UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS – FFLCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Vargas Escobar Azevedo

AS SOCIEDADES E AS TROCAS
Rousseau, a economia política e os fundamentos
filosóficos do liberalismo

Versão corrigida

São Paulo
2020

Thiago Vargas Escobar Azevedo

AS SOCIEDADES E AS TROCAS

Rousseau, a economia política e os fundamentos filosóficos do liberalismo

Versão corrigida

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em dupla titulação com a Universidade Paris 1 Panthéon – Sorbonne, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora (USP-Brasil): Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

Orientador (Paris 1-França): Prof. Dr. Laurent Jaffro.

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A994s	<p>Azevedo, Thiago Vargas Escobar</p> <p>As sociedades e as trocas. Rousseau, a economia política e os fundamentos filosóficos do liberalismo / Thiago Vargas Escobar Azevedo; orientadores Maria das Graças de Souza; Laurent Jaffro. - São Paulo, 2020. 488 f.</p> <p>Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.</p> <p>1. Economia Política. 2. Iluminismo. 3. Jean-Jacques Rousseau. 4. Filosofia Política. 5. Liberalismo. I. SOUZA, Maria das Graças de Souza; JAFFRO, Laurent, orient. II. Título.</p>
-------	--

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Thiago Vargas Escobar Azevedo

Data da defesa: 03/06/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Maria das Graças de Souza

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 03/06/2020

Prof. Dra. Maria das Graças de Souza

Para Tania e Renato

Agradecimentos

Esta tese percorreu um caminho aberto pela dissertação de mestrado, de modo que os agradecimentos a seguir não poderiam ser senão uma extensão e uma ampliação da gratidão já expressada no trabalho passado. Assim, reforço os reconhecimentos anteriormente feitos a todos e a todas que colaboraram ao longo desse percurso.

Agradeço à minha mãe Tania e ao meu pai Renato por toda atenção, carinho e encorajamento constante. Sou muito grato pela formação recebida e pelos incentivos, desde a infância, que permitiram com que fosse despertado em mim o prazer da leitura. Sem o suporte de ambos essa jornada seria impensável. Esta tese é dedicada a vocês.

É um enorme privilégio ser orientado pela professora Maria das Graças de Souza, sempre muito acolhedora, gentil e atenciosa com seus alunos e suas alunas. Além da dedicada orientação e das conversas sobre o texto aqui apresentado, ao longo desses dez anos de convívio o incentivo e o apoio pessoal da professora Maria foram essenciais para a realização desta tese. Professora, obrigado por toda a confiança depositada.

Ao professor Laurent Jaffro, agradeço pela extrema generosidade em acompanhar essa tese desde seus primeiros projetos, pela orientação em cotutela e pela atenção concedida ao longo de meus estudos. Não poderia deixar de agradecer a sua gentil acolhida e disponibilidade durante o período de estudos em Paris.

Agradeço a professora Claire Pignol pelos primeiros comentários sobre este trabalho, pelas reuniões e pelas conversas sobre os caminhos tomados por esta tese. Agradeço também por toda atenção dada às questões e aos problemas levantados pela relação de Rousseau com a economia política de seu tempo.

Agradeço à professora Céline Spector por aceitar integrar a banca da defesa, e especialmente pela leitura e observações feitas ao texto final desta tese.

Agradeço ao professor Pedro Paulo Pimenta por todos os diálogos, aulas, seminários, leituras e indicações. Seu curso sobre economia política realizado em 2016, cujas discussões continuaram nos anos subsequentes com o grupo de estudos e seguido de novas aulas na pós-graduação, forneceu novos horizontes filosóficos que acabaram por ampliar as perspectivas do meu objeto de pesquisa.

Agradeço ao professor Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz pelas observações, críticas e atenciosa leitura deste trabalho no momento da qualificação, período crucial na elaboração desse texto.

A importância do professor e amigo Thomaz Kawauche para esta tese é imensurável. Devo muito ao Thomaz, que acompanha minha trajetória como pesquisador ao longo de todo meu percurso acadêmico, desde a minha graduação em filosofia até o final deste doutorado.

Agradeço a todos os professores e professoras que me acompanharam durante estes últimos anos, sobretudo pelas aulas, pelos ensinamentos sobre filosofia política, pelo apoio e pelas conversas. Minha gratidão especial aos professores Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, José Carlos Estêvão, Luís César Guimarães Oliva e Milton Meira do Nascimento. Ao professor Luiz Fernando Franklin de Mattos, além das imperdíveis aulas sobre o século dezoito, agradeço as sempre prazerosas conversas com a “bancada rousseauísta”, os cafés, bate-papos e as *flâneries* pelas ruas do Centro de São Paulo.

Sem o incondicional incentivo de Bárbara Pereira Villaça Avoglio todo esse percurso seria simplesmente impossível e inexistente, e a dedicação à vida de pesquisador sequer teria se iniciado. Bá, obrigado por toda compreensão e apoio ao longo desses dez anos juntos! Sua companhia, carinho e atenção fizeram e fazem tudo se tornar possível.

Agradeço também a toda a minha família, amigos e amigas. Deixo um agradecimento especial para Antonius Iraeo Escobar, meu tio Ira, e para Antonius Jack Vargas Escobar, meu tio Jack, pela permanente animação e disposição para conversar sobre filosofia e pelo incentivo à leitura de obras que tratam de economia política.

O *Grupo de Estudos Rousseau – USP* teve um papel fundamental durante o percurso acadêmico até o momento trilhado. Algumas palavras não poderiam resumir os mais de dez anos de encontros, apresentações, debates, eventos, leituras e, sobretudo, da frequência a um ambiente em que presidem o auxílio mútuo e um genuíno interesse pela filosofia. O projeto que norteou essa pesquisa não teria sido elaborado sem a ajuda desse grupo.

Quanto aos seminários realizados pelo grupo *História natural e fisiologia*, sou muito grato aos colegas pela profícua troca de ideias: aprendi muito com os textos apresentados pelos pesquisadores e pesquisadoras do grupo. Registro aqui um agradecimento especial a Alexandre Amaral Rodrigues, a Julia Fleider Marchevsky e a

Leonardo André Paes Müller pelas longas e proveitosas conversas sobre as relações entre Smith e Rousseau.

Também sou grato ao grupo de estudos *P.H.A.R.E.*, laboratório de economia que me acolheu ao longo de meu período de trabalho na Sorbonne e no qual tive a oportunidade de apresentar parte trechos importantes dessa pesquisa.

Esta tese não poderia ter sido escrita sem a estrutura oferecida por alguns locais de pesquisa, estudo e acervo, e tampouco sem o auxílio dos profissionais que trabalham em cada um destes centros. Durante estes anos frequentei e fui extremamente bem recebido pelos funcionários e funcionárias dos seguintes lugares: Centro de Formação e Pesquisa do SESC; Acervo Delfim Netto da FEA-USP; Biblioteca Mario de Andrade; Biblioteca Florestan Fernandes da FFLCH – USP, frequentada assiduamente nos últimos doze anos; Bibliothèque nationale de France, fundamental para a pesquisa bibliográfica e aprofundamento das fontes, além de lugar de encontro com colegas pesquisadores e pesquisadoras estrangeiras.

