da força da lei. É dessa maneira que os indivíduos devem “ser forçados a ser livre”. Essa frase não tem outro sentido senão aquele de que os cidadãos de uma república devem obrigatoriamente seguir as leis – ou serem forçados a seguir as leis, uma afirmação que é até mesmo redundante. Não é uma questão de opção. Desrespeitá-las seria forçar-se à servidão. No caso da república brotada do contrato social, essa liberdade seria ainda mais intensa por nascer de uma lei verdadeira, que é produto da vontade geral<sup>30</sup>. Mas mesmo em nações mais corrompidas do que aquela idealizada por Rousseau, “a pior das leis é preferível ao melhor dos senhores, pois todo senhor sempre tem preferências e a lei não as tem jamais” (*Montagne*, p. 372).

Diante de tudo isso, não há motivos para creditar ao conceito de liberdade de Rousseau qualquer característica sinistra. Mesmo que o genebrino tenha radicalizado o tema, o seu pendor maior para o Poder Legislativo já existia em nomes célebres e moderados da história das ideias, como John Locke. A associação teórica supramencionada, que correlaciona liberdade e lei, apesar de ter sido lida por muitos autores do século XX como uma submissão totalitária à autoridade, está muito próxima às bases da teoria política republicana, em moldes existentes desde a Antiguidade<sup>31</sup> (WIRSZUBSKI, 1950; ARAUJO, 2013; LAUREANO, 2020; VIROLI,

---

<sup>30</sup> Nesse sentido, creio que seja necessário um aperfeiçoamento às contribuições de Wokler (2012b) e Rousselière (2016). Ambos enxergam em Rousseau o desenvolvimento de mais de um conceito *político* de liberdade, inclusive através da famosa distinção berliniana, sendo um positivo e outro negativo (BERLIN, 2002). Contudo, os aspectos positivos e negativos são faces distintas do mesmo conceito; por um lado, pauta-se pela ausência de dependência; por outro, para que essa dependência não exista, é necessário que a vontade manifestada politicamente seja a geral, o que pressupõe a presença da participação cidadã no Poder Legislativo. Por conseguinte, não estamos tratando de conceitos distintos, mas de diferentes elementos igualmente importantes de uma *única definição*. Como mencionado anteriormente, quando Rousseau trata *do homem* consigo mesmo, concentrando-se mais em reflexões ontológicas do que políticas, poderíamos, aí sim, afirmar que existem dois conceitos de liberdade – um político e outro ontológico – que por vezes até se contradizem.

<sup>31</sup> Até Pettit (2013), que constantemente afasta Rousseau de seu republicanismo atlântico-italiano, enxerga semelhanças relativas ao conceito de liberdade. Sobre a relação entre liberdade e lei na tradição republicana, conferir o artigo de Silva (2008).



2002; SKINNER, 1999). Mesmo no mundo moderno, Locke<sup>32</sup>, Harrington<sup>33</sup> e, inclusive, Montesquieu<sup>34</sup>, que é para muitos o pai do constitucionalismo como conhecemos hoje, também mobilizaram o conceito de liberdade de forma semelhante, apresentando a lei como condição indispensável para a sua consolidação. O elemento do conceito de liberdade que mais distingue Rousseau de seus contemporâneos é a indispensabilidade da igualdade como uma de suas bases. Mas isso, como espero ter apresentado, não está diretamente associado com a infame frase de que o indivíduo deva ser “forçado a ser livres”, que significa, em suma, ser forçado a obedecer a lei. Com tudo isso, é difícil sustentar que Rousseau seja um inimigo da liberdade ou um teórico totalitário sem que tenhamos que arrastar com ele muitos de seus contemporâneos que são, no mais das vezes, apresentados justamente como campeões da liberdade. Ainda que existam diferenças, e que Rousseau seja, sem dúvidas, um teórico inovador, não há como sustentar que a sua teoria ocupe uma posição completamente oposta e desconectada àquela de Locke e Montesquieu. Tenho certeza que carregar esses dois clássicos para o lado do totalitarismo é uma concessão que a maior parte dos críticos do genebrino – se é que há algum – não está disposta a fazer. Podemos chegar a essa conclusão sem nem entrarmos agora no tema (que será mais central no capítulo 7) de que o modelo institucional de Rousseau é fortemente inspirado pela maneira como a República de Genebra, que todos concordaríamos que em nada lembrava uma instituição nazista, estava organizada naquele contexto. O contrato social pode ter rompido com diversos elementos centrais da filosofia política republicana, mas não restam dúvidas que

---

<sup>32</sup> “[...] o fim da lei não é abolir ou restringir, mas *conservar e ampliar a liberdade*, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, *onde não há lei, não há liberdade*. A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte dos outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é, como já nos foi dito, *liberdade para que cada um faça o que bem quiser* (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma *liberdade* para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria” (LOCKE, 2020, p. 434). Comparativamente, é possível perceber muitas semelhanças dessa passagem de Locke, especialmente no trecho final, com a citação de Rousseau referenciada anteriormente (*Montagne*, p. 371-2).

<sup>33</sup> Em James Harrington, o conceito de liberdade é bastante atrelado ao seu famoso princípio do império das leis. “Pode ser”, ele começa, “indiferentemente dito que todas as leis são feitas pelo homem; mas onde a lei é feita por um homem, então ela pode ser desfeita por um homem, então o homem não é governado pela lei, mas a lei é pelo homem; o que equivale ao governo do homem, e não o da lei; ao passo que quando a lei não é feita senão por muitos, nenhum homem é governado por outro homem, mas por aquilo que é o interesse comum, o que equivale ao governo das leis, e não dos homens” (HARRINGTON, 1977, p. 603).

<sup>34</sup> “É verdade que nas democracias o povo parece fazer o que quer, mas a liberdade política não consiste em se fazer o que se quer. Em um Estado, isto é, numa sociedade onde existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não ser forçado a fazer o que não se tem o direito de querer. [...] A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proibem ele já não teria liberdade, porque os outros teriam este poder” (MONTESQUIEU, 2005, p. 166).

essas ideias, incluindo o seu tão infame conceito de liberdade, não podem ser vistas como estranhas à tradição.

Se, por um lado, a igualdade não se insere no conceito de Rousseau como um elemento significativo na relação do conceito de liberdade com a lei, ela, contudo, mostrou-se central para compreendermos a rejeição rousseauísta ao comércio. Na teoria de Genebrino, o comércio não é interpretado como uma prática de enriquecimento generalizado da sociedade, como acontece em Smith, mas antes como um instrumento da desigualdade social. Dessa forma, ele não é prejudicial apenas por corromper através das riquezas e do luxo. A crítica não reside exclusivamente no reino da filosofia moral, sendo os seus efeitos políticos igualmente maléficos. O fenômeno da desigualdade possui consequências irremediáveis para o bom funcionamento de uma república bem ordenada, que vive sob o modelo correto de pacto social. Os extremos da riqueza e da pobreza contribuem para a consolidação de um número reduzido e radicalizado de facções que subverte a vontade geral através da corrupção da assembleia, tornando seus membros inadvertidamente reféns de uma vontade que é, na verdade, particular. Como consequência, nenhuma lei verdadeira poderia mais ser produto dessa instituição política e a liberdade, que depende da lei para existir, morreria pelas mãos que se fortaleceram com a desigualdade.

Dessa maneira, apresentando alguns dos principais elementos da filosofia política de Rousseau, busquei demonstrar os motivos que o levaram a rejeitar a prática do comércio em sua famosa república. O cidadão de Genebra, contudo, certamente estava ciente do caminho que a sociedade moderna estava trilhando, tendo a ascensão do comércio como centro de suas mais marcantes inovações. Esse diagnóstico é, na verdade, uma das principais razões para ele se direcionar tantas vezes a esse tópico. Mas, para além de seu modelo ideal construído através do contrato social, Rousseau também desenvolveu modelos constitucionais para repúblicas que já existiam. Ainda que essas propostas nunca tenham sido aplicadas, é interessante analisar se ele manteve os princípios supracitados ao tratar de nações que deveriam, de fato, competir e subsistir em uma arena internacional que tinha cada vez mais no comércio o elemento central de suas preocupações. Os modelos constitucionais da Córsega e da Polônia, e mesmo a sua análise acerca de Genebra, sua república exemplar, mostram que existem algumas diferenças

fundamentais entre o Rousseau filósofo e o Rousseau legislador. Mas, quanto à liberdade, à lei e ao seu suposto totalitarismo, creio que tenhamos concluído.

## 6 OS TROGLODITAS

Montesquieu, em seu romance epistolar de juventude chamado *Lettres Persanes*, desenvolve uma narrativa política através da pena de seu protagonista, Uzbek, que apresenta a história de um povo chamado troglodita, nome retirado das nações de selvagens descritas com características quase inumanas nos livros de Heródoto. A história contada entre as cartas XI e XIV apresenta as origens de um povo selvagem que alguns reis tentaram subjugar sem sucesso. Os próprios trogloditas tentaram em vão formar um governo entre si, mas todo magistrado parecia excessivamente opressor ao egoísmo daquele povo. Eles viviam em uma espécie de estado completamente anárquico de natureza e seus sentimentos eram quase inteiramente marcados pelo mais torpe dos egoísmos; tomavam tudo que lhes agradava, mesmo sem direito, mesmo sem dar nada em troca, incluindo as mulheres e as propriedades. Na narrativa de Montesquieu, esse povo parecia marcado por um individualismo quase infantil de pessoas cuja alma era incapaz de retribuir qualquer favor. Quando ele se viu assolado por uma peste, um médico de outra região ofereceu seus serviços para curá-los, com muita eficiência. Com o fim da praga, os trogloditas se recusaram a pagá-lo, mas não tardou para que outra peste se estendesse por aquela região. Quando procuraram outra vez o médico milagroso, mandou-os embora, esbravejando que “tendes na alma um veneno mais mortal do que esse de que quereis sarar” (MONTESQUIEU, 2009, p. 24). O povo anárquico morreu pelo próprio egoísmo.

Esse não era, no entanto, o fim dos trogloditas. Duas famílias sobreviveram à praga, lideradas por homens muito singulares e atípicos por aquela população: possuíam virtude. Amavam as suas esposas, os seus filhos, cultivavam suas terras, adoravam aos deuses, ajudavam aos próximos, e sempre preferiam o bem de todos do que zelar egoisticamente pelos seus. Sob seu regime, os trogloditas se tornaram os mais virtuosos dos povos. Aqui, Montesquieu está criando uma associação entre o sentimento do amor e as repúblicas, única união capaz de ter a virtude como produto. Era um povo simples, bondoso, do campo, que fazia suas festas para cultuar seus deuses e, se preciso, sacrificar-se-ia para salvar o próximo. É a descrição de um velho ideal de uma pequena república. Com tanta prosperidade, os povos que invejavam os trogloditas logo trataram de ameaçá-lo através da guerra. Virtuosos, eles tentaram resolver os conflitos diplomaticamente, sem sucesso.

Mas os trogloditas estavam bem preparados para a defesa. Havia colocado no meio deles as mulheres e as crianças. Ficaram surpresos com a injustiça dos inimigos, e não com seu número. Um ardor desconhecido apossou-se de seus corações: um queria morrer pelo pai, um outro pela mulher e os filhos, este pelos irmãos, aquele pelos amigos, todos pelo povo troglodita; o lugar de quem expirava era imediatamente ocupado por outro que, além da causa comum, tinha também uma morte particular a vingar.

Foi assim o combate entre a injustiça e a virtude. Aqueles povos covardes, que só buscavam o butim, não se envergonharam de fugir; e cederam ante a virtude dos trogloditas, mesmo sem se inspirar por ela (MONTESQUIEU, 2009, p. 28).

Dessa forma, Montesquieu apresenta dois polos opostos: o da virtude e o do egoísmo, representando igualmente dois modelos políticos. Eles representam extremos, da anarquia à república. Com o passar do tempo, os trogloditas, cuja população aumentava diante de tanta prosperidade, passaram a ver a necessidade de coroar um rei. Escolheram um velho ancião dotado de grande virtude. Ele reage com palavras republicanas ao convite. Com decepção, ele afirma que “vós me atribuis a coroa; e, se assim quereis absolutamente, terei mesmo de aceitá-la; mas pensai que morrerei de dor, porque ao nascer vi os trogloditas livres, e hoje os vejo subjugados”. Essa passagem marca a transição de uma república para uma monarquia, que representa, na narrativa, uma espécie de meio-termo entre os dois extremos. Nesse regime, “não tereis necessidade da virtude”, e as velhas paixões egoísticas daquele povo poderiam ser reacendidas. É nesse sistema que o comércio, o luxo e as riquezas podem prosperar. “Sabeis que então podereis satisfazer vossa ambição”, continua o ancião, inclusive “adquirir riquezas e elanguescer numa frouxa voluptuosidade” (MONTESQUIEU, 2009, p. 29). Assim, o povo troglodita perdeu seu amor tão característico e, com ele, a liberdade civil. O mesmo movimento marcou um retorno ao estado egoísta de busca por riqueza, mas dessa vez sob autoridade monárquica, que impedia o crime e a proliferação da barbárie. Com essa narrativa, Montesquieu está claramente criando associações entre regimes políticos e alguns sentimentos primordiais que caracterizam cada uma dessas formas de governo. O mundo egoísta do comércio e dos luxos prolifera em uma espécie de situação intermediária, em um regime político que renunciou à virtude e à bondade, mas em um sistema que ainda poderia ser adequadamente descrito como legítimo – longe da anarquia e do despotismo.

Narrativas como essa não foram exclusivas de Montesquieu. Reaparecendo em diversas obras do século XVIII, elas criavam associações entre formas de governo e sentimentos humanos. Em grande medida, esse tipo de ficção foi cada vez mais pendendo para uma doutrina do meio-termo, que favoreceria um equilíbrio entre o amor e o egoísmo, ainda que esse não

fosse o tom original do francês. Essas narrativas são úteis até mesmo para encontrarmos com mais precisão o que determinados filósofos pensavam sobre alguns regimes políticos. No caso de Smith, podemos tentar captar mais a sua compreensão dos conceitos de república e monarquia a partir de narrativas semelhantes.

Como se sabe, o significado de república não é livre de contestação ao longo da história das ideias e muitos modelos interpretativos foram criados. James Harrington (2012), filósofo célebre entre os dois autores dos quais se ocupa esta tese, costumava apontar que a balança de poder era proporcional ao balanço da propriedade de um país; quanto maior a concentração de riqueza de uma nação, mais ele tenderia ao regime monárquico; quanto maior a igualdade, mais republicano. Rousseau, ao discutir as diferentes formas de governo, faz uma ponderação semelhante entre a monarquia e a democracia, seus extremos, e acaba optando pela aristocracia. David Hume (2003), contestando explicitamente o autor de *Oceana*, não se furta a negar a lógica dessa teoria: a história mostra que não existe uma correlação causal tão estreita entre propriedade e forma de governo<sup>35</sup>. Entretanto, ele afirma que existe uma questão interessante por trás dessa discussão: se o governo britânico seria mais bem descrito como monárquico ou como republicano. No fim das contas, a conclusão de Hume é que o Estado britânico seria uma espécie de meio termo entre os dois regimes. Os polos opostos, em sua teoria, são representados, de um lado, pelo poder da coroa e, de outro, pelo poder popular. E ainda que, em sua visão, a coroa estivesse reerguendo sua força após uma longa maré de ascensão popular, a história britânica deveria servir como uma “lição de moderação” acerca dos problemas dos dois extremos (2003, p. 41). Não seria um equívoco, portanto, descrever a Grã-Bretanha como uma espécie de semi-república na visão de Hume, ainda que tivesse rei.

Em Smith, igualmente se faz presente a construção de uma teoria de sociedade de meio-termo. Sendo um autor assumidamente inspirado em Montesquieu, também desenvolve uma tipologia de sociedades tendo como elemento central algumas paixões basilares. Os três sentimentos primordiais destacados pelo escocês são o amor, o medo e a utilidade.

---

<sup>35</sup> O que não significa que a relação entre riqueza e forma de governo deva ser completamente desprezada, pois “podemos notar que em todos os governos livres um súdito com uma fortuna tão exorbitante como essa [100.000 libras] é motivo de desconfiança, ainda que suas riquezas não se comparem às do Estado”. O exemplo apresentado é bastante familiar aos estudiosos de Maquiavel: “a riqueza dos Médici fez deles senhores de Florença, ainda que provavelmente não fosse considerável em comparação à soma das propriedades daquela opulenta República” (HUME, 2003, p. 37)

A humanidade existe apenas em sociedade, e todos os seus membros precisam da ajuda dos outros e estão igualmente expostos às agressões. Dessa maneira, “onde a ajuda necessária é reciprocamente provida pelo amor, gratidão, amizade e estima”, a sociedade “floresce e é feliz”. Esse é um modelo cujo elemento básico se concentra em “elos de amor e afeição” (TMS, II.ii.3.1), em que o benefício público é colhido por todos os seus membros. Essa sociedade que nos nutriu e educou é composta pelos objetos de “nossos mais bondosos afetos, nosso filhos, nossos pais, nossos parentes, nossos amigos, nossos benfeitores, todos a quem naturalmente amamos e reverenciamos”, e estamos cientes de que “a prosperidade e a segurança destes dependem, em certa medida, da prosperidade e segurança dessa sociedade”. Isso gera no indivíduo um vínculo de afeição que não se limita aos seus entes mais próximos e queridos, constituindo um amor à pátria. Em razão da felicidade que ela nos trouxe, “sua prosperidade e sua glória parecem refletir sobre nós alguma espécie de honra” (TMS, IV.ii.2.1). Isso nos lembra dos trogloditas em sua fase virtuosa, mas nos remete ainda a outros elementos da teoria de Montesquieu. Em *O Espírito das Leis* (2005), ele famosamente resumiu as virtudes cívicas ao patriotismo e associou esse sentimento a repúblicas democráticas. Essa espécie de virtude que tinha como impulso a dedicação à causa pública e às leis da cidade, eram muito útil a um tipo específico de regime político, sendo desnecessária para as monarquias e perigosa para os despotismos. Smith não chega a explicitamente enclausurar esse sentimento de amor a uma única forma de governo, mas seus exemplos, que passam mais claramente por Catão, Cipião e Cícero, indicam uma forte correlação.

Apesar da palavra, não se trata, contudo, de um modelo de sociedade livre de imperfeições. Um amor à pátria muito radicalizado “com frequência nos predispõe a ver com o mais malicioso ciúme e inveja a prosperidade e o crescimento de qualquer outra nação vizinha” (TMS, IV.ii.2.2). O problema seria a construção de uma visão imperialista de nação que tem como objetivo a subjugação dos vizinhos e a destruição de suas manufaturas, fazendas, ou qualquer outro elemento, bélico ou econômico, que pudesse de alguma forma fazer frente à sua pátria. Essa nocividade do patriotismo é ilustrada por Smith a partir da célebre frase *Delenda est Carthago*, proferida por Catão, que era um homem de grande virtude, ao fim de todos os seus discursos no Senado. Então, ainda que o patriotismo seja positivo para o estabelecimento e desenvolvimento das nações, estimulando a obediência às leis e a beneficência com os seus concidadãos, o escocês se mantém reticente com o fato de que “o amor a nosso país não parece

derivar do amor à humanidade” (TMS, VI.ii.2.4). Em muitos casos, trata-se do oposto: o patriotismo se desnuda em valores que buscam a destruição do outro, o exato tipo de reflexão que Smith rejeita sem fraquejar durante toda a sua obra. Isso não significa que o amor não seja útil ou que uma sociedade edificada sob esse sentimento deva ser eticamente rejeitada. Trata-se apenas de instrumentalizá-lo de outra maneira.

Em consonância com a ausência de qualquer contrato social na teoria de Smith, a ausência desses vínculos de amor social não descamba para qualquer tipo de selvageria sem lei. Na verdade, há dois resultados possíveis de sociedades sem beneficência. A primeira delas é aquela pautada pelo medo. Não existe sociedade se todos estão prontos para se ferir e se ofender mutuamente. Isso significa que “se existe qualquer sociedade entre ladrões e assassinos, estes pelo menos devem, segundo o senso comum, abster-se de roubar e assassinar uns aos outros” (TMS, II.ii.3.3). Disso Smith conclui que, ainda que a beneficência seja a principal, mais benevolente e mais humana das virtudes, ela “é menos essencial à existência da sociedade que a justiça”. Pois, no fim das contas, as sociedades podem se manter vivas sem nenhum laço de beneficência, “mas a prevalência da injustiça deverá destruí-la completamente” (TMS, II.ii.3.3). A beneficência é importante enquanto uma virtude individual e consegue alcançar êxitos públicos quando se torna um sentimento socialmente compartilhado. É, contudo, um benefício extra, e existem sociedades capazes de subsistir sem ela. Como escreve Coitinho, trata-se de uma virtude “voluntária e desinteressada”, de maneira que a sua ausência “não é objeto de censura legal, apenas de desgosto”, enquanto a justiça “impede de se ferir os vizinhos, implicando abstenção de se violar os direitos das pessoas”<sup>36</sup> (2019, p. 18).

Entre os extremos do amor e do temor, mas não alocado de maneira equidistante, há um modelo de sociedade pautado pela utilidade. Não estamos falando de assassinos e ladrões, com objetivo explícito de causar o mal a terceiro, nem de comunidades patrióticas e virtuosas estabelecidas por laços de amor aos seus semelhantes e pela beneficência mútua. Essa sociedade existiria, “como entre diferentes mercadores, por um senso de sua utilidade, sem qualquer amor ou afeto recíprocos”. Ela é “menos feliz e agradável” do que aquela centrada no

---

<sup>36</sup> Não pretendo descrever com maiores detalhes outros elementos da teoria da justiça de Adam Smith, como seu pretense caráter retributivo, limitado ou não. Para isso, recomendo as obras de Coitinho (2019), Haakonssen (1989) e Miller (1996).



amor, mas sem dúvidas representa um modelo que pode angariar sucesso através de uma “troca mercenária de bons serviços, segundo uma valoração acordada entre eles” (TMS, II.ii.3.2). O fato curioso é que, pela descrição realizada, esse caso se assemelha bastante com o que o próprio Smith descreveu como sociedades comerciais, conforme apresentei ainda na introdução: o fato de que todos os indivíduos são, em alguma medida, mercadores. Em Smith, assim como nos exemplos supramencionados, o mundo moderno parece se perpetuar em uma espécie de representação intermediária dos sentimentos humanos. Mas, como frisei, não se trata de uma posição equidistante. Não se pode de nenhuma maneira comparar os mercadores com os assassinos do exemplo anterior.

A consolidação do melhor modelo possível não passa apenas pela valorização do caminho do meio, mas por uma união entre essa sociedade pautada pela utilidade a aquela centrada no amor. Mas como o patriotismo pode ser mesclado com uma noção comercial de utilidade? Os dois valores parecem incompatíveis para os principais intérpretes, de maneira que Pocock reforça diversas vezes que o modelo de vida ativa do humanismo cívico, fortemente vinculado a esse sentimento patriótico, era simplesmente antitético a qualquer versão moderna de homem econômico (1989, p. 90). E, de fato, Smith vê necessidade em corrigir tanto os preconceitos do amor à pátria quanto a indiferença da vida comercial apostando em um humanismo mais universalizado, que ainda tem o amor como sentimento central, mas um amor cosmopolita que se estende à humanidade como um todo. Mais de dois séculos após o começo das grandes navegações, a integração global estava se tornando uma realidade emergente e começando a fazer parte do imaginário político. A concepção abstrata de uma cidadania universal não era estranha à filosofia, sendo um princípio bastante conhecido do estoicismo<sup>37</sup> e com reflexos no cristianismo. Ambas as concepções certamente exerceram influência sob sua teoria, e o estoicismo é uma parte constitutiva fundamental do pensamento de Smith, mas a verdade é que ele nunca aceitou a absoluta imparcialidade exigida pelo sistema estoico. Ele sabia que, mesmo sob um abstrato “amor à humanidade”, os seres humanos continuariam parciais em prol de seus familiares, amigos e vizinhos, mas acreditava que o seu sistema de liberdade natural, pautado principalmente pelo livre-comércio e pelo mútuo enriquecimento

---

<sup>37</sup> Por essa razão, essa mesma tensão entre o patriotismo e uma visão mais cosmopolita de mundo foi bastante presente na filosofia romana (HAMMER, 2014).

nacional, poderia levar à construção de laços pacíficos de amizade<sup>38</sup>. Essa não era uma descrição, mas uma diretriz normativa. Para alcançar esse estágio, as nações deveriam renunciar ao sistema mercantil monopolista que, como Lisa Hill aponta, geraria “o fim do imperialismo agressivo, das guerras sem necessidade e do monopólio do comércio colonial”, em muitos casos estimulados pelo ciúme patriótico, substituindo-os pela “liberdade internacional de troca e por relações globais pacíficas” (HILL, 2010, p. 472-473). Para isso, Forman-Barzilai ressalta que “o cosmopolitismo comercial de Smith confia as pessoas às suas próprias afeições e habilidades”, de acordo com o que vai ser mais eficiente para satisfazer seus interesses. Por consequência, “o bem da humanidade é promovido sem pedir às pessoas que se tornem algo que Smith insistia que elas não eram - e, de fato, não deveriam desperdiçar o seu tempo e seus bons espíritos para se tornar” (FORMAN-BARZILAI, 2009, p. 215). O benefício gerado pelo mútuo enriquecimento – assim como as amizades e as respeitadas relações fundadas a partir desses princípios - seria suficiente para contornar os preconceitos do amor à pátria sem que, com isso, devêssemos abdicar completamente do patriotismo. Dessa forma, falar em *amor* à humanidade parece um exagero retórico. A intenção de Smith com essa união é transformar o patriotismo e o cosmopolitismo em conceitos que buscam anular reciprocamente as características nocivas que eles possuem em sua forma pura (os preconceitos e a indiferença).

Forman-Barzilai (2009) enxerga nessa relação conceitual conflituosa uma tensão na teoria de Smith – e que não se limitava a ele no iluminismo escocês – entre os valores patrióticos republicanos, que ele certamente valorizava, e o cosmopolitismo comercial, que se aproximaria mais daquela universalização que depois seria muito característica do liberalismo. A dificuldade que os historiadores tiveram para lidar com essa relação reside nos limites que encontramos ao tentar compreender o que os escoceses entendiam por republicanismo. Os esforços de Force (2003) e Rasmussen (2019) não se propuseram a chegar muito longe e ignoraram elementos essenciais da obra de Smith. Pode parecer desconexo por enquanto, mas o que Smith entende por republicanismo pode nos ajudar a responder dúvidas sobre (i) a posição mais universalista na tensão entre patriotismo e cosmopolitismo; (ii) como Rousseau

---

<sup>38</sup> Crença que parece uma influência direta de Montesquieu: “O efeito natural do comércio é trazer a paz. Duas nações que negociam juntas tornam-se reciprocamente dependentes: se uma tem interesse em comprar, a outra tem interesse em vender; e todas as uniões estão fundadas sobre necessidades mútuas” (2005, p. 344).

representaria o verdadeiro espírito de um republicano que foi longe demais, questionamento que foi feito ainda no primeiro capítulo desta tese; e (iii) finalmente compreender como o comércio e as artes, que outrora foram responsáveis pode destruir a liberdade das repúblicas, no mundo moderno produziram o efeito contrário.

Um ponto curioso dessa discussão está no fato de que Smith chega a definir o republicanismo sem grandes ambiguidades, mas não o que ele entendia pela palavra, e sim a maneira como os republicanos revolucionários britânicos do século XVII descreviam as próprias crenças. Ainda que seja atribuída a outrem, considero um erro simplesmente ignorar essa definição como os intérpretes supramencionados fizeram - sem nem se dar o esforço de citá-la. Com o comportamento da monarquia britânica no período pré-revolucionário sendo repreensível, especialmente com Carlos II e seu irmão Jaime, que além de tudo estavam concentrando um poder que era “totalmente absoluto”, eles acabaram gerando questionamento de até que ponto seria “legal resistir ao poder do rei”. A doutrina republicana adotava a crença de que “todo poder do governo fluía do povo”, e seria legítimo, partindo dessa lógica, que ele substituísse o líder supremo da nação. Smith conclui que “essa foi a doutrina predominante dos anos 1640 a 1660”, que só entrou em ocaso em razão da má conduta de Cromwell e, especialmente, de seu filho Richard. Com a restauração do regime monárquico, “os princípios republicanos estavam sendo totalmente extintos”, mas tiveram sobrevida com as “tolices tirânicas” de Jaime II (LJ(A), v.68-70). Desde então, é parte fundamental das doutrinas de todo o partido Whig. Essa soberania popular representaria, segundo Smith, o pensamento político republicano do século XVII.

A preponderância do poder do povo não é a única crença que Smith atribui ao republicanismo. Para compreendermos novos detalhes, devemos nos voltar à história social do escocês. Segundo ele, ao longo da história existiram dois valores legítimos que foram mobilizados para justificar o exercício do poder. De um lado temos a *autoridade*, que é um princípio que predispõe as pessoas a respeitar a ordem estabelecida e se curvar ao rei com argumentos semelhantes pelos quais se submeteriam ao poder de um pai. A autoridade também é útil para hierarquias sociais construídas com base na riqueza, na idade, na habilidade e na antiguidade daqueles que ocupam os estratos superiores da sociedade. A monarquia, portanto, é fundada sob imposições de soberania. No caso das repúblicas, o princípio é distinto. O termo utilizado varia em alguns momentos, mas por vezes aparece como “interesse comum ou geral”

ou “utilidade comum” (LJ(A), v.119). Aqui o ponto central reside no fato de que “todos são sensíveis à necessidade” de “preservar a justiça e a paz na sociedade”, e “através das instituições civis, os pobres podem obter reparação dos ricos e mais poderosos”. Ainda que algumas injustiças possam ser cometidas no percurso e que diferentes opiniões e interesses se manifestem, o princípio republicano fundamental reside em obedecer às decisões que busquem “o bem do todo” (LJ (B), 14). É, no fim das contas, uma teoria que tem o bem comum como elemento central da legitimação do poder político em oposição à autoridade monárquica.

É importante ressaltar que Smith não está tratando esses conceitos de maneira absoluta. Existe autoridade nas repúblicas e algum grau de bem comum se manifesta nos regimes monocráticos. Ainda mais do que isso, em alguns casos as duas coisas coexistem em partidos distintos, flutuando de acordo com a momentânea correlação de forças em disputa no país. “Na Grã-Bretanha”, ele continua, “que é uma constituição mista, as facções formadas algum tempo atrás sob os nomes de Whig e Tory foram influenciadas por esses princípios”. Os Whigs se submetem ao governo “por conta de sua utilidade e das vantagens que eles derivam disso”, enquanto os Tory “fingem” que se trata de uma “instituição divina”, cuja ofensa seria comparável a “uma criança se rebelar contra o pai” (LJ(B), 14-15). Então, aos moldes da teoria de David Hume, Smith parece concordar que a constituição britânica seria uma espécie de mistura entre princípios populares e monárquicos. A preferência dele pelo lado Whig da disputa partidária parece livre de contestação nos debates contemporâneos e, ainda que ele seja para todos os efeitos um Whig *cético* e moderado na maior parte de suas intervenções, “a mão morta do wighismo vulgar parece estar presente quando encontramos Smith, em *The Wealth of Nations*, descrevendo os governos das monarquias absolutistas como ‘despóticos’” (FORBES, 1975, p. 188). Igualmente, os termos “governo livre”, “países livres” e “povo livre” parecem excluir qualquer modelo estritamente monárquico de sua composição, sendo aplicáveis “apenas à constituição mista inglesa e às repúblicas” (*Ibidem*, p. 193). O elemento central que causa esse ímpeto em Smith reside na distinção entre, de um lado, um poder arbitrário concentrado no rei e, de outro, a maior dispersão de poder possível. Além disso, apesar de pender eventualmente para o lado da autoridade, o escocês parece concordar que um governo só pode ser estabelecido mediante delegação popular, o que muito se afasta do direito divino dos Tories. Por essa razão Cropsey conclui que, para Smith, a correta administração da justiça depende “do

mais livre dos governos republicanos” (2001, p. 94). Tratando-se, é claro, do significado que essa palavra possui especificamente na obra de Smith, que, como foi demonstrado acima, em diversos sentidos se distancia da tradição.