Três queridos amigos, que admiro e me servem de inspiração, leram e discutiram as ideias dessa tese em momentos importantes da pesquisa. Sou especialmente grato a Ciro Borges Lourenço Júnior, Marcos Daniel Camolezi e Mauro Dela Bandera Arco Júnior.

Agradeço aos amigos e amigas de Paris pelas amizades novas e pelas amizades reforçadas, tornando a temporada na França incrivelmente acolhedora. Sou muito grato sobretudo a Claire-Marie Dejean, Dario Galvão, Eder Ricardo Corbanezi, Edwige de Montalembert, Eraldo Souza dos Santos, Karen Shiratori, Lourenço Fernandes, Luar Maria, Martha Gabrielly Coletto Costa, Nicolas Nayfeld, Paula Caldeira, Paulo Borges de Santana Junior, Sacha Kontic e Victor Lima.

À equipe dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* agradeço a acolhida e a amizade. Ao longo desse período realizamos muitas edições e eventos que carrego na lembrança com muito carinho. Gostaria de aqui recordar especialmente os frequentes encontros com as amigas e amigos editores Alessandra Tsuji, Fran Alavina, Isadora Prévide Bernardo, Mariana de Mattos Rubiano, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Bueno, Thiago Dias da Silva e Victor Fiori Augusto.

Agradeço o inestimável apoio e auxílio das funcionárias da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial Geni Ferreira Lima, Luciana Nóbrega e

Mariê Marcia Pedroso. Também agradeço aos dedicados esforços de Regina Celi Sant'anna, do Serviço de Pós-Graduação FFLCH-USP, cujo trabalho e atenção permitiram que esse doutorado se realizasse em cotutela entre a Universidade de São Paulo e a Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Agências de fomento exercem uma função social fundamental, garantindo a continuidade e a solidez das pesquisas brasileiras. Agradeço ao CNPq e à CAPES pela concessão do financiamento que permitiu a realização dessa tese.

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade.

Rousseau, *Emílio*

Tudo que os homens fizeram os homens podem destruir; não há caracteres indeléveis senão aqueles que a natureza imprime, e a natureza não faz nem príncipes, nem ricos, nem grandes senhores.

Rousseau, *Emílio*.

Resumo

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. **As sociedades e as trocas. Rousseau, a economia política e os fundamentos filosóficos do liberalismo**. 2020, 488 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (Brasil); École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (França). São Paulo, Paris.

As reflexões sobre os temas relativos à economia política e as posições críticas em relação aos discursos filosófico-econômicos que se esboçavam na segunda metade do século XVIII encontram-se disseminadas pela obra de Jean-Jacques Rousseau, podendo mesmo ser consideradas como um fio condutor de seus escritos. As próprias palavras de Rousseau reivindicam os autores contra os quais ele se anima a debater e a criticar: Bernard de Mandeville, Jean-François Melon, Montesquieu, David Hume e, posteriormente, os fisiocratas. Estes filósofos serão alçados à posição de interlocutores privilegiados em matéria de economia política e servirão de pivôs para que possamos definir tanto a disputa de ideias sobre organização social e acerca de assuntos como o papel e a função do comércio, do luxo, da abundância, da organização dos interesses, do trabalho e sua divisão, dentre outros, quanto o solo conceitual sobre o qual se apoiam os pilares econômicos da teoria política rousseauiana. Assim, esta tese se propõe a explorar a lucidez do *sistema* de Rousseau face à emergência do que ele próprio denomina como *sistema moderno*, cujo procedimento consiste em situar os objetos da economia política no primeiro plano da análise política e moral. Paralelamente ao estudo do discurso econômico desenvolvido no Iluminismo, avaliaremos de que forma, ao se apropriar dos conceitos e do vocabulário forjados na modernidade, o autor do *Contrato Social* foi capaz de reformular os termos de seus adversários a fim de erigir seu próprio sistema. De um ponto de vista mais abrangente, valendo-se de um binômio conceitual, as *sociedades* e as *trocas*, e baseando-se nas indicações espalhadas ao longo do universo textual de Rousseau e seus interlocutores, esta tese tem como objetivo realizar uma reflexão sobre um conjunto de obras do século XVIII que tratam sobre economia política. Mais especificamente, sustentamos que esse par de conceitos, quando visto em perspectiva, é hábil tanto a nos auxiliar na reconstituição de cada um dos sistemas filosóficos examinados quanto capaz de ressaltar a singularidade filosófica de cada um dos autores analisados.

Palavras-chave: Rousseau; economia política; sociedades; trocas; Iluminismo; liberalismo

Résumé

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. **Les sociétés et les échanges. Rousseau, l'économie politique et les fondements philosophiques du libéralisme**. 2020, 488 p. Thèse (Doctorat). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Département de Philosophie, Université de São Paulo (Brésil) ; École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France). São Paulo, Paris.

Les réflexions sur les questions concernant l'économie politique, ainsi que les positions critiques envers les théories philosophico-économiques formulées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, se trouvent disséminées dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau et peuvent même être considérées comme un fil rouge de ses écrits. C'est Rousseau lui-même qui réclame les auteurs contre lesquels il est encouragé à débattre et à critiquer : Bernard de Mandeville, Jean-François Melon, Montesquieu, David Hume et, plus tard, les physiocrates. Ces philosophes seront mis au rang d'interlocuteurs privilégiés dans le domaine qui concerne l'économie politique. Ils nous permettront de définir à la fois tant le différend relatif à des idées concernant l'organisation sociale et des questions telles que le rôle et la fonction du commerce, du luxe, de l'abondance, de l'organisation des intérêts, du travail et de sa division, entre autres, que le fondement conceptuel sur lequel reposent les piliers économiques de la théorie politique de Rousseau. Ainsi, cette thèse vise à explorer la lucidité du système de Rousseau face à l'émergence de ce qu'il appelle le *système moderne*, qui place les objets économiques au premier plan de l'analyse politique et morale. Parallèlement à une étude des discours économiques développés pendant les Lumières, nous examinerons comment, en s'appropriant des concepts et du vocabulaire politique forgés dans la modernité, l'auteur du *Contrat social* a pu reformuler les termes de ses adversaires afin de construire son propre système. Dans une perspective plus large, utilisant le binôme conceptuel *les sociétés et les échanges* et basée sur des indications dispersées dans l'univers textuel de Rousseau et ses interlocuteurs, cette thèse a pour objectif de faire une réflexion sur un ensemble d'œuvres du XVIII^e siècle traitant de l'économie politique. Nous soutenons que cette paire de concepts, vue en perspective, est aussi utile pour reconstruire chacun des systèmes philosophiques examinés que pour souligner le caractère philosophique unique de chacun des auteurs analysés.

Mots clefs : Rousseau ; économie politique ; sociétés ; échanges ; Lumières ; libéralisme.

Abstract

AZEVEDO, Thiago Vargas Escobar. **The societies and the exchanges. Rousseau, the political economy and the philosophical foundations of liberalism.** 2020, 488 p. Thesis (Doctorate). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Philosophy Department, Universidade de São Paulo (Brazil); École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France). São Paulo, Paris.