Podemos resumir a maneira como o escocês compreende o republicanismo em três pontos primordiais. (I) O primeiro diz respeito à igualdade política entre os seres humanos, que se desponta no fato de que o poder popular deve possuir pelo menos parte do Estado. (II) A igualdade econômica também se manifesta em alguns momentos, como na predisposição republicana em reparar as desvantagens dos pobres<sup>39</sup>. E, em (III) terceiro lugar, é importante para o republicanismo a correta administração da justiça, pautada pela contenção e dispersão de poder – que logo será mais desenvolvida. Acho que isso nos permite concluir o que Smith estava afirmando ao classificar Rousseau como o verdadeiro espírito de um republicano levado um pouco longe demais. O genebrino é um autor de intensa radicalização de valores igualitários, nos dois sentidos da palavra. A fidelidade aos antigos princípios do republicanismo torna o comércio um empecilho ao funcionamento ideal de uma república. Dessa maneira, ao se manter ortodoxo quanto a esses valores, as sociedades comerciais, cuja desigualdade econômica se faz sentir de maneira amplificada, devem ser rejeitadas. Para aceitar esse novo modelo em ascensão, como fez Smith, os princípios supramencionados precisam ser flexibilizados e interpretados de maneira heterodoxa, supervalorizando o terceiro ponto. Mas, como vimos, ainda que Rousseau tenha algum tipo de divisão de poder em sua teoria, ele não desenvolve um sistema de freios e contrapesos para conter o uso arbitrário do poder, e, como veremos, é justamente nesse elemento que se encontra o ponto mais inovador da interpretação de Smith. Ele aceita a igualdade política/moral, mas, como já foi apresentado, rejeita a igualdade econômica. Isso permite a Smith aceitar o comércio como benéfico para o desenvolvimento político-social. O primeiro argumento em favor disso, como foi apresentado no capítulo 4, reside na crença de que o livre-comércio seria positivo para melhorar as condições de vida da população mais pobre. O segundo argumento, que ainda não desvendamos em sua completude, afirma que o comércio é útil para a liberdade e para a segurança dos indivíduos e das nações. A

---

<sup>39</sup> Essa dimensão igualitária do republicanismo também se manifestava nas colônias britânicas. Smith afirma que “existe mais igualdade entre os colonos ingleses do que entre os habitantes da metrópole. Seus costumes são mais republicanos, e seus governos – em particular os das três províncias da Nova Inglaterra – também têm sido até aqui mais republicanos” (WN, IV.vii.b.50). Além da questão da igualdade, é interessante notar o republicanismo como uma característica gradativa; não se trata de ser ou não ser, mas de ser mais ou menos.

solução derradeira para esse segundo argumento, no entanto, encontra-se exatamente na correta administração da justiça. Ou seja, no fim das contas, é através da interpretação heterodoxa (e consequente ampliação) do terceiro ponto central do republicanismo que Smith encontra um caminho para aceitar o comércio e rejeitar a igualdade econômica.

Segundo o teórico escocês, existem dois objetivos necessários para qualquer governo – e suas respectivas leis – e outro para as constituições. “Todas as constituições de governo”, ele escreve, “são valorizadas apenas nas proporções em que tendem a promover a felicidade dos que vivem sob elas. Esse é seu único uso e propósito” (TMS, IV.1.11). Nesse sentido, não há uma mudança significativa da visão de Smith para aquela da filosofia clássica, apresentadas anteriormente nas palavras de Platão e Aristóteles. O que muda é apenas o que cada um compreende por felicidade. Quanto às leis e ao governo, seu “objeto final” é “dar aos habitantes do país liberdade e segurança”, garantindo aos indivíduos o cultivo e suas posses e permitir o “aperfeiçoamento de todas as artes e ciências” (LJ(A) iv.19). É importante reforçar que “liberdade e segurança” são exatamente as duas palavras utilizadas por Smith para explicar os benefícios do comércio. Vamos ver como tudo isso se interliga.

O primeiro ponto que não pode ser ignorado é o fato de que, assim como acontece na obra de Rousseau e de toda a tradição republicana, há, em Smith, uma clara associação entre lei e liberdade. Isso é constantemente negligenciado entre os intérpretes da obra do escocês pelo fato de seu livre-comércio claramente se pautar por uma liberdade como não-interferência, e muitos preferem encerrar as suas investigações nesse ponto. Contudo, no âmbito político, Smith desenvolve o conceito de maneira distinta à sua concepção econômica e mais fiel às tradições com que teve contato. De maneira bastante explícita, o escocês trata a liberdade como um produto das boas leis (WN, III.ii), pois apenas elas podem restringir “as medidas arbitrárias” dos reis, dos juízes e de outros indivíduos (LJ(B), 64). Smith ainda afirma, igualmente, que “o orgulho do homem o faz amar a dominação”, de maneira que “quando a lei permitir e a natureza do trabalho comportar, preferirá em geral o trabalho de escravos ao de homens livres” (WN, III.ii.10). É através da lei, portanto, que o ímpeto dominador dos homens é contido, permitindo que a liberdade floresça mesmo entre os mais prejudicados pela hierarquia social.

Isso tudo se manifesta em sua teoria da separação dos poderes. Smith não descreve o Reino Unido como uma monarquia, mas como uma constituição mista. “O poder supremo na

legislação”, ele afirma, “aqui é dividido entre o rei, os lordes e os comuns”. Há uma disputa entre as três ordens para ver qual concentra mais força.

Uma lei pode começar em qualquer casa e ser passada para outra. O rei não pode, no entanto, interferir depois que o debate começar e avisá-los que ele desaprova esse ou aquele debate, ainda que ele possa recomendar algum para consideração deles. As leis orçamentárias, no entanto, não podem começar em nenhum lugar que não entre os comuns. Os lordes de fato disputaram esse privilégio, mas vimos que isso tem sido posse dos comuns por mais de 100 anos. Os lordes podem apenas concordar *simpliciter* ou recusar *simpliciter*, mas não podem alterar ou adicionar nada. Em todos os casos, o rei tem apenas o poder de concordar ou negar uma lei, e negar qualquer lei que tenha passado pelas duas casas, sendo altamente impopular, entrou em desuso. [...] A Câmara dos Comuns [...] tem, dessa maneira, influência e poder totalmente independente do rei. Nunca seria de seu interesse se juntar com rei para planejar a escravização da nação (LJ(A), v.i.179).

Smith argumenta que as atribuições de cada um dos poderes estão bem definidas na mistura constitucional britânica. “Não há grandes dificuldades”, ele continua, “em averiguar quando qualquer um transgride os limites de seu poder” (LJ(A), v.139). O modelo da Grã-Bretanha, por consequência, é “uma feliz mistura entre todas as diferentes formas de governo devidamente contidas, e uma perfeita segurança para a liberdade e para a propriedade” (LJ(B), 63). Nesse sentido, Smith é bastante fiel à tradição republicana, cuja valorização da clássica constituição mista, marcada por elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos, sempre ocupou um ponto central de preocupação. A sua conclusão acerca do caráter constitucional do Reino Unido parece até mais radical do que aquele desenvolvido por Hume. Como Cropsey escreve, a sua concepção de republicanismo parece aceitar um “equivalente à monarquia constitucional” (2001, p. 94), pois ela seria, no fim das contas, uma constituição mista. Smith chega a afirmar explicitamente que “o espírito do governo é hoje mais republicano do que nunca” (LJ(A), v.74).

Além da mistura entre as diferentes formas de governo, Smith advoga a necessidade de uma separação de poderes nos moldes de Montesquieu, entre executivo, legislativo e judiciário. Faz-se necessário certo equilíbrio para que eles possam contribuir com a existência da liberdade política, mas é interessante notar o destaque concedido por Smith ao judiciário, que era filosoficamente o mais negligenciado (sendo esquecido por Locke e Rousseau) e politicamente o mais submisso (como os federalistas concordarão). Quando esse poder foi criado, ainda sem critérios claros e com pouco desenvolvimento administrativo, ele deve ter soado com o mais opressor dos poderes em razão de sua arbitrariedade. É muito comum que o executivo exerça sobre ele uma influência infausta, sendo “quase impossível evitar que a justiça muitas vezes seja sacrificada ao que vulgarmente se chama política”. Isso acontecia

principalmente nos casos em que os juízes dependiam da boa vontade dos políticos para receber seu salário ou manter seus cargos. Muitas vezes, os políticos, mesmo que não fossem corruptos, consideraram “necessário sacrificar” os “direitos de um indivíduo privado” em benefício dos interesses do Estado. Contudo, é da “*administração imparcial da justiça que depende a liberdade de cada indivíduo*”, e ele só vai se sentir perfeitamente seguro se o judiciário não apenas estiver separado do poder executivo, “como ainda que seja, o mais possível, independente deste poder” (WN, V.i.b.25 [grifo nosso]). A administração imparcial da justiça, por conseguinte, depende da independência política e financeira do judiciário. Dessa maneira, os juízes que, por sua parcialidade, pareciam “muito terríveis” no passado, agora são as a fonte da “nossa liberdade, nossa independência, e nossa segurança” (LJ(A), v.109).

E o que, afinal, o comércio tem a ver com isso? Já vimos o quanto, para Smith, as práticas comerciais, o enriquecimento e o luxo foram nocivos para a liberdade das repúblicas da Antiguidade. Acontece que, no mundo moderno, a sua consequência não intencional direcionou as nações para outro caminho. No sistema feudal, sem o desenvolvimento apropriado do comércio, as desigualdades locais favoreciam o exercício da dominação dos nobres. “Num país onde não existe comércio exterior, nem as manufaturas mais refinadas”, afirma Smith, “um homem com uma renda de 10 mil libras por ano não pode empregá-la, a não ser, talvez, para manter mil famílias, *todas elas necessariamente sob suas ordens*” (WN, III.iv, 11 [grifo nosso]). Com o fortalecimento do comércio e dos luxos, os nobres feudais se distraíram com outros gastos que enfraqueceram a sua influência sobre a população plebeia. O seu poder dependia do uso do dinheiro para comprar seus subordinados e, por vezes, até mesmo para corromper o funcionamento administrativo da justiça. Mas quando “a elegância no vestir, no construir, na jardinagem, na cozinha, etc., foi introduzida, não foi difícil gastar toda a fortuna” nos mais variados luxos, fazendo com que sua influência sobre as famílias plebeias acabasse sendo “reduzida” (LJ (A), iv.158). Como consequência, no século XVIII “um homem com uma renda de 10 mil libras por ano pode gastar toda essa renda, o que geralmente faz, sem sequer manter diretamente vinte pessoas ou ser capaz de dar ordens a mais de dez soldados de infantaria indignos do comandante” (WN, III.iv.11).

No passado, por consequência, o comércio e o luxo foram maléficos à liberdade porque a desigualdade econômica gerava ao rico/nobre um amplo domínio sobre os homens. Mas nas



sociedades comerciais modernas, em razão de sua luxuosidade ainda mais amplificada, a desigualdade econômica não permite ao rico adquirir um exército privado como no passado. Para Smith, não haveria um Médici capaz de corromper toda a república. Primeiro porque ele estaria gastando todo seu dinheiro com coisas supérfluas, segundo porque o próprio povo, em razão da intensificação da divisão do trabalho, se tornou mais independente, pois o seu laço de negócios agora é construído com milhares de pessoas. “Na medida em que a despesa pessoal dos grandes proprietários aos poucos aumentava”, Smith continua, “era inevitável que o número de seus dependentes diminuísse em igual proporção, até que finalmente fossem todos dispensados” (WN, III.iv.13). Assim, na medida em que a população outrora submissa se tornou mais independente, “os grandes proprietários não eram mais capazes de interromper a execução regular da justiça ou perturbar a paz no país” (WN, III.iv.15). Em suma, o poder judiciário independente, que Smith afirmou diversas vezes ser condição necessária para a liberdade de um país, só pôde ser estabelecido com a decadência do poder dos nobres. Os nobres são, em suas palavras, “os maiores opositores e opressores da liberdade que podemos imaginar” (LJ(A), iv.165). Smith conclui, com isso, que “o que toda a violência das instituições feudais jamais poderia conseguir, a silenciosa e imperceptível operação do comércio exterior e das manufaturas realizou”: o estabelecimento de um sistema judicial justo e livre (WN, III.iv.10). Com a perda de seu poder, os senhores feudais não podiam mais intervir na correta administração da justiça. Os juízes, antes submissos, agora não dependiam mais deles para ter seu cargo e seu dinheiro. Agora podemos finalmente juntar as peças: a liberdade e a segurança são efeitos da imparcial administração da justiça e, igualmente, são produtos do “comércio e das manufaturas”. As duas coisas estão conectadas. O ponto central de Smith é que a justiça imparcial só existe em razão do enfraquecimento dos nobres cuja causa se encontra no desenvolvimento do comércio e do luxo. “Essa tem sido”, ele conclui, “a menos observada e, de longe, o mais importante” dos efeitos do comércio (WN, III.iv.4).

Há diferenças claras entre o conceito de liberdade de Smith aplicado ao livre-comércio e o conceito mobilizado para refletir sobre as sociedades políticas e suas constituições. Como demonstramos, nesse segundo caso ela não pode existir sem as leis, e, para que elas sejam corretamente aplicadas, a correta administração da justiça é necessária. Assim, após o comércio derrubar o poder dos nobres, o judiciário assumiu preponderância na correlação de forças dos poderes.

Os juízes apontados para a administração da justiça são vitalícios e bastante independentes do rei. De novo, os ministros do rei são passíveis de impeachment pela Câmara dos Comuns por má administração e o rei não pode perdoá-los. O *Habeas Corpus Act*, que restringiu as medidas arbitrárias do rei para deter uma pessoa em prisão pelo tempo que ele desejasse, e que torna incapaz de assumir qualquer cargo o juiz que se recusar a trazer um prisioneiro para julgamento, se desejado, em até quarenta dias, é outra segurança para a liberdade dos indivíduos. O método da eleição, assim como colocar o poder de julgar todas as eleições nas mãos dos comuns, também são seguranças para a liberdade. Todos esses costumes estabelecidos tornam impossível para o rei tentar qualquer coisa absoluta (LJ(B), 63-64).

A liberdade, portanto, reside na contenção do poder absoluto e das medidas arbitrárias do rei. É curioso, revendo retrospectivamente, que isso não se distancia muito do conceito do próprio Rousseau. A diferença é que a interpretação mais heterodoxa de Smith acerca dos efeitos do luxo e do comércio no mundo moderno o levaram a uma conclusão distinta, ainda que o conceito fosse próximo. Dos três elementos primordiais que caracterizavam, segundo o escocês, o republicanismo, o terceiro, que reside na liberdade contra as medidas arbitrárias do rei ou dos concidadãos, só pôde ser plenamente satisfeito através do desenvolvimento do comércio. Com essa perspectiva, o cálculo de Smith ao renunciar à igualdade econômica se torna mais evidente. No mundo moderno, *o efeito político mais negativo do comércio deixou de existir*. Mesmo com seus vícios morais e sua consequente desigualdade<sup>40</sup>, ele não se mostrou mais uma força destruidora das liberdades políticas. Pelo contrário, enfraqueceu os laços de dependência e de dominação e gerou efeitos institucionais positivos para resguardar os direitos dos indivíduos. Se o objetivo de um governo e da legislação de modo geral é alcançar justamente a liberdade, restou apenas uma opção na tensão entre livre-comércio e igualdade econômica.

É perceptível, então, que, diante da mesma bifurcação (comércio e igualdade) e perseguindo o mesmo objetivo (a liberdade política, inclusive conceituada de maneira semelhante), Rousseau e Smith tenham tomado vias opostas. De um lado, como um republicano fiel à sua tradição, que enxergava na desigualdade das sociedades comerciais uma ruptura facciosa que impediria a perseguição de qualquer bem público. Do outro, como um teórico certamente influenciado por valores republicanos, e que, perseguindo *os mesmos fins do*

---

<sup>40</sup> É interessante que Smith tenha considerado o facciosismo uma coisa estritamente ligada à limitação intelectual e não um possível produto das desigualdades econômicas, principalmente porque essa tese tinha sido levantada por dois autores que ele certamente leu. Primeiro em Rousseau, conforme apresentamos no capítulo anterior, mas também pelo seu contemporâneo do iluminismo escocês, outro republicano “fiel” à tradição, Adam Ferguson, que enxergava no ressentimento gerado pela privação relativa nas sociedades comerciais um perigo faccioso que poderia levar ao despotismo (FERGUSON, 2019a, p. 257).

*republicanismo*, tratou de reinterpretar os valores da tradição por considerar que, no novo mundo comercial que ascendia, a sua heterodoxia alcançava mais eficientemente esses mesmos valores que a visão comum da tradição republicana almejava. Se isso faz de Smith um teórico republicano ou o criador de algo de novo, é um questionamento a que voltaremos adiante.

Diferentemente de diversas interpretações que atribuem a Smith um pensamento econômico apolítico, em que o livre-comércio tem como único objetivo aumentar a opulência das nações sem balizar moralmente e politicamente seus efeitos, encontramos aqui uma perspectiva completamente oposta. Smith coloca o comércio no centro de suas preocupações não em razão de seus benefícios financeiros, mas justamente por suas consequências políticas. Muitas nações alcançaram a opulência durante a Modernidade sem ter, com isso, liberdade e segurança. A França se tornou uma sociedade comercial bastante rica para os padrões europeus, mas sem que isso se refletisse em benefícios para as liberdades dos indivíduos. Como aponta Forbes, “não se pode ter liberdade sem comércio e manufaturas, mas opulência sem liberdade é mais a norma do que a exceção” (1975, p. 201). Isso exige algumas reavaliações com relação às interpretações tradicionais da obra do escocês. Smith não é simplesmente um defensor das sociedades comerciais *per se*, mas do comércio como um instrumento de liberdade e segurança para os indivíduos<sup>41</sup>. O seu modelo econômico, para alcançar todos os benefícios apresentados, é inseparável de balizas políticas e judiciais como a constituição mista, o poder popular, a divisão dos poderes e a imparcial administração da justiça. Como afirmamos anteriormente, o objetivo de todo governo e de toda lei é alcançar a liberdade e a segurança dos indivíduos através da contenção da arbitrariedade e da dominação dos mais poderosos. Não faz sentido, portanto, de uma perspectiva smithiana, acreditar que o livre-comércio e a opulência econômica sejam fins em si mesmos. Trata-se, antes de tudo, de um meio para a liberdade *política*. Partindo da perspectiva de Smith, o livre-comércio só se impõe como valor quando inserido nessa equação. Utilizar dessa ferramenta como instrumento de dominação representa a antítese de todo o seu posicionamento, pois estaria ignorando justamente aquilo que ele classificou, e aqui vou me repetir, como o *mais importante* de seus efeitos. Certamente, essas ideias não são

---

<sup>41</sup> Ainda que Hirschman tenha falhado em reforçar atentamente a preferência de Smith pela busca política da liberdade como um complemento necessário ao *laissez-faire*, ele muito atentamente aponta que “Smith não estava nem de longe tão disposto quanto Montesquieu e Steuart a aclamar a nova era do comércio e indústria como a que livraria a humanidade de antigos males, tais como o abuso de poder, guerras e assim por diante” (2002, p. 125). Isso contextualiza o reforço do escocês pela necessidade de que a liberdade política também seja satisfeita.

compatíveis com qualquer autor que pudesse apropriadamente ser descrito como apolítico. Não tenho dúvidas de que Smith pode ser descrito como um cientista econômico, como normalmente o é, ou até como fundador dessa disciplina, mas é igualmente inegável que a alma do filósofo moral e político continuou presente durante toda a sua obra.

## 7 O ROUSSEAU LEGISLADOR, A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO AMOR-PRÓPRIO E A REPÚBLICA DE GENEBRA

Apesar de construir seu próprio modelo constitucional, Jean-Jacques Rousseau, como a maior parte dos filósofos políticos clássicos, estava ciente da diversidade existente entre as populações humanas. Nenhuma constituição, nem mesmo a melhor de todas, é apropriada para todos os povos. Cada um deles precisa de um modelo que seja adequado aos seus próprios costumes e valores. Isso acontece porque apesar de toda a humanidade possuir uma mesma natureza, “o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais buscar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para ele em tal tempo ou em tal país” (*d’Alembert*, p. 371). A eficácia das instituições políticas, por consequência, é avaliada contextualmente. “Trata-se de adequar de tal modo esse código ao povo para o qual foi feito”, continua Rousseau, “que sua execução resulte unicamente do concurso de suas conveniências”. Para isso, seguindo o “exemplo de Sólon”, não se deve simplesmente impor as melhores leis, mas “as melhores que ele [o povo] possa comportar em determinada situação” (*d’Alembert*, p. 422). A longa história da corrupção humana parece cumprir um papel nessa contextualização. Esparta, que representa para Rousseau uma nação exemplar, não poderia renascer “no interior do comércio e do amor pelo lucro”. Era uma nação cujas leis e os costumes “formavam, por assim dizer, um só corpo” (*d’Alembert*, p. 423). Nada nas sociedades comerciais modernas conseguiria se igualar ao espírito espartano. Por diversas vezes, Rousseau expressou sua admiração pela constituição de Genebra. Ele sempre deixou claro, contudo, que a sua terra natal, que por boa parte de sua vida ele orgulhou de se proclamar cidadão, jamais poderia ser Esparta.

Como os povos se diferenciam por leis e costumes, o grau de corrupção que cada nação alcançou também varia de acordo com cada país. Assim, a maneira como se deve agir sobre os costumes de um povo depende da intensidade da decadência humana naquela região. Existem “três tipos de instrumentos com a ajuda dos quais podemos agir sobre os costumes de um povo”. São eles “a força da lei, o império da opinião e o encanto do prazer” (*d’Alembert*, p. 377). As leis não agem tão eficientemente sobre os costumes, mas em alguns contextos ambas as coisas se tornam tão entrelaçadas que se reforçam mutuamente, de maneira que seguir os costumes é obedecer à lei, e obedecer à lei é seguir os costumes. A lei, como já vimos anteriormente, é

fundamental na teoria de Rousseau para o exercício da liberdade. No entanto, ela só consegue ser eficiente para moldar o espírito público em sociedades pouco corrompidas, como Esparta e Roma – ao menos em seu período republicano. O segundo instrumento para moldar os costumes se encontra justamente no império das opiniões. Em suas aventuras de legislador, Rousseau constantemente opta por fazer uso da opinião pública, instrumentalizando a carga negativa do amor-próprio, tornando-o útil à república. As nações que ele debateu de maneira mais pormenorizada, como Genebra, Polônia e Córsega, se encontram exatamente nesse estágio. Assim, ele continua:

Se os nossos hábitos, na solidão, nascem de nossos próprios sentimentos, na sociedade eles nascem da opinião dos outros. Quando não se vive em si mesmo, mas nos outros, são os julgamentos destes últimos que regulam tudo; nada parece bom ou desejável aos particulares a não ser que o que o público julgou como tal, e a única felicidade que a maioria dos homens conhece é a de ser considerado feliz (*d’Alembert*, p. 423).

Ainda que o amor-próprio continue sendo um sentimento que tem a infelicidade como consequência, pois os homens conhecem apenas a aparência de ser feliz, ele pode ser politicamente instrumentalizado para moldar os costumes de uma república, contendo sua corrupção. Trata-se de um movimento coerente em seu pensamento; se a natureza não retrocede e a corrupção não pode simplesmente ser anulada, qualquer tentativa de construir uma república moderna deve não apenas levar em consideração essa decadência como até mesmo procurar meios de utilizá-la para o bem comum, fazendo, um pouco ironicamente, do vício privado um benefício público<sup>42</sup>. Isso, contudo, não faz o vício uma virtude, nem iguala as duas coisas ao modo de La Rochefoucauld, para quem “nossas virtudes são apenas, no mais das vezes, vícios disfarçados” (2018, p. 11).

O terceiro instrumento é o prazer, que só pode ser útil em sociedades altamente corrompidas. É por essa razão que os espetáculos teatrais não são bons ou ruins em si mesmos.

---

<sup>42</sup> Nesse sentido, há um equívoco na célebre interpretação de Robert Wokler (2012a). Para ele, a teologia seiscentista, que posteriormente se tornou psicologia social setecentista, que via na instrumentalização das paixões egoísticas a possibilidade de um controle benigno que poderia visar o interesse público, não se refletia de nenhuma maneira em Rousseau por “atribuírem uma noção de amor-próprio já socializada a indivíduos que não poderiam ter sido motivadas por ela”. Assim, no Jardim do Éden de Rousseau, “o homem não enfrentava nenhuma tentação à queda e à posterior ascensão” (2012a, p. 68). Ainda que o uso que o genebrino utiliza do amor-próprio não faça parte daquele momento que moldou o espírito do capitalismo e possibilitou a doutrina do *doux commerce*, Rousseau claramente se une às tendências agostinianas do período para aplicar um raciocínio semelhante; mas, diferentemente de seus contemporâneos, não buscou justificar o comércio, e sim utilizar desse mesmo recurso de instrumentalização das paixões para torná-lo útil ao espaço público. Não há, de fato, uma ascensão da alma ou um retorno ao selvagem, mas há um reflexo da psicologia social setecentista em sua filosofia.

“Quando o povo é corrompido”, Rousseau escreve, “os espetáculos são bons pra ele, e são maus quando o próprio povo é bom” (*d’Alembert*, p. 421). A crítica do genebrino ao teatro nunca foi estética, o seu alvo é essencialmente político. O teatro não deve ser extirpado de toda e qualquer comunidade humana, mas das sociedades que não estejam completamente degeneradas. Dessa forma, Rousseau se opõe à criação de um teatro em Genebra, mas acredita que eles são úteis em Paris. Muito mais do que simplesmente a capital francesa, Paris aparece na filosofia de Rousseau como a capital dos vícios humanos, onde toda a decadência da espécie se reúne. Lá, o prazer pode ser instrumentalizado para tentar amenizar as consequências dessa corrupção aglomerada. Para um homem virtuoso, no entanto, a única felicidade possível se encontra fora da grande cidade. O Rousseau legislador nunca se dedica aos grandes centros da Europa, que deviam ser evitados. Ou, em suas próprias palavras: “adeus, Paris; estamos à procura do amor, da felicidade, da inocência; nunca estaremos longe demais de ti” (*Emile*, p. 513).

Em seu projeto constitucional para a Polônia, Rousseau coloca o sistema econômico do país no centro da discussão, sendo determinante para avaliar o destino do país. “Se quiserdes apenas tornar-vos ruidosos, brilhantes, temíveis e influir sobre os outros povos da Europa”, o continente já está cheio de exemplos, apenas imite-os da seguinte maneira:

Cultivai as ciências, as artes, o comércio, a indústria; tendes tropas regulares, praças fortes, academias; sobretudo um bom sistema de finanças que faça bem circular o dinheiro, que, com isto, multiplique-o, que vos faça arrecadar bastante; trabalhai para torná-lo muito necessário, a fim de manter o povo em uma grande dependência; e para tanto fomentai o luxo material tanto como o luxo do espírito que ele é inseparável. Dessa maneira formareis um povo intrigante, ardente, ávido, ambicioso, servil e velhaco como os outros; sempre, sem nenhum meio-termo, em um dos dois extremos da miséria ou da opulência, da licenciosidade ou da escravidão (*Pologne*, p. 73).

Como se pode perceber, o Rousseau legislador mantém a maioria dos princípios econômicos de sua teoria. Esse trecho ainda nos ajuda a enxergar com mais clareza algumas de suas opiniões acerca das sociedades comerciais, como o reforço no argumento de que ela é inevitavelmente desigual ao extremo, dividindo a população em polos opostos, assim como a liberdade nunca se apresenta como um valor possível nesse modelo de sociedade. Em oposição a isso, Rousseau propõe à Polônia aquilo que ele descreve como a constituição de uma “nação livre”, que tem como objetivo final não encontrar a riqueza, mas a felicidade. Para isso, os poloneses devem restabelecer “costumes simples, gostos sadios, um espírito marcial sem ambição; formar almas corajosas e desinteressadas”, e, principalmente, “aplicar vossos povos à agricultura e às artes necessárias à vida, tornar o dinheiro desprezível e, se possível, inútil” (*Pologne*, p. 74). A obra

constitucional de Rousseau se dedica apenas a esse segundo modelo. O desafio primordial, portanto, reside nos esforços da atividade agrícola do país e na meta, que aqui parece de certa forma enigmática, de tornar o dinheiro uma coisa desprezível ou inútil.

As suas propostas para a constituição da Córsega não se afastam desse modelo. Diferentemente de outros projetos para o país, Rousseau, na contramão dos caminhos econômicos da Modernidade, opõe-se à intensificação da presença da Córsega na rede comercial da Europa. Como Hanley aponta, o plano do genebrino instiga os corsos a “assegurar sua autossuficiência econômica”. Dessa forma, “eles não apenas devem desencorajar a dependência do dinheiro, mas também devem desencorajar o crescimento de grandes centros urbanos e encorajar a agricultura que promoveria a autossuficiência tanto da nação quanto dos cidadãos” (2008, p. 227). Deveriam, igualmente, repartir e usar a terra “da maneira mais igualitária e frugal possível” (WOKLER, 2012a, p. 109), chegando a sugerir – sob o risco de soar anacrônico até mesmo para alguém do século XVIII – que os impostos fossem cobrados em gênero ou mão de obra, ao invés de dinheiro. Na verdade, o uso da moeda deveria até mesmo ser desencorajado. Esse modelo, Rousseau conclui, seria suficiente para erradicar os principais vícios do homem civilizado, incluindo a indolência, o egoísmo, e “o estúpido orgulho burguês” (*Corse*, 131).

Istvan Hont (2015) interpreta essas medidas econômicas de Rousseau como uma tentativa de conter o desbalanceamento causado pelo comércio. Em sua visão, o genebrino seria um partidário do Colbertismo, doutrina do controlador geral das finanças do Rei Luís XIV, Jean-Baptiste Colbert, que defendia não apenas a busca por uma balança comercial favorável nas relações exteriores, mas igualmente um equilíbrio entre o comércio e agricultura. Essa doutrina não teria chegado a Rousseau por um secretário do rei, mas pela obra de François Fénelon, muito popular na Suíça e uma das poucas leituras obrigatórias de Emílio, o que indicava que Rousseau via nela um valor educativo. Dessa maneira, a insistência pelo valor da agricultura seria um esforço para reequilibrar a balança do crescimento econômico em contraposição ao caminho que a Europa percorria. Nos projetos constitucionais da Polônia e da Córsega, no entanto, temos poucas evidências que corroborem a interpretação de Hont. O radicalismo de Rousseau contra o comércio e até mesmo contra a existência do dinheiro não demonstram a busca por um equilíbrio colbertista, mas pela construção de uma república



predominantemente – e, se possível, exclusivamente – agrária e autossuficiente, mantendo-se fiel a valores econômicos muito mais ancestrais do que o mercantilismo de Colbert. Nesse sentido específico, o genebrino realmente parece a antítese de Smith. Ainda que os adversários reais do escocês fossem justamente os defensores do equilíbrio mercantil, Rousseau seria uma oposição ainda maior às teses de Smith. Várias das proposições do genebrino seriam facilmente vistas pelos seus contemporâneos – e descritas – não como mercantilistas, mas como rudimentares, anacrônicas e até mesmo como uma completa subversão ao espírito de seu tempo. Isso fica bastante representado em seus modelos de cobrança de impostos e nas restrições monetárias, cujo padrão guarda grande aproximação com os sistemas feudais. De qualquer maneira, demonstraram-se fúteis os esforços para conter os avanços do comércio e Rousseau estava ciente de que esse caminho poderia ser inevitável.

Mas como, afinal, seria possível criar uma sociedade agrícola nesses moldes em um mundo que a humanidade está tão dominada pelo amor-próprio? Rousseau conhece os limites de sua proposta e não acredita que possa conter os vícios que residem no coração dos homens. Ele não está procurando meios de conter a busca humana pela distinção social, mas remodelar essa busca ao criar um modelo societal que canalize a ambição humana para outros objetivos. Nas sociedades comerciais, o objetivo final do amor-próprio é a busca por dinheiro. Trata-se de um sistema de “almas venais”, no qual “ganha-se muito mais em ser velhaco do que honesto”. Além disso, é um instrumento destruidor de espírito público: “o dinheiro é ao mesmo tempo o móvel mais fraco e mais vão que eu conheço para fazer caminhar em direção a seu fim uma máquina política; o mais forte e o mais seguro para desviá-la dele”. Para logo se desfazer de qualquer interpretação ingênua, Rousseau trata de ponderar que “não se pode fazer agir os homens a não ser por seu interesse, sei disso”. O problema é justamente que “o interesse pecuniário é o pior de todos, o mais vil, o mais próprio à corrupção” (*Pologne*, p. 75).