The considerations on subjects concerning political economy and the critical positions regarding the philosophical-economic discourses that were emerging in the second half of the 18th century are disseminated throughout Jean-Jacques Rousseau's body of work, and the insights deriving from this issue can even be considered as a common thread through his writings. These philosophers will be taken to the position of privileged interlocutors in political economy. In fact, they will allow us to define both the dispute of ideas about social organization and about matters such as the role and function of trade, luxury, abundance, the organization of interests, labor and its division, among others, and the conceptual ground on which the economic pillars of rousseauian political theory are founded. Thus, this thesis seeks to explore the lucidity of Rousseau's system in the face of the emergence of what he himself calls a modern system, whose procedure consists in placing the objects of political economy at the forefront of political and moral analysis. Alongside the study of economic discourse developed through the Enlightenment, we shall evaluate how, by appropriating the concepts and vocabulary forged in modernity, the author of the *Social Contract* was able to reformulate the terms of his opponents in order to build his own system. From a more comprehensive perspective, by making use of a conceptual binomial, *societies and exchanges*, and based on indications spread throughout the textual universe of Rousseau and his interlocutors, this thesis aims to undertake a study of a set of 18th century works addressing political economy. More precisely, we argue that this pair of concepts, when seen in perspective, is able both to help us reconstitute each of the philosophical systems examined and to highlight the philosophical uniqueness of each one of the authors studied.

Keywords: Rousseau; political economy; societies; exchange; Enlightenment; liberalism

Sumário

NOTAS SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÕES.....	18
INTRODUÇÃO. ROUSSEAU E O NASCIMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA	19
Economia e filosofia: questões de abordagem, leitura e método	19
Economia política e liberalismo	30
Rousseau e a economia política de seu tempo: estado atual da questão.....	35
 PARTE I – A MODERNIDADE NO PERÍODO DA EMERGÊNCIA DA ECONOMIA POLÍTICA.....	 43
CAPÍTULO 1. INDIVÍDUO, SOCIEDADES E TROCAS: O SISTEMA DE ROUSSEAU CONTRA O “SISTEMA MODERNO”	43
CAPÍTULO 2. BERNARD DE MANDEVILLE	54
2.1. Trabalho, comércio, desigualdade: o luxo e a riqueza das nações	54
2.2. A sociedade e a arte humana: fundamentos para uma composição dos interesses	64
2.2.1. As paixões e a formação do corpo político.....	64
2.2.2. A organização dos interesses	74
CAPÍTULO 3. JEAN-FRANÇOIS MELON E OS PRINCÍPIOS DO COMÉRCIO	82
3.1. O <i>Ensaio político sobre o comércio</i> : considerações sobre o espírito de um século comerciante.....	82
3.2. A natureza dos negócios e a nação: o luxo e a aritmética política	89
CAPÍTULO 4. MONTESQUIEU: ESPÍRITO DE COMÉRCIO, VIRTUDE E COSTUMES	98
4.1. O luxo e os governos: uma perspectiva da conveniência	100
4.2. Comércio: efeitos civilizatórios e consequências sobre os costumes.....	110
CAPÍTULO 5. “O ESPÍRITO DA ÉPOCA” DE DAVID HUME: A ECONOMIA COMO DISCURSO FILOSÓFICO	117
5.1. Economia: de assunto vulgar à conhecimento filosófico	126
5.1.1. As paixões e o comércio: o trabalho e o ócio	131

5.2. A querela filosófica do refinamento nas artes	138
CAPÍTULO 6. POLÍTICA, ECONOMIA E NATUREZA: A FILOSOFIA DA FISIOCRACIA	150
6.1. Objeções a um sistema econômico admirável.....	150
6.2. Os fundamentos de uma <i>nova ciência</i>	154
6.3. <i>Evidência</i> e <i>Ordem</i> : a teoria do conhecimento fisiocrática	166
6.4. Direito natural e fisiocracia: das leis físicas à ordem econômica.....	178
6.4.1. Ordem natural, leis naturais e propriedade	178
6.4.2. As leis físicas e o despotismo legal	185
6.4.3. O <i>vinculum sacrum</i> da sociedade: as leis da economia	192
6.5. Conclusões.....	201
 PARTE II – O SISTEMA DE ROUSSEAU: UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA	 205
CAPÍTULO 1. O <i>DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES</i> : O COROLÁRIO DE UM SISTEMA	 207
1.1. As ciências e as artes: legitimação da dominação e da desigualdade.....	209
1.2. Repensando conceitos	215
1.2.1. Prosperidade, felicidade pública, abundância, riqueza.....	215
1.2.2. Os homens, as coisas e as trocas equitativas: considerações sobre o dinheiro e a moeda.....	224
1.2.2.1. Mercantilismo e razão de Estado	232
1.3. Luxo, pobreza e desigualdade	240
CAPÍTULO 2. A GÊNESE DA HUMANIDADE: DA OCIOSIDADE PARADISIÁCA À DIVISÃO DO TRABALHO	 247
2.1. Indolência, atributo fundamental do estado de natureza	249
2.2. O nascimento da atividade e a história do trabalho	256
2.2.1. Trabalho e modificação do meio natural no <i>Ensaio sobre a origem das Línguas</i>	 263

2.3. <i>A juventude do mundo</i> : trabalho e sedentarização	265
2.4. Metalurgia, agricultura e a divisão do trabalho	270
2.5. O surgimento da propriedade	278
2.5.1. Trabalho e propriedade: uma ressignificação radical de Locke	280
CAPÍTULO 3. A MORAL E AS TROCAS: AS PAIXÕES DA ECONOMIA.....	290
3.1. A crítica à moral econômica no segundo <i>Discurso</i>	290
3.1.1. O <i>Discurso sobre a desigualdade</i> : diagnóstico e patologias do amor-próprio	298
3.2. A natureza e a ordem das paixões	304
3.2.1. A piedade e o interesse	304
3.2.2. A “sensibilidade nascente”: a educação e as paixões	310
3.2.2.1. O caudaloso rio das paixões: o amor de si.....	310
3.2.2.2. A piedade e a imaginação: o movimento de identificação	314
3.2.2.3. Pobreza e riqueza: piedade, uma resposta não intencional à simpatia?.....	318
3.2.2.4. A moral de Rousseau, a moral de Smith: caminho político e caminho econômico?.....	328
CAPÍTULO 4. O DIREITO NATURAL, A SOCIEDADE GERAL E OS INTERESSES	332
4.1. As rupturas explicitadas no <i>Manuscrito de Genebra</i>	334
4.2. Diderot e a vontade geral do gênero humano	335
4.3. A tripla recusa de Rousseau	344
4.4. Interesses: a política entre o comum e o particular	353
4.5. <i>Uma troca vantajosa</i> : a política, o comum e o particular	360
a) O pacto de associação: conservação, liberdade, bens	361
b) Soberania e alienação total	367
c) O interesse particular, o interesse comum e a vontade geral	375
c.1) A legislação e a vontade	381
d) Desigualdade e dominação, igualdade e liberdade.....	384
e) Propriedade: lei e justiça	389