A solução de Rousseau reside na tentativa de contentar as paixões e os interesses humanos sem precisar fazer uso do dinheiro. Assim, o amor-próprio dos indivíduos pode ser acariciado sem transformar a riqueza em um objetivo de vida. Mas para compreendermos melhor como alcançar institucionalmente esse feito, devemos primeiro refletir um pouco mais politicamente sobre os projetos constitucionais de Rousseau. A primeira coisa que chama atenção nas propostas políticas de Rousseau para a Polônia e a Córsega é o seu caráter “conservador”. Pautado por uma prudência incomum em um autor tão constantemente descrito

como um partidário das revoluções, o genebrino optou, por exemplo, por um modelo de concessão paulatina de cidadania aos servos poloneses, baseado em critérios meritocráticos, e, ao contrário de suas fortes condenações ao sistema britânico, propôs a criação de uma democracia representativa. Para isso, e aqui já se distanciando dos outros modelos representativos do período, realizou uma inédita defesa de mandatos democráticos imperativos<sup>43</sup>. Dentre tudo isso, o principal elemento de nosso interesse reside nos sistemas de honra criados por Rousseau para hierarquizar os símbolos de distinção do país.

A ideia central é satisfazer os desejos do amor-próprio por reconhecimento substituindo a busca pela riqueza por um reconhecimento público pelos serviços prestados à pátria. Para isso, Rousseau cria um sistema dividido em três classes de serviços públicos que, em parte, lembram o *cursus honorum* dos romanos. O primeiro grupo, voltado aos jovens, terá como foco a realização de provas para os cargos de advogado, assessores, juízes de tribunais menores e na administração de alguns postos da República. Após alguns anos no exercício de suas funções, através de um severo exame de seu comportamento, “serão honrados aqueles que forem julgados dignos”, recebendo o título de *Servidores do Estado*, que será condição necessária a qualquer indivíduo que queira fazer parte da ordem equestre. Apenas aqueles que chegarem a essa titulação pública poderão ser “eleitos nuncios à dieta, deputados ao Tribunal, comissários à Câmara de Contas ou encarregados de qualquer função pública que pertença à soberania” (*Pologne*, p. 91). O segundo grau de distinção será dedicado aos indivíduos que foram eleitos três vezes à dieta, obtendo reconhecimento dos pares e de seus constituintes nas dietinas. Esses receberão o título de *Cidadãos de Escolha* ou *Eleitos*. “Ninguém poderá entrar no Senado sem ter passado por este segundo grau”, escreve Rousseau (*Idem*). Todos que tiveram sido três vezes senadores com aprovação alcançarão o terceiro grau da hierarquia, a de *Custos legum* (guardiães da lei), distinção recebida diretamente do rei. “Os palatinos e os castelães”, continua Rousseau, “só poderão ser tirados do corpo dos guardiães das leis” pela “escolha da dieta” (*Pologne*, p. 93). Basicamente, o modelo de Rousseau busca construir um

---

<sup>43</sup> Os representantes devem, em sua visão, seguir “exatamente suas instruções” e “prestarem contas rigorosamente a seus constituintes de sua conduta na dieta”. Rousseau ainda reforça “a negligência, a incúria, e ousar dizer, a estupidez da nação inglesa que, depois de ter armado seus deputados do supremo poder, não acrescenta a eles nenhum freio para controlar o uso que dele poderão fazer durante os sete longos anos que dura sua comissão” (*Pologne*, p. 49).

gradual reconhecimento do indivíduo através da glorificação pública de seus atos. Os seus esforços parecem residir em enfraquecer o valor da riqueza como fim do amor-próprio, substituindo-o pela glória alcançada através do serviço público. O indivíduo continua igualmente buscando se distinguir de seus conterrâneos, mas por meios que poderiam gerar maiores benesses coletivas.

Acredito que essa compreensão da instrumentalização do amor-próprio seja capaz de nos fornecer uma nova chave interpretativa à adoração de Rousseau pelo romance *Robinson Crusoé*, de Defoe. Robinson, o protagonista do livro, fazia parte da burguesia tão criticada pelo genebrino. Era um capitalista que vivia em aventuras perigosas na busca por capital, inclusive através de atos moralmente condenáveis, como o comércio escravista. Tentando solucionar essa contradição, Rousselière acredita que Rousseau lê a obra de Defoe como um tratado de educação natural capaz de fornecer “uma chave moral e epistemológica para a independência” (2016, p. 357), pois se trata de um indivíduo que acaba acidentalmente retornando a uma condição de sobrevivência na natureza. A interpretação não está errada, mas incompleta. Robinson Crusoé também é um exemplo de como é possível, através de trabalho duro, transformar uma nociva sede por ganho financeiro em vontades mais simples e virtuosas, voltadas para as reais necessidades dos seres humanos. Em última instância, a obra de Defoe assume um lugar tão destacado na filosofia do genebrino porque representa uma versão singela e romanceada de um de seus mais importantes princípios políticos.

Em Carta a d’Alembert, Rousseau também apresenta um instrumento institucional que denominou *corte de honra*, cujo objetivo consistia justamente em manipular a opinião pública através de apenas duas armas: a honra e a infâmia. Não se trata de um sistema coercivo de justiça; não há prisões ou torturas. Ela agiria através do reconhecimento público dos bons atos dos cidadãos ou com notas de infâmia, de degradação de nobreza ou de incapacidade. Para que isso funcionasse, o soberano teria que pôr a corte de honra acima até de si mesmo, para que ela atinja o respeito necessário para se fazer sentir. A lógica de Rousseau é de que a maior parte dos legisladores pensa unicamente em coerção e punição, enquanto o seu caminho se concentra na tentativa de adentrar no coração dos homens, tocando no orgulho, na vaidade e no amor-próprio. Nesse sentido, ainda que com objetivos e caminhos tão distintos, Rousseau e Smith guardam semelhança. Como aponta Hanley, a concordância fundamental de ambos “reside em sua insistência compartilhada de que os legisladores devem temperar seus esforços ao instituir

princípios gerais com uma sensibilidade prudente e moderada às condições e contextos ao qual estão trabalhando” (2008, p. 231).

As reflexões de Rousseau sobre a constituição de Genebra não são as de legislador, mas ele se debruçou demoradamente acerca da política de sua terra natal, analisando-a exatamente com o mesmo espírito de contextualização. É interessante, contudo, que as suas reflexões sobre a república que por tanto tempo ostentou orgulhosamente a assinatura de cidadão tenham sido as mais díspares de todos os seus livros. Apesar das longas referências a Esparta e Roma em sua obra, é inegável que o modelo genebrino tenha sido explicitamente citado como exemplar em diversos momentos. Sobre sua terra natal, ele afirma, por exemplo, que “quanto mais reflito sobre vossa situação política e civil, mais difícil me parece imaginar que, dada a natureza dos assuntos humanos, fosse possível conceber algo melhor” (SD, p. 153). Derathé (2009) chega a insinuar que Rousseau nem conhecia com profundidade as instituições políticas de Genebra - essas palavras seriam apenas patriotismos tolos. Melzer (1990) contesta essa afirmação buscando demonstrar que o autor do Contrato Social certamente conhecia aquela pequena república que admirava, inclusive com amplo repertório acerca dos teóricos nacionais que possuíam fortes tendências aristocráticas. A posição de Melzer é mais adequada, mas é importante reforçar que para os nossos propósitos não importa tanto se a visão de Rousseau acerca da constituição genebrina se refletia na realidade. Basta que acreditasse estar se inspirando por um modelo que pertencia originalmente à cidade.

Genebra possuía uma constituição mista com três corpos políticos primordiais: o Conselho Geral, composto por todos os cidadãos, o Pequeno Conselho, com uma aristocracia local, e o Síndicos, que compunham um membro executivo ainda mais reduzido, uma aristocracia eleita pelo Conselho Geral. De fato, todo o modelo construído no contrato social se encaixa perfeitamente nas instituições da cidade. O corpo legislativo, que possui, na concepção de Rousseau, a soberania da cidade, concentrar-se-ia no Conselho Geral. O governo (ou o executivo), pautado pela força, residiria na soma do Pequeno Conselho com os Síndicos, constituindo uma aristocracia eletiva, que era, como vimos anteriormente, a melhor forma de governo na concepção do genebrino. Não se trata de uma coincidência. Inclusive, a partir disso podemos interpretar contextualmente as suas preocupações com um executivo poderoso, o que explica o seu esforço em fortalecer o legislativo. Rousseau considerava que a liberdade da

República de Genebra estava em decadência através das ações do Pequeno Conselho e dos Síndicos, que paulatinamente tomavam para si prerrogativas institucionais que deveriam ser exclusivas do legislativo. O estopim se deu quando os seus livros, *Contrato Social* e *Emílio*, foram censurados na cidade sob decisão da aristocracia local. A justificativa foi primordialmente religiosa. Na ocasião, Rousseau escreveu ao povo de Genebra que “nada é mais livre do que vosso estado legítimo; nada é mais servil do que vosso estado atual”. São raras as vezes em que Rousseau afirma que algum país ainda existente da Europa possuísse liberdade. Seria equivalente a afirmar que se trata de um regime legítimo, segundo os seus princípios descritos no Contrato Social. Esse é o caso da constituição *original* de Genebra, que estava em decadência em razão do uso arbitrário da força realizado pelo poder executivo da cidade. “Vossas leis tiram autoridade apenas de vós”, ele continua, “No Conselho Geral, sois Legisladores, Soberanos, independentes de qualquer poder humano. Ratificais os tratados, decidis sobre a paz e a guerra. Vossos próprios magistrados vos tratam de *Magníficos, muito honrados e soberanos senhores*. Eis aí vossa liberdade”. No momento atual, viver-se-ia o oposto, em que o poder executivo dominou as instituições políticas, e ele “não é senão a força, e onde apenas a força reina o Estado está dissolvido. Eis, senhor, como perecem ao final todos os Estados democráticos”. Após desenvolver com bastante antecipação seu próprio modelo de como as democracias morrem, Rousseau conclui: “eis aqui vossa servidão” (*Montagne*, p. 332-334).

Como demonstramos no capítulo 5, viver sob o arbítrio de outrem era justamente a característica primordial da escravidão política, o extremo oposto da liberdade. Quando os magistrados concentraram todos esses poderes em si mesmos, tornaram os “soberanos subordinados”, deixando-os “entregues sem reserva ao arbítrio de outrem”. (*Montagne*, p. 333). O povo de Genebra, portanto, outrora o mais livre do continente, agora se tornou “escravo de um poder arbitrário”, vivendo “à mercê de vinte e cinco déspotas” (*Montagne*, p. 362). A mesma tentativa de reforçar o legislativo que aparece em sua obra teórica é reafirmada em suas considerações mais analíticas acerca da constituição da cidade. Rousseau propõe constantemente modelos para conter a força dos Síndicos e do Pequeno Conselho, recorrendo até mesmo a questões de classe. Ele considera importante, por exemplo, que o Procurador-Geral da República de Genebra, homem de grande importância na estrutura jurídica da cidade, fosse, “durante seis anos, chefe da burguesia”, para evitar que ele se tornasse (como acabou

acontecendo) um Procurador-Geral submisso ao Pequeno Conselho de aristocratas (*Montagne*, p. 340). Isso já demonstra um dos pontos mais distintos da reflexão de Rousseau acerca de sua terra natal: a sua simpatia com a burguesia genebrina, que era até mesmo institucionalizada politicamente enquanto classe, e que ele claramente tratava como o grupo mais interessado em conservar a liberdade da República. Rousseau não reserva a ela palavras tão ríspidas quanto o “estúpido orgulho burguês” de outros países.

Apesar dos elogios e de ser claramente um de seus modelos exemplares, Rousseau está ciente que Genebra não é como as repúblicas da Antiguidade. Ele sabe que os homens mudaram. Logo na introdução do contrato social, ele afirma que está tomando “os homens tais como *são* e as leis tais como podem ser” (CS, I.intro [grifo nosso]). O trecho grifado não indica que Rousseau pretendesse considerar os homens de acordo com a sua natureza, mas de acordo com o que eles tinham se tornado com o avançar da civilização. Não se trata de uma constituição construída para o bondoso selvagem ou para o homem natural, mas um modelo político que fosse capaz de gerar felicidade para uma república de homens civilizados, decaídos tal como se tornaram, mais que ainda pudessem, dentro do possível, viver com alguma liberdade. Dessa forma, “os antigos povos não são mais um modelo para os modernos, estão muito distantes de nós em todos os aspectos”. E ele continua, alertando os concidadãos de Genebra: “não sois romanos, nem espartanos, não sois nem mesmo atenienses. Deixai de lado esses grandes nomes que não vos servem para nada”. Aqui surge uma chave interessantíssima para interpretar o pensamento de Rousseau. Nenhum genebrino – e, diga-se, nenhum moderno – pode se comparar aos povos virtuosos da Antiguidade. Mas então quem são, afinal, os cidadãos de Genebra? Ele mesmo responde: “sois negociantes, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, com vosso trabalho, vosso comércio, vosso ganho, pessoas para quem até mesmo a liberdade não passa de um meio de aquisição sem obstáculo e de posse em segurança” (*Montagne*, p. 426). O fato mais curioso é que Rousseau está afirmando que um de seus modelos modernos mais exemplares, que ele mesmo utilizou como inspiração para a sua filosofia, que ele mesmo descreveu como a mais livre possível, é composto primordialmente por burgueses e comerciantes. Há, por óbvio, uma crítica implícita à passividade burguesa diante dos arroubos da aristocracia local, já que eles “não pensam no interesse público a não ser quando o seu é atacado”. Mas Rousseau sabe que não se trata de uma república de mestres

de escravos. Os burgueses não são “ociosos como eram os povos antigos”, não podendo participar ativamente do governo. Poderiam, no entanto, vigiá-lo como uma classe confiável.

Além de ser constitucionalmente a nação viva mais próxima de seu modelo ideal, Genebra ainda possuía mais igualdade econômica do que seus vizinhos. “Genebra é rica”, Rousseau afirma, e sem “enormes desproporções de fortuna”. Tudo isso seria resultado de um “trabalho assíduo, economia e moderação” dos cidadãos da cidade (*d’Alembert*, p. 448). O perigo sempre vive nos extremos da riqueza e da pobreza, deve-se sempre buscar a *aurea mediocritas* de Horácio, a doutrina do meio-termo (*Emile*, p. 513). E onde, na República de Genebra, encontra-se “classe média” que sobrevive numa situação intermediária entre os cidadãos comuns e a aristocracia?

Em todos os tempos, essa parte [a burguesia] sempre foi a ordem intermediária entre os ricos e os pobres, entre os chefes de Estado e o populacho. Essa ordem, composta de homens mais ou menos iguais em fortuna, na condição, nas luzes, não é nem tão elevada para ter pretensões, nem bastante baixa para não ter nada a perder. Seu grande interesse, seu interesse comum é de que as leis sejam observadas, os Magistrados respeitados, que a Constituição se sustente e que o Estado fique tranquilo. Ninguém nessa ordem goza, em nenhum aspecto, de uma tal superioridade sobre os outros que possa usá-los em seu interesse particular. É a parte mais sábia da República, a única da qual se pode estar certo de que não pode em sua conduta propor-se outro objetivo a não ser o bem de todos. Por essa razão, vê-se sempre em seu comportamento comum uma decência, uma modéstia, uma firmeza respeitosa, uma certa gravidade de homens que se sentem em seu direito e que se mantêm em seu dever (*Montagne*, p. 438).