e.1) Soberania e propriedade: Rousseau entre Hobbes e Locke.....	389
e.2) Domínio eminente e domínio particular	394
CAPÍTULO 5. INTERESSES PARTICULARES, VÍCIOS PÚBLICOS: REGRAS DA ECONOMIA PÚBLICA E SISTEMAS DE ECONOMIA POLÍTICA.....	402
5.1. Reflexões sobre a fiscalidade	409
5.1.1. Duas acepções: a economia sábia e justa e a economia vulgar	410
5.1.2. O fisco e o consentimento do povo	415
5.1.3. Impostos: proporção e equidade	418
5.2. A prescrição dos sistemas econômicos.....	426
5.2.1. Economia: a dieta do corpo político	426
5.3. Córsega: a economia bem compreendida da potência civil.....	431
5.3.1. Fundamentos econômicos do <i>sistema rústico</i>	436
5.3.1.1. População e território, agricultura e trabalho	439
5.3.2. A democracia e a economia bem compreendida: as formas de governo e os sistemas econômicos	449
CONSIDERAÇÕES FINAIS. SMITH, O OUTRO DE ROUSSEAU?	457
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	465
Obras de Rousseau	465
Obras de Quesnay.....	467
Verbetes da <i>Encyclopédie</i> e dicionários.....	468
Outras fontes primárias.....	469
Bibliografia crítica e outras fontes bibliográficas	472

Notas sobre referências e traduções

Salvo indicação contrária, as traduções de todos os textos citados nesta tese são de nossa responsabilidade e autoria. Em relação a Rousseau, foram consultadas as obras completas disponíveis em *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, da coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, organizada em 5 volumes. A seguinte referência foi utilizada: OC, seguido do número do volume, título da obra, capítulo e página. Quando consultadas as edições críticas publicadas pela J. Vrin, a indicação segue a regra geral de padronização da ABNT.

Com o intuito de auxiliar na conferência de fontes primárias mais utilizadas e simultaneamente favorecer a fluência do texto e facilitar a leitura, optamos por simplificar algumas referências recorrentes ao longo da tese. As informações técnicas completas das obras encontram-se na parte dedicada à bibliografia.

- *FB* (*volumes I e II*): dois volumes das obras de Mandeville, editadas por F. B. Kaye (1924).
- *EPC*: *Essai politique sur le commerce*, de Jean-François Melon, edição Presses Universitaires de Caen (2014).
- *PD*: *Political Discourses* (em *Essays Moral, Political, Literary*), de David Hume, Liberty Fund (Ed. Eugene F. Miller, 1987).
- *TMS*: *The theory of moral sentiments*, de Adam Smith, Liberty Fund (Glasgow Edition, 1984).
- *WN*: *The wealth of nations*, de Adam Smith, Liberty Fund (Glasgow Edition, 1981).
- *LJ*: *Lectures on Jurisprudence*, de Adam Smith, Liberty Fund (Glasgow Edition, 1982).
- *ST*: *Second Treatise on government*, de John Locke, Cambridge University Press (Ed. Peter Laslett, 1988).
- *EL*: *De l'esprit des lois*, de Montesquieu, Bibliothèque de la Pléiade (1949-1951).
- *QUESNAY*: *Œuvres économiques complètes et autres textes*, abreviada de OC, seguida do número do tomo e do título do texto utilizado. Paris, INED, 2005.
- *ENC*: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, dirigida por Denis Diderot e Jean le Rond d'Alembert, consultada no ARTFL Project. O nome do verbete é seguido entre parênteses pelo nome do autor, e, em seguida, do tomo.

INTRODUÇÃO. ROUSSEAU E O NASCIMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA

Economia e filosofia: questões de abordagem, leitura e método

“No fundo, tudo é troca”

Montesquieu, *Meus pensamentos*, n.º 1694.

Nas linhas introdutórias de sua *História resumida dos progressos da economia*, Jean-Baptiste Say realiza um balanço sobre os progressos observados pela economia política desde o final do século XVIII e oferece reflexões para aqueles que pretendam se debruçar sobre o objeto tratado. A perspicácia da questão examinada por Say não deixa de impressionar: seu texto, publicado no primeiro terço do século XIX, desde já levantava problemas relacionados às questões de abordagem em relação à história das ideias econômicas. Em que medida autores do passado, que não haviam presenciado a aurora de uma nova *ciência*, poderiam de alguma forma contribuir para esse emergente e valioso campo que, a partir de então, se tornaria conhecimento *indispensável* para o governo das nações? A esse respeito, a avaliação de Say não poupa palavras rigorosas, como lemos no trecho a seguir:

“O que poderíamos ganhar recolhendo opiniões absurdas, doutrinas desacreditadas e que assim merecem ser? Seria ao mesmo tempo inútil e fastidioso exumá-las. Igualmente, a história de uma ciência torna-se cada vez mais curta à medida que a ciência se aperfeiçoa (...). Assim, na eventualidade de que conhecêssemos perfeitamente a economia das sociedades, pouco nos importaria saber o que nossos predecessores sonhavam sobre esse tema, e descrever essa sequência de falsos passos que sempre retardaram a marcha do homem na busca da verdade. Os erros não são aquilo que se trata de aprender, mas aquilo que é preciso esquecer”¹.

¹ SAY, Jean-Baptiste. « Histoire abrégée des progrès de l'économie politique ». In : *Cours complet d'économie politique pratique*. Troisième édition. Bruxelles : H. Dumont, 1837, p. 560.

Considerada como *ciência*, a economia não poderia ter sua história narrada como uma mera sucessão de eventos. Dessa tomada de posição epistemológica e metodológica derivam uma série de consequências. Dentre elas, a atribuição, a uns, de um merecido pertencimento às fileiras da história econômica; e, a outros, a vala do esquecimento. Assim, é possível compreender como, apesar de em sua *História* conceder uma posição de destaque a Adam Smith, distinção marcada sobretudo pelo advento da *Riqueza das Nações* – que “eleva a economia ao estatuto das ciências positivas”² – e mesmo exaltando a inauguração de uma nova maneira de proceder – “o que o coloca para além de todos os economistas que o precederam é o método”³ –, Say julga que as ideias do filósofo escocês, por maiores que tenham sido suas contribuições à ciência em questão, apresentavam-se ainda confusas e sem ordem.

Mas, de fato, é preciso lembrarmos que, na avaliação de Say, a segunda metade do século XVIII é a época em que a economia política experimentará uma inflexão, sendo de “Quesnay, Hume, Adam Smith que datam esses verdadeiros progressos”⁴. Da mesma forma, deve-se conceder que Turgot, que avançara na teoria da moeda, também mostrara grande instrução em seus verbetes para a *Enciclopédia* (como nos textos *Étymologie*, *Foire* e *Fondation*), artigos nos quais “as doutrinas de economia política mais severas não encontraram uma palavra a ser alterada”⁵. Além disso, em algumas pitorescas e graciosas linhas, Say nos conta dos relatos do encontro de Du Pont de Nemours com Adam Smith, que frequentou o círculo de “sábios” e “homens mais recomendáveis” da Europa e da França dezoitista, como Helvétius, Turgot, Quesnay e o próprio Nemours.

Antes desse glorioso período de mudanças para a economia política, no período que Say denomina como *Segunda época da História resumida*, lemos que Jean-François Melon (autor do *Ensaio político sobre o comércio*, cuja primeira edição data de 1734), François Véron Duverger de Forbonnais (importante colaborador da *Enciclopédia* e autor de *Elementos do comércio*, de 1754) e Nicolas Dutot (autor de *Reflexões políticas sobre as finanças e o comércio*, de 1735), apesar de sua inteligência e perspicácia, “não levaram para mais longe suas ideias”⁶. O mesmo pode ser dito de autores do século XVII, como John Locke ou William Petty, que fizeram descobertas importantes, apesar de ainda

² SAY, *Op. Cit.*, p. 571.

³ SAY, *Op. Cit.*, p. 572.

⁴ SAY, *Op. Cit.*, p. 566.

⁵ SAY, *Op. Cit.*, p. 569.

⁶ SAY, *Op. Cit.*, p. 565.

“possuírem ideias confusas sobre a natureza e a fonte das riquezas”⁷. É inegável que o conjunto de autores considerados por Say, é, portanto, bastante extenso e variado, perpassando um arco temporal considerável.

Notemos que na *História resumida* de Say, Jean-Jacques Rousseau é evocado uma única vez, ocasião em que é pintado com tintas nada inspiradoras. Retratado de forma apartada do círculo acima citado – com quem, no entanto, travou muito contato –, e tendo sido autor do verbete *Economia (moral e política)*⁸, de 1755, publicado no quinto volume da *Encyclopédie*, os erros sobre economia cometidos por Rousseau, um “defensor das liberdades públicas”⁹, causam perplexidade e confusão. Como poderia esse filósofo, uma das mais importantes mentes do século XVIII, admirado (e por vezes abominado) por Hume, por Turgot, por Smith, por Mirabeau, e, em certos aspectos, pelo próprio Say, ter sido tão alheio e abstraído das mudanças ocorridas em seu tempo?

Não seria nenhum exagero constatar que, nesse particular, a interpretação de Say reverberou ao longo dos séculos. Assim, se pudermos por um instante passar a outro momento histórico, leremos que Joseph Schumpeter, em sua obra *História da análise econômica* (publicada postumamente em 1954), também realiza um duro diagnóstico sobre a *não* contribuição de Rousseau para o campo da economia. Sua crítica a esse respeito já foi muitas vezes lembrada e citada, mas não é ocioso a recordarmos uma vez mais: afirma que o autor do verbete *Economia*, escrevendo em pleno século de emergência da economia política, não somente não empreendeu um esforço de pensamento verdadeiramente econômico – deixando sua filosofia e seu vocabulário político alheios a esta importante novidade –, como, não bastando este desvio, também dedicou somente algumas poucas palavras sobre o tema. Eis o trecho no qual a avaliação schumpeteriana da obra de Rousseau é descrita:

“J.-J. Rousseau (1712-1778), a despeito de sua glorificação do estado natural da sociedade e da igualdade, dificilmente pode ser denominado de socialista – ele era tipicamente aquilo que quer dizer nossa expressão ‘semi-socialista’. Mas ele também não pode ser chamado de economista. Seu artigo sobre a economia política na *Encyclopédie* não

⁷ SAY, *Op. Cit.*, p. 566.

⁸ Doravante referido aqui como *Economia política*. No capítulo dedicado a esta obra, faremos uma breve explicação sobre a história do texto, que em 1758 recebe uma edição em separado, intitulada por Jacob Vernes (denominação aceita por Rousseau) como *Discurso sobre a economia política*.

⁹ SAY, *Op. Cit.*, p. 564.

contém quase nada de economia. Seu ensaio sobre a origem da desigualdade (1755) não constitui um esforço sério para dar conta do fenômeno. Em particular, malgrado quaisquer semelhanças superficiais na formulação, ele não era nem um fisiocrata, nem um precursor dos fisiocratas”¹⁰.

Não se trata de um fisiocrata, tampouco de um precursor desta doutrina; não se pode filiá-lo como partidário das fileiras socialistas, muito menos concedê-lo o título de economista. De forma desconcertante, Rousseau escapa a todos os rótulos, malgrado o inexorável desejo de encaixá-lo em uma determinada corrente – mas, sem poder deixar de classificá-lo, trata-se de concedê-lo uma qualificação fundada em uma acepção muito especial: um “semi-socialista”. Como desdobramento da passagem acima citada, Schumpeter prossegue sua avaliação, contrastando a irrelevância de Rousseau para o pensamento econômico face ao legado e ao impacto que suas obras tiveram sobre certa parcela de leitores, ao afirmar que “as ideias que ele [Rousseau] alimentava sobre os temas da economia tinham, no entanto, uma influência considerável junto ao público”¹¹. Rousseau, portanto, era um intelectual obstinado e recalcitrante, permanecendo aquém de seu tempo.

Outras afirmações no mesmo sentido podem ser acrescentadas a essa célebre e já muito evocada análise. É seguindo um semelhante espírito que Louis Dumont, declaradamente inspirado pelas pesquisas de Schumpeter e situando seu livro como um *complemento*¹² da *História da análise econômica*, deixa entender que, para a compreensão da economia política, não se deve seriamente procurar elementos dessa matéria no pensamento rousseauiano, pois, em relação a ela, “o ideal de Rousseau permanece arcaizante”¹³ e autárquico. Sem desenvolver claramente os aspectos nos quais este arcaísmo se explicita e se desdobra (pois aqui o autor do *Contrato Social* é reivindicado apenas para fazer uma ponte com a fisiocracia), Rousseau se demonstra, para Dumont, um autor alheio aos debates sobre o pensamento econômico dignos de relevância.

¹⁰ SCHUMPETER, Joseph. *A history of economic analysis*. Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2006. p. 135.

¹¹ SCHUMPETER, *Op. cit.*, p. 135.

¹² Ao definir em sua introdução os objetivos de seu livro *Homo aequalis*, Dumont afirma que “a *História* de Schumpeter requer um complemento do tipo tentado aqui” (DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1985. p. 35).

¹³ DUMONT, *Op. cit.*, p. 64.

Não nos esqueçamos que Jean-Claude Perrot, autor de uma importante *História Intelectual da Economia Política*, é ainda mais enfático e incisivo que Dumont e Schumpeter, e também denuncia: Rousseau não possui nenhuma cultura econômica¹⁴. Não tendo fornecido contribuição alguma aos debates que se estabeleciam em torno do surgimento da economia, ignorou os pedidos fisiocráticos e escreveu para a *Encyclopédie* um artigo sobre economia política que é uma “espécie de engodo”: como assevera Perrot, em sua filosofia Rousseau negligencia “toda macroeconomia”¹⁵.