Essa verdadeira ode de Rousseau à burguesia de Genebra pode lançar algumas luzes à sua famosa sentença, presente no CS, de que ninguém possa ser tão rico ao ponto de comprar os outros ou tão pobre ao ponto de se vender. Em sua república natal, a doutrina da mediocridade acabou em elogio à classe de negociantes e mercadores da cidade, que operavam como intermediários nas disputas entre os ricos e os pobres<sup>44</sup>. Fora da burguesia, Rousseau insiste, restaria se apoiar “em pessoas que nadam na opulência e no povo mais abjeto”. É nesses dois extremos, “um feito para comprar, o outro para se vender, que se deve procurar o amor da justiça e das leis?”, Rousseau indaga retoricamente. Os dois podem ser vistos igualmente como corruptores da República, pois “é sempre por eles que o Estado degenera: o rico mantém a lei em sua bolsa, o pobre prefere o pão à liberdade” (*Montagne*, p. 439).

---

<sup>44</sup> Há uma motivação contextual: alguns membros da classe burguesa de Genebra foram os únicos indivíduos a protestar aos Síndicos e ao Pequeno Conselho contra a censura aos livros de Rousseau. Não podemos afirmar, portanto, que se trata de um elogio desinteressado. Contudo, também é verdade que é justamente da burguesia genebrina que vieram os únicos poucos homens que Rousseau pôde chamar de amigos até o fim de sua vida.

A doutrina rousseauísta da virtude se modificou ao tratar da República de Genebra. Ele obviamente não acredita no abandono dos valores cívicos, mas como a classe burguesa tomou o centro de sua análise como grupo social menos propenso à destruição da liberdade da cidade, até mesmo o seu desinteresse público acaba se mostrando, de maneira estranha e quase imperceptível, uma virtude, quase como um patriotismo passivo. Deve-se confiar, ele afirma, justamente naqueles que “em uma honesta mediocridade garante contra as seduções da ambição e da miséria”; ou aqueles que, “sem ambição no Estado, não querem dele outra coisa senão o lugar de cidadãos” (*Montagne*, p. 448). Basicamente, Rousseau está descrevendo pessoas que querem o bem da pátria e a manutenção das leis, mesmo que isso não se reflita em uma intensa atividade cívica, marcada por glórias e por heroísmo. Esse seria, afinal, o patriotismo passivo de uma república de burgueses.

Alguém poderia, então, se perguntar: Rousseau é ou não um crítico da burguesia e do comércio? Qual dessas versões apresentadas do autor representa seu verdadeiro espírito? Ora, todos os Rousseaus são reais. É inegável que na maior parte de sua obra sobrevive uma alma republicana clássica, pautada por um estilo simples de virtudes cívicas e agrárias. O comércio é recorrentemente visto como uma prática potencialmente corruptora, mesmo para os padrões modernos, e a burguesia, filha dessa prática, ainda que não seja tão nociva quanto a decrepita nobreza, é descrita como uma classe arrogante. Mas não se deve confundir nem radicalizar as posições de Rousseau. Se por um lado é verdade que o *Contrato Social* descreve o que ele considera a melhor associação possível considerando os homens tais como eles são *hoje*, isso não significa nem que (1) essa aplicação de fato pudesse ocorrer em algum lugar real, nem que (2) ela fosse desejável para todas as repúblicas. O *Contrato Social* trata de um modelo generalizado que está sendo “aplicado” (teoricamente) a um povo que não existe. Tudo muda quando estamos tratando de nações reais. Nas palavras do próprio Rousseau ao prosar sobre a Polônia, no trabalho de legislador deve-se sempre levar em consideração que se está trabalhando com “uma nação já inteiramente instituída, cujos gostos, costumes, preceitos e vícios estão muito enraizados para poderem ser facilmente abafados por sementes novas” (*Pologne*, p. 23). Por essa razão, pode-se estimular a agricultura de uma nação quase inteiramente agrária como a Polônia sem que essa seja a realidade da elogiada Genebra, e pode-se, da mesma maneira, criticar a arrogância da burguesia da Córsega, mas vê-la como a classe



mais confiável entre os genebrinos. Não existe ciência exata na busca pela edificação das nações. O ideal reside na pequena república agrária, em que os virtuosos indivíduos patrióticos convivem com um contido amor-próprio que foi instrumentalizado em benefício do Estado; uma sociedade em que as pequenas propriedades rurais, longe de representarem um empecilho à liberdade, apresentam-se como “manifestação da autossuficiência dos homens” (WOKLER, 2021a, p. 94). Não creio que existam dúvidas quanto a esse seu posicionamento. Mas Rousseau sabia que essa era uma realidade que estava paulatinamente se tornando anacrônica para os modernos; ele sabia que o mundo, assim como a própria humanidade, estava tomando um novo caminho, e talvez fosse possível, navegando por águas desconhecidas, alcançar alguma felicidade em uma contida república de pequenos burgueses, passivamente patrióticos, que conviviam com moderada igualdade em um sistema político livre. Ele nunca disse que seria o ideal, mas talvez em alguns cantões por aí esse negócio de comércio não fosse tão ruim assim.

## CONCLUSÃO: TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Alasdair MacIntyre (1984, p. 62) é muito popularmente conhecido como um crítico daquilo que definiu como “o projeto iluminista”, apresentando, em seu lugar, o valor das virtudes e das tradições. Sem nenhum revisionismo, Smith e Rousseau podem ser descritos como autores pertencentes ao iluminismo, ainda que qualificados como “escocês” ou “francês”, mas dificilmente podemos atribuir a eles qualquer *projeto* coletivo. Ao fim de tantas reflexões e questionamentos que pareciam avançar pela mesma rota, nada soa mais díspar do que uma pequena e patriótica república agrária de homens virtuosos e um modelo econômico cosmopolita de livre-comércio.

Essa conclusão, contudo, pode ser bastante enganosa. Ainda que os projetos sejam tão distintos entre si, busquei demonstrar que o caminho que levou até eles foi bastante semelhante. Ambos enxergam elementos nocivos na ascensão das sociedades comerciais, especialmente em razão do amor-próprio e da vaidade, que são produtos da própria sociabilidade humana, mas que foram radicalizados pelo mundo moderno. Essas características podem ser descritas como *vícios burgueses*, tendo como principal atributo a sobreposição do *parecer ser* sobre o *ser*, fazendo do império das opiniões uma potência que faria os outros grandes impérios da humanidade ruborizar de tão frágeis. De fato, Smith e Rousseau, assim como outros contemporâneos, parecem não apenas ter descrito com precisão as mudanças que presenciavam no século XVIII, mas até mesmo demonstraram certos dons proféticos. O capitalismo moderno cada vez mais se mostrou uma verdadeira força democratizante das vaidades humanas, apartando-as da pomposidade aristocrata e da estima dos opulentos, trazendo-a com intensidade para a rotina das relações interpessoais dos cidadãos comuns. Diante da leitura de Rousseau e Smith, redes sociais como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* e outras parecem construídas sob medida para satisfazer os ímpetus carentes de nossas vaidades, acessando as necessidades antropológicas sentimentais de um indivíduo moderno. Os psicólogos e os sociólogos de hoje não são mais formados através de uma leitura atenta do pensamento filosófico do século XVIII, mas não há dúvidas, como afirma Wootton (2018), que psicologia social setecentista moldou muitas das maneiras de agir e pensar dos indivíduos que nasceram posteriormente.

Nos dois autores, os vícios supramencionados não se restringem aos seus aspectos psicológicos. As sociedades comerciais, além de trazerem à tona sentimentos competitivos

nocivos, também atraem luxos e, com eles, o enfraquecimento do corpo e da alma. Os homens modernos são lânguidos, carentes de espírito público, não raramente fracos demais para a guerra e estúpidos demais para a filosofia. Tanto Smith quanto Rousseau enxergam isso como uma corrupção moral capaz de gerar intensas consequências, especialmente no mundo político. A perda de liberdade das repúblicas da Antiguidade aparece como um exemplo onipresente de homens virtuosos que alcançaram seu fim através do luxo oriundo das riquezas comerciais. Nada disso é novo; os próprios antigos se interpretavam dessa forma e se tornou um lugar-comum da tradição republicana, um conhecimento tácito, muito raramente contestado. Isso significa dizer que as reflexões sobre o comércio não são restritas aos benefícios financeiros de sua aplicação. Pelo contrário, havia claramente uma sobreposição da moral; não importava o quanto a prática mercantil pudesse ser positiva para o enriquecimento da população, especialmente dos mais pobres, havia uma hierarquia de valores que considerava o seu impacto negativo moral suficiente para a rejeição social da prática. Dessa maneira, a oposição entre agricultura e comércio, nascida na Antiguidade, mas que sobreviveu até o século XVIII e se manifestou até mesmo nas disputas partidárias de Whigs e Tories, nunca teve no centro de sua disputa questões econômicas; o caráter antitético dos dois conceitos era *moral*. A subversão do favorecimento da agricultura sobre o comércio poderia ocorrer de apenas três formas; (1) através de mudanças na moral social dominante, estabelecendo uma nova perspectiva sobre práticas que eram culturalmente consideradas viciosas; ou (2) através de uma mudança na balança hierárquica, em que a moral perde a sua prioridade sobre a dimensão econômica; ou (3), por fim, aniquilando o próprio princípio da tensão conceitual, demonstrando que a morte da liberdade não é um produto inevitável do estabelecimento de sociedades comerciais. O primeiro caminho tem Mandeville e La Rouchefoucauld como principais representantes. O segundo é fruto da autonomização disciplina da economia enquanto ciência, fato usual nos dias de hoje e constantemente atribuído a Smith. No entanto, ainda que os benefícios financeiros do comércio sejam argumentos considerados pelo escocês de maneira positiva, dificilmente poderíamos atribuir a ele uma revolução hierárquica que relegasse à filosofia moral uma posição inferior na escala social de valores. A riqueza de uma sociedade é incapaz de compensar um elevado grau de corrupção moral e a completa destruição das liberdades políticas e individuais. O caminho de Adam Smith é, na verdade, o terceiro.

O ato de balizar a deterioração física e mental dos indivíduos das sociedades modernas com o lucro que eles retiram do enriquecimento oriundo do comércio parece levar a obra do escocês em direção ao ponto 2. Contudo, o argumento econômico só pode ser aceito de maneira entusiasmada por Smith a partir de dois elementos: a possibilidade realista de remediar os malefícios morais e, ao mesmo tempo, através da coexistência do comércio com a liberdade política. Assim, Smith propõe a aplicação de políticas públicas ligadas ao fortalecimento do corpo e da mente dos indivíduos das sociedades modernas, e apresenta ideias para estruturar uma educação pública e criar milícias de cidadãos. Ou seja, ele procura uma maneira de manter as benesses econômicas originadas pelo comércio, sobretudo em razão de seus efeitos positivos nos bolsos dos mais pobres, mas apenas na medida em que as consequências moralmente corruptivas desse sistema possam ser contidas ou anuladas. Não há uma sobreposição da ciência econômica à filosofia moral.

Essa compensação é insuficiente para que seu argumento seja completo. Smith precisa ainda de uma solução para o problema das consequências políticas e institucionais do comércio. Uma sociedade pautada por essa prática seria injustificável se os efeitos de sua implementação fossem os mesmos que o próprio Smith admitiu ter acontecido em Roma: a destruição da república e a consolidação de uma monarquia militar. Aqui, a contingência da história parece ser o melhor argumento. A destruição institucional não é o único resultado possível da consolidação do comércio e dos luxos, mas um resultado que foi comum dentro de determinado contexto. Com as mudanças estruturais pelas quais a Europa passou a partir da Idade Média, modificando completamente elementos básicos da cidadania, da economia e da política da Antiguidade, as consequências poderiam sofrer o mesmo grau de variância. O ressurgimento e a gradual ascensão do comércio no continente já marcam acentuadamente as diferenças de condições nos dois casos. Dessa vez, a prática não estava brotando no meio de repúblicas livres, mas de um estabelecido sistema de opressão feudal, em que o poder dos nobres dirimia a segurança dos cidadãos comuns. Aqui, o conceito de liberdade de Smith se diferencia bastante daquela concepção negativa presente em suas definições de livre-comércio. Pelo contrário, a liberdade reside na capacidade da lei de conter a dominação dos mais poderosos e, principalmente, na garantia de uma segurança política, que poderia advir apenas do estabelecimento de uma constituição mista e do fortalecimento do Poder Judiciário. O grande

trunfo do escocês reside nesse ponto, demonstrando historicamente como a ascensão dos luxos e do comércio foi, através dos gastos tolos e excessivos da nobreza, não apenas enriquecendo a plebe, mas até mesmo enfraquecendo a aristocracia. Um duque que antes conseguia bancar a subsistência de dezenas de homens e, com isso, exercer domínio sobre a população e sobre o sistema judicial, passou a gastar a sua fortuna com luxos, pois eles satisfazem a sua vaidade e geram a estima social que tanto procuram. Com isso, a sua influência sobre os cidadãos comuns se enfraqueceu, e aquela parte do povo que antes era composta por capangas logo se tornou predominantemente formada por mercadores. A consequência da ascensão do comércio na Modernidade, portanto, em muito se difere daquela que foi analisada na República Romana. No Reino Unido, os seus feitos foram a atrofia do poder dos nobres, a consolidação de um sistema judicial independente, ao mesmo tempo que a separação dos poderes se fortaleceu, principalmente com a consolidação do poder democrático representado na casa legislativa. Além disso, o comércio intensificou a divisão do trabalho que, tornando todos um pouco interdependentes entre si, fez com que nenhum indivíduo dependesse de outro de maneira absoluta.

Com a ascensão do comércio, portanto, a liberdade aflorou tanto politicamente quanto individualmente. Acho importante me repetir aqui: de acordo com Smith, *esse foi o mais importante de seus efeitos*. Esse é ponto de inflexão que torna a tradicional distinção entre agricultura e comércio anacrônica – ela se pautava em consequências políticas da prática mercantil que não podem mais ser aplicadas ao mundo moderno. Pelo contrário, os seus efeitos, quando a aplicação ocorrer através de seu sistema de liberdade natural, devem ser, antes, interpretados como politicamente benéficos. A defesa que Smith realiza das sociedades comerciais e do livre-comércio só pode ser devidamente compreendida dentro de um contexto mais amplo que coloca os seus efeitos políticos, como a democracia, a separação dos poderes e a independência oriunda da liberdade, no centro de suas preocupações. Para ele, a riqueza não compensava diante de um sistema despótico. Com isso, Smith acreditava estar trabalhando fielmente dentro da tradição republicana, solucionando alguns de seus principais problemas e adaptando a sua herança ao novo contexto que estava ascendendo socialmente. Os seus princípios residiam num conceito de liberdade que buscava assegurar independência aos indivíduos através da dispersão do poder, difundindo-o através da constituição mista e da separação dos poderes.

Nesse sentido, o caminho de Rousseau foi semelhante. Ele também buscava a independência dos indivíduos, mas, ao contrário de Smith, não enxergou nenhuma possibilidade de que ela pudesse ser encontrada no mercado. Pelo contrário, o comércio, pautado pela divisão do trabalho, aumentava o domínio sobre o indivíduo, que se via sufocado como um escravo diante dos laços modernos de submissão. Um Estado legítimo poderia cumprir essa função, sendo todos mutuamente dependentes de um ente fictício e independentes uns dos outros. Essa dependência coletiva não seria um problema em um sistema justo bem ordenado, porque ele só pode ser legítimo com um Poder Legislativo democrático que permitisse a participação de todos os cidadãos. Ser dependente do soberano seria, portanto, ao menos em partes, depender de si mesmo e obedecer aos próprios atos. Dessa maneira, Rousseau segue a longa tradição do republicanismo conceituando a liberdade em relação intrínseca com a lei, sem, com isso, descambar em qualquer interpretação mais sinistra que já tenha sido feita do termo em sua obra.