Não obstante as diferenças de abordagem e particularidades relativas ao método adotado, não poderíamos deixar de notar que essa breve coleção de posições acima evocadas parecem em ao menos um ponto apresentar uma idiossincrasia: censuram o fato de que Rousseau, cercado por mentes que contribuíram para o avanço do que seria ulteriormente entendido como ciência econômica, teria sido desatento ou negligente em relação a esse conhecimento que se encontrava em plena emergência. Dessa forma, após ler boa parte de uma importante fortuna crítica das ideias econômicas, aos leitores não restará nenhuma dúvida: o autor do verbete *Economia* era, por suas próprias falhas e contradições, um ignorante em matéria de pensamento econômico.

Outros poderiam certamente reivindicar que existem diversas maneiras de proceder em relação à história das ideias econômicas e desde logo objetar que um autor como Schumpeter, para ficarmos tão somente com um exemplo, parte de um pressuposto da economia em um sentido mais formalista, isto é, uma “história dos aspectos analíticos ou científicos do pensamento econômico”¹⁶, utilizando a noção de *economia* ou de *econômico* como conceitos capazes de, retroativamente, explicar textos antigos, modernos, contemporâneos. Nessa leitura, a trama filosófica que circunda, urde e constitui o nascimento de um discurso ou de uma ciência assim denominada *economia* seria, portanto, *acessória*. Trata-se, evidentemente, de apenas uma das formas possíveis de interpretação dessa história. Todavia, seu método não se isentou de críticas pertinentes e severas – o que de fato foi feito, inclusive, por leitores tributários de Schumpeter, como Dumont, não deixa de notar que o autor austríaco parte de uma noção previamente estabelecida do que é o “econômico” sem, em nenhum momento, tornar suficientemente claro o que ela realmente significa, e ainda adiciona: “Schumpeter se ocupa

¹⁴ PERROT, Jean-Claude. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Paris : Éditions de l'EHESS, 1992. p. 67.

¹⁵ PERROT, *Op. cit.*, p. 67.

¹⁶ SCHUMPETER, *Op. cit.*, p. 2.

exclusivamente não do pensamento econômico como um todo, mas somente o que pode, neste pensamento, ser considerado como científico”¹⁷.

Muitos já fizeram a advertência de que uma tal proposta de leitura não se arquiteta sem se esquivar de algumas indagações a respeito de seus fundamentos. Assim, justificando seus estudos sobre a economia política clássica, Jean Cartelier, por exemplo, argumenta que a formação da economia política como *ciência* é um *ato de conceitualização*; desta forma, seria possível tratarmos da formação de uma dada doutrina ou pensamento econômico (e poderíamos, então, falar de *ciências econômicas*) a partir de seus dados epistemológicos, históricos, sociais, filosóficos – enfim, pensarmos a formação de uma determinada teoria econômica não tendo em vista sua suposta ou presumida unidade científica, mas, antes, debruçando-se nas particularidades ladeiam e constituem sua gênese¹⁸. Como observa Luiz Roberto Monzani, concedendo devida importância à *História da análise econômica*, autores como Schumpeter julgam “o autor em questão segundo os critérios dos conhecimentos e das doutrinas aceitas atualmente”¹⁹. E, finalmente, Paul Vidonne, reivindicando a análise das transformações do saber econômico a partir das formas de organização em que este se desenvolve e privilegiando uma visão histórica e epistemológica da economia política, afirma que “a visão schumpeteriana de um encaminhamento linear dos conceitos e dos instrumentos de análise no tempo redundava paradoxalmente em ignorar a historicidade”²⁰. Afinal, conforme André Lapidus demonstra, a história do pensamento econômico possui dificuldades e especificidades próprias, o que impõe problemas metodológicos incontornáveis para aqueles que pretendam refletir sobre as relações entre teoria econômica e história do pensamento econômico²¹.

Esse primeiro sobrevoo nos indica que não seria demasiado cauteloso nos cercarmos de alguns cuidados, alertas e observações sobre método legados por filósofos, economistas e historiadores. Se por um lado a separação entre a esfera econômica e a

¹⁷ DUMONT, *Op. cit.*, p. 34.

¹⁸ CARTELIER, Jean. *Surproduit et reproduction. La formation de l'économie politique classique*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, François Maspero, 1976.

¹⁹ MONZANI, Luiz Roberto. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”. In: *Discurso*, nº 44, p. 9-54. São Paulo: USP, 2014. p. 18. E, adiciona em seguida, “pese o seu imenso valor, e a sua enorme erudição, esse é, a nosso ver, o maior defeito da *História* de Schumpeter” (Ibid.).

²⁰ VIDONNE, Paul. *Essai sur la formation de la pensée économique. Nature, rente, travail*. Grenoble : PV, 1982. p. 20.

²¹ Cf. LAPIDUS, André. « Introduction à une *Histoire de la pensée économique* qui ne verra jamais le jour ». In : *Revue Economique*, Presses de Sciences Po, 1996, 47 (4), p.867-892.

esfera política é, de um ponto de vista histórico, uma interpretação que busca se fazer perceptível, poderíamos, por outro lado, indagar-nos em que medida a tendência substantiva tem em parte razão ao realizar uma crítica não tanto da separação destas duas dimensões (o que, como é evidente em autores como Karl Polanyi²², é um processo largamente reconhecido), mas sim da fabricação de um conceito de *econômico* que poderia ser anacronicamente e indistintamente aplicado às mais diversas sociedades. Afinal, como alerta Catherine Larrère, o leitor moderno que adota o método de ler os textos passados tendo o *econômico* ou a *economia* como categorias separadas da política – ou, poderíamos dizer, tomar uma concepção contemporânea da economia para ler os autores do passado –, incorrerá em erros de “projeção” – ou, para utilizarmos um jargão bergsoniano recorrente, uma *ilusão retrospectiva* – que prejudicam o entendimento das questões que se colocam em jogo, sobretudo no século XVIII, período de emergência da economia política:

“Podemos interrogar todo autor que, de uma forma ou de outra, fala das sociedades, passadas ou presentes, e sobre seu pensamento econômico, e a melhor maneira de fazê-lo é de tomar como referência a ciência econômica agora constituída (e de preferência em seu estado mais recente, ou em seu paradigma dominante). Uma tal maneira de proceder, se feita sem precaução, conduz a todas as deformações e a todas as ilusões da projeção retrospectiva de um estado do saber sobre aqueles que o precederam e da visão teleológica da história que sustenta uma tal leitura. É o que bem mostrou, dentre outros, Georges Canguilhem (em sua crítica dos precursores) ou Michel Foucault (em sua crítica a uma certa concepção genealógica)”²³.

Partir de uma ciência constituída e aplicá-la retrospectivamente como um filtro capaz de nos fazer compreender, enxergar e mesmo julgar o passado: eis um procedimento contra o qual podemos nutrir desconfianças. Mais especificamente sobre as lentes utilizadas pelas leituras contemporâneas da economia política, Michel Foucault, voltando a atenção para a importância do domínio geral da riqueza na era clássica da economia, já alertava para um desvio operado por aqueles que se dedicam a realizar uma

²² Ver POLANYI, Karl. *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2001.