Faz-se notar a semelhança conceitual nos objetivos de Rousseau e Smith, principalmente pelo fato de que elas desembocaram em resultados tão díspares. O genebrino foi responsável por diversas inovações teóricas no âmbito de direitos individuais, construção institucional e constitucionalismo. Na antiga tensão entre agricultura e comércio, contudo, manteve-se fiel à tradição de sua formação, realizando julgamentos morais em relação à prática mercantil que em muito se assemelhavam àquelas de Platão, Cícero, Juvenal e dos humanistas cívicos italianos. Muitos dos conflitos teóricos de Rousseau com seus companheiros do iluminismo francês residem não apenas em suas críticas à sociedade das luzes, mas à sua inclinação por um modelo tradicionalista de república agrária centrado em virtudes morais, que poderia com facilidade soar anacrônico aos leitores mais entusiasmados do “século de ferro” de Voltaire. O Rousseau do Contrato Social, dessa forma, é conservador com relação à tradição e não busca adaptar a sua herança à nova realidade que estava se impondo. Inova, por outro lado, justamente nos meios de conter a corrupção que essa nova realidade poderia infligir. É buscando se manter em uma atitude ortodoxa que Rousseau encontra um dos elementos mais marcantes e originais de sua obra: sua preocupação com a desigualdade econômica e com os meios de atenuá-la. Há certa ironia nesse fato. É de sua inflexibilidade com o progresso moderno que nasce seu igualitarismo, que se tornou a mais influente de suas ideias para a

posteridade, inclusive assumindo um protagonismo inédito a partir do século XIX. Assim, Rousseau acabou inaugurando e trazendo à tona o debate acerca de uma igualdade que se estende para além de suas usuais limitações políticas e jurídicas, e o republicanismo, historicamente tão marcado, à exceção de Maquiavel (MCCORMICK, 2011; OSTRENSKY, 2019; SILVA, 2020), pelo seu pendor aristocrático, fortaleceu seu lado popular. Não podemos, é claro, radicalizar seu igualitarismo, que está muito mais ligado à fecundação de uma *aura mediocritas* do que de qualquer sistema que posteriormente poderia ser classificado como socialista, mas é inegável a sua influência em autores mais revolucionários que surgiram pouco tempo depois, como Babeuf e Buonarroti.

Com Smith a questão é diferente. Sob um ponto de vista republicano, ele seria claramente heterodoxo e, buscando exatamente os objetivos da tradição, acabou encontrando ideias muito distantes daquela que herdou. Cabe aqui indagar: até que ponto as crenças de uma tradição podem se modificar sem que ela se torne, na verdade, outra coisa? Esse tipo de questionamento é epistemologicamente complexo, especialmente se considerarmos uma situação em que as crenças se modificaram e foram adaptadas justamente para cumprir mais adequadamente os objetivos almejados pelas ideias antigas. E embora os valores da liberdade e da dispersão de poder, que ele mantém, possam ser vistos como hierarquicamente predominantes para o republicanismo, as virtudes provenientes do mundo agrícola e, principalmente, o patriotismo, que ele abandona em partes, não são princípios que poderiam ser descritos como periféricos. O cosmopolitismo pautado pelo amor à humanidade como um todo, ignorando fronteiras nacionais, dificilmente parece adequado a uma tradição que tinha o dar a vida pela pátria um de seus valores mais fundamentais (CÍCERO, 2008, 1.4). Ao tentar adaptar objetivos e conceitos republicanos ao novo mundo que se erguia, moldando-os para as sociedades comerciais, Adam Smith realizou modificações que transcendiam à tradição, dando início à fundação de uma rede de crenças que mais tarde seria classificada como liberal. Ele acreditava em livre-comércio, separação dos poderes, liberdade política, cosmopolitismo, democracia representativa e uma série de valores muito característicos do sistema político burguês moderno. Por óbvio, alguém que habita uma região tão limítrofe entre o tradicional e o novo inevitavelmente acaba resguardando valores herdados que acabarão sendo abandonados pelas gerações seguintes. Dessa forma, enquanto Bentham, por exemplo, que chegou a conhecer Smith e já pode ser descrito de maneira inequívoca como liberal, compartilhava os valores de

livre-comércio e cosmopolitismo, seu conceito de liberdade enxergava na lei mais um empecilho do que um reforço a esse valor<sup>45</sup>. Por motivos assim, não seria equivocado descrever Smith como um liberal-republicano, como acontece com os federalistas. Essa mistura de crenças que são aparentemente de tradições distintas parece comum em autores que viveram em momentos históricos fronteiriços.

Outro elemento que reforça o lado liberal de Smith reside nas reformas que foram necessárias para a consolidação do capitalismo moderno. Segundo Wootton, a cultura do lucro só pôde ser fundada a partir de duas inovações modernas:

[...] primeiro, a redefinição da moralidade como uma obrigação interessada através da teoria da simpatia, e, segundo, o reconhecimento de que por baixo da ordem pode existir aparente desordem, que freios e contrapesos funcionam tão bem ou melhor do que planejamento e direcionamento deliberado, de que alguém pode ter constantes conflitos de interesses e aspirações sem o sangrento campo de batalha de um estado de natureza hobbesiano (WOOTTON, 2018, p. 241-242).

Todos esses os exemplos mencionados não apenas podem ser reconhecidos na obra de Smith como, na verdade, têm nele seu principal expoente. A originalidade smithiana nos conceitos de simpatia e mão invisível, que são aqueles explicita e implicitamente mencionados na citação acima, foram responsáveis por tomar o lugar do “egoísmo linha-dura” de Mandeville (WOOTTON, 2018, p. 242), já que eram noções muito mais palatáveis para o século XVIII. Wootton não leva em consideração elementos fundamentais do republicanismo que permaneceram vivos na obra de Smith, mas é inegável que as suas inovações conceituais foram responsáveis por dar substância moral ao sistema econômico que estava se estabelecendo.

Pettit (1997) e Skinner (1999), os principais nomes do neorrepblicanismo, apontam para uma ruptura histórica e conceitual entre o republicanismo e o liberalismo. Em suas narrativas, não houve um intercâmbio entre as duas tradições. Esse ponto de vista tem sido contestado por diversos autores das duas correntes ideológicas. Viroli, por exemplo, descreve o liberalismo como “um republicanismo empobrecido ou incoerente” (2002, p. 58). Teóricos liberais como Larmore (2001) enxergam no republicanismo um embrião limitado e até mesmo potencialmente perigoso da tradição liberal. Está fora do escopo deste trabalho adentrar mais profundamente nas minúcias normativas acerca das qualidades técnicas de cada uma das redes

---

<sup>45</sup> Em *Anarchical Falacies*, Bentham escreve que “todas as leis coercivas [...] são, em sua medida, revogativas de liberdade” (1843, p. 917).



de crenças discutidas. É possível, no entanto, com tudo que foi apresentado, afirmar que os teóricos que advogam uma continuidade conceitual entre as duas tradições estão corretos<sup>46</sup>. Pettit certa vez escreveu que o ocaso do republicanismo no século XIX foi resultado de um “*coup d'état*” conceitual do liberalismo, que, “sem ninguém notar a usurpação”, acabou tornando a tradição por muito tempo invisível até mesmo aos historiadores (1997, p. 50). No que diz respeito à teoria de Adam Smith, pelo menos, podemos afirmar que não foi desse jeito que a história caminhou. O escocês não pretendia golpear a tradição republicana, relegando-a ao esquecimento, ele buscava justamente mantê-la viva e acurada para enfrentar os dilemas políticos e sociais que se impunham com as luzes da Modernidade. Smith estava tentando resolver as tensões existentes entre as ideias políticas herdadas de sua tradição e uma realidade que, em sua visão, em muitos sentidos não se encaixava mais com aquelas crenças. Foi buscando cumprir os objetivos dessas ideias ancestrais que ele buscou adaptá-las. O liberalismo é fruto de uma tentativa de construir uma república para os modernos, moldada pelos valores do iluminismo, pelas cada vez mais notadas sociedades comerciais e pela ascendente burguesia. Nas palavras de Kalyvas e Katznelson:

[...] o liberalismo não é externo à história do republicanismo. Antes, argumentamos, o liberalismo como conhecemos nasceu do espírito do republicanismo, de tentativas de adaptar o republicanismo às revoluções políticas, econômicas e sociais do século dezoito e das primeiras décadas do dezenove (2008, p. 4).

A obra de Smith pode ser facilmente descrita como um produto desse contexto de transmutação da tradição, sendo o autor, inclusive, um dos principais agentes das mudanças conceituais. Dessa forma, vivendo na transição, é natural que elementos das duas tradições coexistam sem que isso implique necessariamente em incoerências.

O tensionamento do republicanismo com a filosofia comercial do mundo moderno é tão notório no século XVIII que não se faz sentir apenas nos pensadores que tentaram adaptar suas ideias ao contexto. Os casos de resistência, como o de Rousseau, são ainda mais ilustrativos, e a reação a esse espírito, que o próprio Smith descreveu como “republicano demais”, tende a exagerar suas crenças, como fizeram muitos intérpretes do século XX que viram no genebrino alguma alma totalitária, sem enxergar qualquer incompatibilidade entre isso e a tradicional crença à qual ele se mostrava fiel.

---

<sup>46</sup> Além dos já citados, MacGilvray (2011) e Kalyvas e Katznelson (2008) desenvolveram bons trabalhos que apontam para essa conclusão. Para uma boa reflexão analítica centrada nessa discussão, conferir Silva (2015).

Isso não significa que a obra de Rousseau não legou nada à tradição liberal. Seu pendor democrático, suas ideias de soberania popular, de direitos individuais e até mesmo, de maneira relativa, seu igualitarismo, adentraram com força como princípios, crenças e ideologias relevantes para a constituição das democracias liberais modernas (ROSANVALLON, 1995). Algumas de suas influências são tão notadas que há intérpretes que buscam aproximá-lo do liberalismo (WILLIAMS, 2005a). A maior parte dessas aproximações, todavia, reside justamente nas crenças que a tradição liberal herdou da republicana, como em elementos característicos da separação dos poderes. Rousseau, diferentemente de Smith, não foi um agente direto dessa transformação conceitual que tomou forma no século XVIII, moldando as origens do liberalismo. Antes de tudo, foi um obstinado agente de restauração, resistente às mudanças, cujas ideias sobreviveram ao ocaso da ideologia que tentou conservar.

Ao contrário de muitos que enxergam em Rousseau certo pendor radical e revolucionário de poucas inflexões, esta tese apresentou nele um autor bastante atento à natureza contingencial da realidade política. Mesmo sendo o amor-próprio uma característica tão nociva do humano socializado e civilizado, ele não busca, como um teórico fechado para a realidade poderia tentar, denegá-lo, mas antes instrumentalizá-lo em prol do bem público, como aparece em seus textos constitucionais para a Polônia e a Córsega. Essa transformação dos vícios privados em benefícios públicos aproxima Rousseau ideário político do século XVIII, mas ao invés de fazer uso desse ferramental para buscar a beneficiação mútua no mercado, ele o aplica a um sistema estatal de honras e recompensas. A distinção social adviria, dessa forma, do reconhecimento dos serviços prestados ao Estado, e não das riquezas e dos luxos. Rousseau, no fim das contas, está mobilizando expedientes semelhantes aos seus contemporâneos – como nos adeptos do suave comércio apresentados por Hirschman (2002) -, mas aplicados para outros fins.

Dentre as adaptações contextuais das ideias de Rousseau, a mais curiosa e marcante para os nossos propósitos é aquela feita justamente para a sua terra natal, a República de Genebra. Vários de seus princípios políticos são apresentados como equivalentes filosóficos das instituições genebrina. Por isso, poderia soar muito estranho que a sua busca igualitária pela consolidação de uma “classe média” republicana descambasse, como aconteceu, em uma defesa do patriotismo passivo da classe burguesa – que, em outros momentos e nações, havia sido

objeto de críticas nada amigáveis. O que parece é que Rousseau, longe de ser um teórico intolerante, sabe que os povos e as repúblicas possuem costumes, leis e vivem sob certos contextos. Nem tudo pode ser mudado, nem mesmo em uma das repúblicas mais livres da Europa. Isso serve para apresentar outro lado de Rousseau que, apesar de inegavelmente rejeitar as ideologias modernas e as estruturas oriundas das sociedades comerciais, apesar de resistir com certa resiliência a elas e à corrupção moral que acreditava estar se intensificando, via a possibilidade, sob certas circunstâncias, da consolidação de pequenas repúblicas comerciais, balizadas igualmente por cidadãos pequeno-burgueses e passivamente patrióticos. Rousseau, assim, deve ser lido como um filósofo que refletiu, como Smith, sobre a ascensão das sociedades comerciais. Percebeu o tensionamento de suas ideias com as estruturas que se erguiam, rejeitou-as moralmente, e apresentou soluções para conter a riqueza e o luxo dessa nova sociedade. Ainda assim, sabendo que a força que se erigia poderia acabar se impondo a todas as nações, chegou a aceitar a possibilidade da concepção de uma sociedade comercial que, abrigando *politicamente* muitos de seus princípios e sendo institucionalmente uma república legítima, pudesse alcançar a liberdade. A Genebra da obra de Rousseau não deixa de ser uma tentativa – ou, talvez, uma concessão - mais ortodoxa e resignada de construir uma república para os modernos.

Isso tudo nos leva a outro questionamento que esteve pairando por todo este trabalho. As ciências sociais contemporâneas sempre tiveram o hábito de opor tradição e Modernidade como dois conceitos apartados e antitéticos. A presença de um automaticamente significaria o crepúsculo do outro. Existem bons motivos para isso, especialmente quando estamos lidando com instituições políticas. No entanto, este trabalho demonstra que, na história das ideias, as duas coisas podem se coexistir e se influenciar mutuamente. O liberalismo nasceu na Modernidade e apenas nela passaram a existir as condições necessárias para sua manifestação enquanto fenômeno ideológico, mas ele é, igualmente, o fruto de uma tradição. As suas principais ideias foram produtos de reflexões muito mais antigas, de perguntas que eram realizadas desde a Antiguidade, mas que, sob novas condições, passaram a ser respondidas de outras maneiras. Dessa forma, o moderno desponta não como algo inteiramente novo, mas como produto de uma tradição que se adaptou, passou por mutações e sobreviveu aos desafios do novo ambiente até passar pelo processo de, ao tanto se distanciar do ponto de partida, tornar a combinação de sua rede de crenças inédita. O republicanismo, por outro lado - aquele

tradicional, sem a heterodoxia de Smith e outros teóricos do século XVIII -, viu sua força decair e seus valores serem sugados pela nova conformação de forças políticas que viria a se estabelecer no século XIX, cada vez mais divididas entre liberais, socialistas e conservadores. A rota até que ele pudesse ser “redescoberto” pela filosofia, desenterrado das ruínas dos primeiros passos da industrialização moderna, quase como um artefato arqueológico, ainda precisaria de um longo percurso até os anos 1960.

Rousseau e Smith, portanto, viveram em um contexto de transformação, identificaram as mudanças que estavam ocorrendo e refletiram sobre elas em suas obras. As sociedades comerciais ocupam um lugar central nas elucubrações de ambos os autores. Ainda que eu tenha me contido à história, muitas dessas ideias ecoam de maneira familiar no debate público dos dias de hoje, tanto no Brasil quanto no resto do planeta; desigualdade econômica, livre-comércio, separação dos poderes, soberania popular, democracia, patriotismo, cosmopolitismo, liberdade, e tantos outros conceitos, uns mais contestados do que outros – para utilizar a expressão de Gallie (1956) -, continuam atuais. Isso ocorre porque, guardadas as devidas proporções históricas, ainda estamos nas sociedades comerciais que Rousseau e Smith refletiram sobre, e vivemos sob instituições políticas e econômicas que foram justificadas, legitimadas, ou questionadas pela obra dos dois autores, ainda que com certos abusos. Por consequência, o debate virtual travado nesta tese é histórico, mas o leitor pode se dar ao luxo de trazer para o presente, com um novo ponto de vista, algumas de suas conclusões. Enquanto os dois filósofos observaram os primeiros passos dessa sociedade que se erguia, nós vivemos diretamente a sua herança, sentimos os benefícios de suas promessas cumpridas e as consequências de seus fracassos. Resta saber se, depois de todas as mudanças, Jean-Jacques Rousseau e Adam Smith ainda tem algo a dizer. Sempre leva algum tempo para espanar toda a poeira após um serviço arqueológico, mas creio que, simplesmente expondo esse debate, eu possa ter ajudado a encontrar algumas perguntas e a desenterrar algumas respostas.

**REFERÊNCIAS**

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**, vol. 2. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016.

ARAUJO, Cícero Romão Resende de. **A Forma da República**: da constituição mista ao Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

BAUDRILLARD, Jean. **The Consumer Society**: Myths and Structures. Thousand Oaks: Sage, 1998.

BENTHAM, Jeremy. **The Works of Jeremy Bentham**, vol. 2. Edinburgh: William Tait, 1843.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (orgs.). **Isaiah Berlin**: estudos sobre a humanidade. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, p. 226-272, 2002.

BERLIN, Isaiah. **Freedom and Its Betrayal**: six enemies of human liberty. Princeton: Princeton University Press, 2003.

BEVIR, Mark. On tradition. **Humanitas**, v. 13, n. 2, p. 28-53, 2000.

BEVIR, Mark. **A lógica da história das ideias**. Bauru: EDUSC, 2008.

BIGNOTTTO, Newton. A Matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton. **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 175-230, 2013.

BIJLSMA, Rudmer. Alienation in Commercial Society: The Republican Critique of Jean-Jacques Rousseau and Adam Ferguson. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 57, n. 3, 2019.

CAMPBELL, Tom. **Adam Smith's Science of Morals**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

CAMPBELL, William. The Old Art of Political Economy. *In*: LOWRY, Todd (Org.). **The Pre-Classical Economic Thought**. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 1987.

CARLYLE, Alexander. **Autobiography of the Rev. Dr. Alexander Carlyle**. Boston: Ticknor and Fields, 1861.

CASASSAS, David. Adam Smith's Republican Moment: Lessons for Today's Emancipatory Thought. **Economic Thought** 2.2: 1-19, 2013.

CASSIRER, Ernst. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CATÃO, Marco Pórcio. **Da Agricultura**. (Tradução de Matheus Trevizam). Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

CERQUEIRA, Hugo da Gama. A mão invisível de Júpiter e o método newtoniano de Smith. **Estud. Econ.**, v. 36, n. 4, 667-697, 2006.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO, Marco Túlio. **Tratado da República**. São Paulo: Círculo de Leitores, 2008.

COITINHO, Denis. Adam Smith e a virtude da justiça. **Veritas**, v. 64, n. 1, 2019.

COLLETTI, Lucio. **From Rousseau to Lenin: studies in ideology and Society**. New York: Monthly Review Press, 1972.

CONNOLLY, Joy. **The Life of Roman Republicanism**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

CROPSEY, Joseph. **Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith**. South Bend: St. Augustine's Press, 2001

DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoe**. São Paulo: Penguin, 2012.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

EASTERLY, William. Progress by consent: Adam Smith as development economist. **The Review of Austrian Economics**, 2019.

EDMONDS, David; EIDINOW, John. **O cachorro de Rousseau**. São Paulo: Nova Fronteira, 2008.

FERGUSON, Adam. **Ensaio sobre a história da sociedade civil**. São Paulo: Editora Unesp, 2019a.

FERGUSON, Adam. **Instituições de filosofia moral**. São Paulo: Editora Unesp, 2019b.

FINLEY, Moses. Aristotle and economic analysis. **Past & Present**, n. 47, pp. 3-25, 1970.

FLEISCHACKER, Samuel. **A Short History of Distributive Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

FORBES, Duncan. Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty. *In*: SKINNER, Andrew; WILSON, Thomas (Orgs.). **Essays on Adam Smith**. New York: Oxford University Press, p. 179-201, 1975.

FORCE, Pierre. **Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FORMAN-BARZILAI, Fonna. **Adam Smith and Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GALLIE, Walter. Essentially Contested Concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, vol. 56, p. 167 – 198, 1956.

GARRARD, Graeme. **Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes.** Albany: SUNY Press, 2003.

GRISWOLD, Charles L. **Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith: a philosophical encounter.** New York: Routledge, 2018.

HAAKONSEN, Knud. **The science of a legislator.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HAMMER, Dean. **Roman political thought: from Cicero to Augustine.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HAMOWY, Ronald. Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour. **Economica**, v. 35, n. 139, p. 249-259, 1968.

HANLEY, Ryan Patrick. Enlightened Nation Building: The “Science of the Legislator” in Adam Smith and Rousseau. **American Journal of Political Science**, Vol. 52, n. 2, p. 219-234, 2008.

HANLEY, Ryan Patrick. **Adam Smith and The Character of Virtue.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



HARPHAM, Edward. The problem of liberty in the thought of Adam Smith. **Journal of the History of Economic Thought**, V. 22, N. 2, 2000.

HARRINGTON, James. The Art of Lawgiving. *In*: POCOCK, J. G. A. (ed.). **The Political Works of James Harrington**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 599–704, 1977.

HARRINGTON, James. **The Commonwealth of Oceana and a System of Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HAYEK, Friedrich. **The Road to Serfdom**. New York: Routledge Classics, 2001.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Curitiba: Segesta, 2012.

HILL, Lisa. Adam Smith's Cosmopolitanism: the expanding circles of commercial strangership. **History of Political Thought**, vol. 31, n. 3, p. 449-573, 2010.

HIRSCHMAN, Albert. **As Paixões e os Interesses**: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

HONT, Istvan. **Politics in commercial society**: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HULLIUNG, Mark. Rousseau and the Scottish Enlightenment. *In*: PAGANELLI, Maria Pia; RASMUSSEN, Dennis; SMITH, Craig. **Adam Smith and Rousseau**: Ethics, Politics, Economics. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019.

HUME, David. Se o governo britânico se inclina mais para uma monarquia absoluta ou para uma república. *In*: HUME, David. **Ensaio Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

HUME, David. Do Comércio. *In*: HUME, David. **Ensaio Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAMESON, Fredric. **Posmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.

JUSTMAN, Stewart. **The Autonomous Male of Adam Smith**. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.

KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. **Liberal Beginnings**: Making a Republic for the Moderns. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LA ROCHEFOUCAULD. **Reflexões ou Sentenças e Máximas Morais**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

LARMORE, Charles. A critique of Philip Pettit's republicanism. **Philosophical Issues**, v. 11, p. 229 - 243, 2001.

LAUREANO, Roger. A definição de *res publica* em Cícero: legitimidade, uso da força e constituição mista no conceito que fundou uma tradição. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 33, 2020.

LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

LOWRY, Todd. Introduction. *In*: LOWRY, Todd (Org.). **The Pre-Classical Economic Thought**. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 1987.

MACFIE, Alex Lawrence. The invisible hand of Jupiter. **Journal of the History of Ideas**, v. 32, n. 4, p. 595-599, 1971.

MACFIE, Alec Lawrence. **The Individual in Society**. Nova Iorque: Routledge, 2003.

MACGILVRAY, Eric. **The Invention of Market Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. **O Federalista**. Belo Horizonte: Líder, 2003.

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MALOY, J. S. The Very Order of Things: Rousseau's Tutorial Republicanism. **Polity**, v. 37, p. 235-261, 2005.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Brasília: Editora UNB, 1994.

MARX, Karl. **O Capital – Livro 1: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MCCLOSKEY, Deirdre. **The bourgeois virtues: Ethics for an age of commerce**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

MCCCORMICK, John. **Machiavellian Democracy**. New York: Cambridge University Press, 2011.

MCDANIEL, Iain. Philosophical history and the science of man in Scotland: Adam Ferguson's response to Rousseau. **Modern Intellectual History**, v. 10 , n. 3, pp. 543-568, 2013.

MELZER, Arthur. **The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MORE, Thomas. **Utopia**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MEEK, Ronald; SKINNER, Andrew. The Development of Adam Smith's Ideas on the Division of Labour. **Economic Journal**, v. 83, n. 332, p. 1094-1116, 1973.

MEIKLE, Scott. **Aristotle's Economic Thought**. New York: Oxford University Press, 1995.

MILLER, Eric. Sympathetic Exchange: Adam Smith and Punishment. **Ratio Juris**, Oxford, UK, v. 9, n. 2, p. 182-197, 1996."

MIZUTA, Hiroshi. **Adam Smith's Library: a catalogue**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MONTES, Leonidas. **Adam Smith in context: a critical reassessment of some central components of his thought**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MONTESQUIEU. **O Espírito da Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MONTESQUIEU. **Cartas Persas**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ONCKEN, August. Adam Smith und Adam Ferguson. **Zeitschrift für Socialwissenschaft**, v. 12, p. 129–37, 1909.

OSTRENSKY, Eunice. Maquiavel: a ambição e o dilema das leis agrárias. **Lua Nova**, v. 107, p. 55-90, 2019.

OTTESON, James. **Os fundamentos do capitalismo**: o essencial de Adam Smith. Barueri: Faro Editorial, 2019.

PATEMAN, Carole. **Participação e Teoria Democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PETTIT, Philip. **Republicanism**: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PETTIT, Philip. Two republican traditions. In: NIEDERBERGER, Andreas; SCHINK, Philipp (eds.). **Republican democracy**: liberty, law and politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 169-204, 2013.

PERROTA, Cosimo. The legacy of the past: ancient economic thought on wealth na development. **The European Journal of the History of Economic Thought**, 10:2, p. 177-229, 2003.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POCOCK, J. G. A. **Virtue, Commerce, and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POCOCK, J. G. A. **Politics, Language, and Time**: Essays on Political Thought and History. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

POLÍBIO. **História**. Brasília: Editora UNB, 1996.

RAE, John. **Life of Adam Smith**. Londres: MacMillan & Co., 1895.

RAPHAEL, David Daiches; MACFIE, Alec Lawrence. Introduction. *In*: SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. Oxford: Clarendon Press, 1976.

RASMUSSEN, Dennis. **The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau**. University Park: The Pennsylvania State University, 2008.

RASMUSSEN, Dennis. Adam Smith and Rousseau: Enlightenment and Counter-Enlightenment. *In*: BERRY, Christopher; PAGANELLI, Maria Pia; SMITH, Craig. (Orgs.). **The Oxford Handbook of Adam Smith**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

RASMUSSEN, Dennis. Smith, Rousseau and The True Spirit of a Republican. *In*: PAGANELLI, Maria Pia; RASMUSSEN, Dennis; SMITH, Craig. **Adam Smith and Rousseau: Ethics, Politics, Economics**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019.

REEDER, John. **On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith**. Londres: Bloomsbury Publishing, 1997.

REID, Thomas. Sketch of Dr. Smith's Theory of Morals. *In*: REEDER, John. **On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith**. Londres: Bloomsbury Publishing, 1997.

ROSA, Harmut. **Aceleração: a transformação das estruturas temporais da modernidade**. São Paulo: UNESP, 2019.

ROSANVALLON, Pierre. The history of the word Democracy in France. **Journal of Democracy**, vol. 6, n. 4, p. 140-154, 1995.

ROSANVALLON, Pierre. **Democracy Past and Future**. New York: Columbia University Press, 2006.

ROTHBARD, Murray N. **Economic Thought Before Adam Smith**: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought, Volume I. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas a Malesherbes. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Beaumont. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005c.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas Morais. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a Religião e a Moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha**. São Paulo: UNESP, 2006a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**. São Paulo: Hucitec, 2006b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile e Sophie ou Os Solitários**. São Paulo: Hedra, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**. Petrópolis: Vozes, 2017a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. São Paulo: Edipro, 2017b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020c.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social ou princípios do direito político. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. São Paulo: Ubu Editora, 2020e.

ROUSSELIÈRE, Geneviève. Rousseau on Freedom in Commercial Society. **American Journal of Political Science**, vol. 60, n. 2, p. 352-363, 2016.

SAINT-FOND, Barthélemy Faujas de. **Travels in England, Scotland and the Hebrides**: undertaken for the purpose of examining the state of the arts, the sciences, natural history and manners, in Great Britain, vol. 2. Londres: James Ridway, 1799.

SALÚSTIO, Caio. **Obra Completa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.



SCHIAVONE, Aldo. **Uma história rompida: Roma Antiga e Ocidente Moderno**. São Paulo: Edusp, 2005.

SCHLIESSER, Eric. Adam Smith's Benevolent and Self-Interested Conception of Philosophy. *In*: MONTES, Leonidas. e SCHLIESSER, Eric (orgs.). **New Voices on Adam Smith**. New York: Routledge, 2006.

SCHUMPETER, Joseph. **História da Análise Econômica**. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964.s

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. **Lua Nova**, n. 74, 2008.

SILVA, Ricardo. Visões da liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo. **Lua Nova**, n. 94, 2015.

SILVA, Ricardo. Desigualdade e Corrupção no Republicanismo de Maquiavel. **Dados**, vol. 64, 2020.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SKINNER, Quentin. **Visões da Política: sobre métodos históricos**. Algés: Difel, 2005.

SMITH, Adam. **The theory of moral sentiments**. Oxford: Clarendon Press, 1976.

SMITH, Adam. **The correspondence of Adam Smith**. New York: Clarendon Press, 1977.

SMITH, Adam. **Lectures on Jurisprudence**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

SMITH, Adam. *The History of Astronomy*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980a.

SMITH, Adam. *The History of the Ancient Physics*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980b.

SMITH, Adam. *The History of Ancient Logics and Metaphysics*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980c.

SMITH, Adam. *Of the External Senses*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980d.

SMITH, Adam. *Of the Nature of Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980e.

SMITH, Adam. *Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980f.

SMITH, Adam. *Of the Affinity between certain English and Italian verses*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980g.

SMITH, Adam. *Contributions to the Edinburgh Review of 1755-56*. *In*: SMITH, Adam. **Essays on Philosophical Subjects**. Oxford: Clarendon Press, 1980h.

SMITH, Adam. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres**. New York: Oxford University Press, 1983a.

SMITH, Adam. Considerations concerning the first formation of languages. *In*: SMITH, Adam. **Lectures of Rhetoric and Belles Lettres**. New York: Oxford University Press, 1983b.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TABOSA, AdriaRana Santos. Os conceitos de riqueza, nobreza e valor em Homero. **Hypnos**, São Paulo, n. 26, p. 160-169, 2011.

TALMON, Jacob. **The Origins of Totalitarian Democracy**. New York: Praeger, 1960.

TREVIZAM, Matheus. Apresentação à obra *De Agri Cvltvra*, de Catão. *In*: CATÃO. **Da Agricultura**. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

VAUGHAN, Charles Edwyn. **The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

VAUGHAN, Sharon. **Poverty, Justice, and Western Political Thought**. Lanham: Lexington Books, 2008.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. São Paulo: Ícone, 2008.

VIROLI, Maurizio. **Republicanism**. New York: Hill and Wang, 2002.

VIVENZA, Gloria. **Adam Smith and The Classics: the classical heritage in Adam Smith's thought**. New York: Oxford University Press, 2001.

VIVENZA, Gloria. Roman economic thought. *In*: SCHEIDEL, Walter. **The Cambridge Companion to the Roman Economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VIVENZA, Gloria. Cicero on economic subjects. **Journal of the History of Economic Thought**, v. 30, n. 3, p. 385-406, 2008.

VOLTAIRE. **Lettre de Voltaire à Jean-Jacques Rousseau: Aux Délices, près de Genève (30, août 1755)**. Acessado no dia 20/01/2019, disponível no link: <https://tecfa.unige.ch/proj/rousseau/voltaire.htm>.

VOLTAIRE. **Œuvres complètes de Voltaire 16**. Oxford: Voltaire Foundation, 2003.

WERHANE, Patricia. **Adam Smith and His Legacy to Modern Capitalism**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

WEST, Edwin George. Adam Smith and Alienation: Wealth Increases, Man Decay? *In*: SKINNER, Andrew; WILSON, Thomas (Orgs.). **Essays on Adam Smith**. New York: Oxford University Press, p. 179-201, 1975.

WILLIAMS, David Lay. Modern Theorist of Tyranny? Lessons from Rousseau's System of Checks and Balances. **Polity**, v. 37, n. 4, p. 443–65, 2005a.

WILLIAMS, David Lay. Justice and the General Will: Affirming Rousseau's Ancient Orientation. **Journal of the History of Ideas**, v. 66, n. 3, p. 383–411, 2005b.

WINCH, Donald. **Adam Smith's Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

WINCH, Donald. **Mandeville, Rousseau, and the Paradox in Favour of Luxury**. Palestra disponibilizada pela universidade de Oxford, 1995.

WIRSZUBSKI, Chaim. **Libertas as political idea at Rome durin the late republic and early principate**. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

WOKLER, Robert. **Rousseau**. Porto Alegre: L&PM, 2012a.

WOKLER, Robert. **Rousseau, The Age of the Enlightenment, and Their Legacies**. Princeton: Princeton University Press, 2012b.

WOOTTON, David. **Power, Pleasure, and Profit: Insatiable Appetites from Machiavelli to Madison**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

XENOFONTE. **On Revenue**. Project Gutemberg, 2008. Acessado online em 22/02/2019 pelo link: <http://gutenberg.readingroo.ms/1/1/7/1179/1179.txt>.