²³ LARRÈRE, Catherine. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? ». In : *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, pp. 115-133, 2007/2, n.º 53. p. 117.

história das ideias econômicas. Visitemos longamente a passagem na qual Foucault aponta os problemas da *leitura retrospectiva* em relação ao campo da economia:

“Inútil colocar-lhe questões vindas de uma economia de tipo diferente, organizada, por exemplo, em torno da produção ou do trabalho; inútil igualmente analisar seus diversos conceitos (mesmo e sobretudo se seus nomes se perpetuam, em seguida, com alguma analogia de sentido), sem ter em conta o sistema no qual assumem sua positividade. (...) É necessário, assim, evitar uma leitura retrospectiva que apenas conferiria à análise clássica das riquezas a unidade ulterior de uma economia política em vias tateantes de se constituir. É sobre este modo, contudo, que os historiadores das ideias têm o costume de restituir o nascimento enigmático deste saber que, no pensamento ocidental, teria surgido todo armado e já perigoso na época de Ricardo e de J.-B. Say”²⁴.

Ora, não seria ocioso lembrarmos que a economia compreendida como uma ciência ou como um campo autônomo, adotando noções estranhas a modelos anteriores, ou ainda já tomá-la como um “saber armado e perigoso”, é um evento histórico longamente gestado no ventre da filosofia. Para tornar os debates filosóficos visíveis, é necessário recorrer aos conceitos que então se encontram em jogo. Em outras palavras, adiantemos que não trata somente de uma polêmica acerca do lugar da economia para a administração das formas de governo ou mesmo das formas de gerir a sociedade, mas, de maneira mais enraizada e profunda, de uma discussão filosófica acerca dos conceitos que envolvem a natureza e funcionamento da sociedade, da liberdade e dos interesses, da ordem e da harmonia, dos indivíduos e do governo, do amor-próprio e da identificação.

Em sua gênese, a economia política encontraria seus fundamentos em um trabalho abstrato de normatividade cujas ferramentas são retiradas em grande parte da filosofia, sobretudo nas sedes da *política* e da *moral*, mas também do funcionamento do *social*. Os próprios fisiocratas, para ficarmos com um exemplo paradigmático, não cessavam de afirmar esta posição. Nesse contexto e sentido, Jean Cartelier, após analisar as relações entre a emergência da economia como disciplina autônoma e o fundo político-histórico no qual se buscou afirmar uma ruptura com a filosofia política, realiza o seguinte

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966. p. 177-178. Como é de notório conhecimento, Foucault distingue a *economia política* do *domínio geral das riquezas*, campo do qual tratará na seção *Trocas* e registro no qual se inserem, dentre outros, tanto a corrente fisiocrática como Adam Smith.

diagnóstico: “a mais avançada teoria econômica deveria propriamente ser compreendida como pertencente à filosofia política”²⁵. Assim também entende Philippe Steiner, ao afirmar a ligação umbilical da fisiocracia com a política e a filosofia: “é necessário talvez considerar que a economia política representa explicitamente para aqueles que dela se reivindicam uma maneira nova de conceber a política, e também não é surpreendente ver os fisiocratas apresentados como filósofos e a fisiocracia como uma filosofia econômica”²⁶. Finalmente, Anne Eyssidieux-Vaisserman também enfatiza que a *Encyclopédie*, ainda que abrigando autores fundadores da *ciência nova* (lembremos que Quesnay faz importantes contribuições para o empreendimento editorial levado a cabo por Diderot e D’Alembert), não outorga à economia o título de “ciência”: “a ideia de uma ciência econômica distinta da ciência moral e política não tem nada de evidente para os *encyclopedistas*. Testemunha isso a confusa inscrição da economia política no campo das ciências e dos saberes tal como concebida na *Encyclopédie*”²⁷. Assertivamente, podemos dizer que David Hume, de forma semelhante, visa a economia política sob um ângulo muito específico, mas ainda dentro de um projeto filosófico maior que compreende a ciência do homem.

Então, poderíamos também transportar esse debate ao campo das importantes contribuições oferecidas pelos estudos sobre o humanismo cívico, devolvendo as discussões econômicas ao contexto moral, cultural, retórico, da época em que as teorias políticas são produzidas, isto é, ligando-as a conjuntura prática e teórica intimamente relacionada às preocupações sobre sociedade e comércio. Do ponto de vista do método, esse tipo de abordagem oferece ferramentas extremamente fecundas. No que concerne essa corrente, fiquemos com o notório exemplo de John Pocock, que simultaneamente devolve ao termo “economia política” sua polissemia e a complexidade de seu estabelecimento, atrelado ao que ele denomina de *humanismo comercial*, buscando estabelecer “as condições de vida moral, política, cultural e econômica nas sociedades comerciais que avançavam: um humanismo comercial, como poderia ser com justiça chamado, que encara o desafio colocado pelo humanismo cívico ou pelo republicanismo

²⁵ CARTELIER, Jean. “Economic theory as political philosophy: the example of the French Enlightenment”. In: *Political events and economic ideas*. Org. Ingo Barenz, Volker Caspari e Bertram Schefold. pp. 206-225. UK, USA: Edward Elgar, 2004. p. 208.

²⁶ STEINER, Philippe. « La science de l’économie politique et les sciences sociales en France (1750-1830) ». In : *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, p. 15-42, 2006/2, n° 15. p. 20-21.

²⁷ EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, Anne. « Rousseau et la science de l’économie politique dans l’*Encyclopédie* ». In : *Kairos*, n. 18, *Ordre et production des savoirs dans l’Encyclopédie de Diderot et d’Alembert*, 2001, p. 49.

clássico sobre a qualidade de vida em tais sociedades”²⁸. Diante desse diagnóstico, o leitor pode finalmente indagar: como, afinal, remontar aos fundamentos iniciais de um discurso emergente sem adequadamente reinseri-lo em seu contexto, sem reconstruirmos o solo conceitual no qual ele germina, sem o devolver à urdidura original que constitui seu discurso?

Assim, para compreendermos o que há de “economia política”, ou oposição a esse campo nascente, no pensamento de Rousseau – quer estejamos apontando seus limites, quer seu alcance crítico – é preciso um imenso cuidado *histórico-filosófico*, a fim de se evitar conclusões intempestivas. As raízes da economia política dezoitista inegavelmente medram no solo da filosofia. É necessário, por conseguinte, remontar o cenário nos quais as discussões econômicas se inserem no próprio século XVIII, seus termos, seus conceitos, suas noções, as questões filosóficas que estão em jogo, o que, em suma, significaria realizar um esforço de leitura que recrie o ambiente e a trama dos conceitos no qual as discussões econômicas se travam e, assim, retraçar as condições de possibilidade pelas quais puderam emergir e os obstáculos que tiveram que enfrentar. Assim, somente após situarmos este debate e analisarmos possíveis aspectos econômicos na obra de Rousseau é que poderíamos, então, julgar suas limitações, seus desconhecimentos, suas aporias e mesmo suas eventuais contribuições para a formação de uma crítica ao discurso econômico que nascia.

Não se trata, todavia, de realizarmos aqui uma tese sobre questões de método. Evidentemente, asseverar certas distorções e anacronismos realizados por intelectuais que se debruçam sobre a filosofia e a história das ideias econômicas e arrogar um título de interpretação bem acabada seria um procedimento nada judicioso, sobretudo se não nos lançássemos, em seguida, em um debate metodológico de fôlego e em uma leitura atenta das fontes primárias que pretendemos pesquisar, acompanhada de uma contextualização filosófica e conceitual, histórica e cronológica dos textos. Seria preciso, ainda, trazer à luz toda literatura crítica da economia política produzida até o momento, a fim de verificar em que medida ela própria dá conta de resolver os problemas da doutrina econômica mais ortodoxa. Tendo isso em vista, não seria ocioso destacar que este empreendimento é menos movido por um trabalho de contraposição e crítica àqueles que negam a Rousseau o estatuto de pensador consciente das discussões e polêmicas econômicas de sua época

²⁸ POCOCK, J. G. A. *Virtue, commerce, and history. Essays on political thought and history, chiefly in the Eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 194.

do que uma tentativa de *reestabelecer o lugar de seu pensamento na esteira dos debates filosóficos que conduzem à emergência da economia política*.

Assim, malgrado realizadas essas ressalvas sobre abordagem, ainda permaneceríamos com um *problema Rousseau*, agora apenas repaginado. Afinal, para aquele que pretenda investigar as relações do filósofo com a economia política de sua época, não é preciso somente demonstrar uma pertinência e consistência das noções econômicas empregadas ao longo da obra, pois as possíveis respostas às perguntas até aqui formuladas devem ser precedidas por uma questão não menos importante. Tendo em vista as observações acima destacadas e diante das leituras assertivas de alguns economistas, poderíamos, ao invocar o título de um artigo de Catherine Larrère, propor a seguinte indagação: *é necessário fazermos de Rousseau um economista?* Há algo semelhante a um pensamento econômico na filosofia de Rousseau? Teria podido ele realmente ter contribuído com algum aspecto relativo ao campo nascente e ainda muito fluido da economia, ainda que criticamente? A reformulação desta questão se desdobra, então, em um caminho capaz de iluminar a maneira pela qual o leitor deve se guiar ao se deparar com os textos deste autor: *como devemos entender o que é a reflexão sobre a economia política na época de sua emergência?* e, após isso, perguntar *de que modo esse campo é privilegiado, e como lhe é atribuído um novo significado, ao lermos a obra rousseauiana?*

Enfim, uma leitura que se proponha a procurar em Rousseau uma concepção econômica que subentenda a própria economia como uma ciência desenvolvida no século XIX e já canonizada como conhecimento autoproclamado autônomo no século XX, perderá um movimento intelectual essencial do século XVIII que forneceu conceitos centrais que permitiram a emergência e a constituição deste próprio campo. Sem negar a utilidade e eficácia que um recorte “científico” ou “analítico” pode oferecer, tal leitura, no entanto, só faria ressaltar aspectos economicistas extemporâneos, embaçando todos os esforços filosóficos que serviram de instrumentos e de terreno para os debates que forjaram aquilo que se compreende por *economia política* de meados ao final do século dezoito.

Sejamos claros ao alertar os leitores e leitoras desde estas primeiras linhas. Busca-se aqui recuperar as *questões filosóficas e conceituais* que permitem o solo de construção do discurso econômico-político, evitando cair em uma dupla armadilha. A primeira, ceder à tentação de agraciar uns e outros com o título de “precursor” ou de “arcaico”. A segunda,

a de adotar procedimentos que se esforçam em encontrar teorias econômicas que não são características de seu tempo ou que não partilham da mesma trama conceitual a ser examinada. Em suma: não buscamos encontrar nem prógonos, nem retardatários. Dessa forma, junto às ressalvas até o momento levantadas, seria cuidadoso adicionarmos desde já que este trabalho não pretende encontrar estritamente uma *economia* em Rousseau, se compreendermos por isso a tentativa de aproximação de seu pensamento de possíveis análises econômicas contemporâneas ou de um entendimento formal ou estritamente científico da economia. Parece-nos que isso seria, de partida, um empreendimento fadado ao fracasso. A investigação apresentada a seguir não é animada nem pela pretensão de fazer de Rousseau um economista, mas tampouco de pintá-lo como um ignorante na matéria. Trata-se antes em analisar como e em que medida suas considerações sobre a economia política partilham ou se distanciam das ideias, ainda em movimento, de seu tempo.

A posição de Rousseau nos parece privilegiada, como veremos ao longo dessa tese, não por uma originalidade em relação ao corpo de ideias concorrentes que posteriormente se convencionará chamar de liberalismo, mas exatamente pela posição *de crítica* que ele assume perante esse fenômeno. Disso deriva o subtítulo desse trabalho: apresentamos aqui um estudo cujo intuito não é enfileirar Rousseau em uma (pré)história do “econômico”, mas investigar suas relações tanto com *os fundamentos filosóficos da economia política de seu tempo quanto das origens filosóficas do liberalismo*. Proceder dessa maneira, longe de nos limitar a um mero exercício histórico e a um vocabulário que habita somente o passado, deverá, ao contrário, fazer emergir a maneira pela qual o pensamento rousseauiano, construído em oposição ao “sistema moderno” de seus adversários, enuncia problemas cuja pertinência subsiste enquanto subsistir a própria concepção de modernidade econômica.

Economia política e liberalismo

Economia política é uma noção extremamente disputada no século XVIII. A bem dizer, a expressão apresentava-se como saber de sentido amplo e com fronteiras fluidas, articulando-se com campos distintos da filosofia, da moral, da física, da política, da

linguagem, da fisiologia, sendo ainda aplicada em uma grande diversidade de domínios²⁹. Não obstante essa multiplicidade, reiterar a utilização da expressão em sua acepção original e distinguir o uso que os autores fazem oferece a consequente vantagem de utilizarmos um termo empregado pelos autores da época.

Já o termo *liberalismo* surge somente no século XIX, sendo, *in limine*, inadequado para descrever ou rotular a filosofia de pensadores do século XVII ou XVIII. Por outro lado, como ignorar a necessidade realizar um *tratamento filosófico* do termo liberalismo? O destaque do termo *filosófico* tem sua razão de ser: afinal, as questões de método tomam aqui outra dimensão, pois, de forma geral, o liberalismo não se arroga ao título de ciência a ser emancipada e tampouco se resume à história do pensamento econômico. Na realidade, esta corrente encontra suas primeiras horas no trabalho conceitual realizado por autores que o precederam, momentos que Lucien Jaume denomina de “origens filosóficas do liberalismo”³⁰. Como escreve Catherine Larrère, ainda que consideremos o anacronismo do termo liberalismo quando aplicado a autores do passado, “isso não impede que possamos nos interessar pelas configurações conceituais que precederam a enunciação da doutrina e puderam favorecer sua emergência”³¹. Uma interpretação semelhante é realizada por Michael Bizou, que intitula seu livro de *Smith et l’origine du libéralisme*³², utilizando esta categoria precisamente para ressaltar a importância de conceitos filosóficos tais como liberdade, justiça, utilidade, ordem, dentre outros, para a formação do pensamento do autor da *Teoria dos sentimentos morais*.

Nesse caso em particular, mais importante que meramente levantar o uso retrospectivo do rótulo, é preciso lembrar que as correntes que formam o liberalismo, assim como aquelas que formam a economia política, são variadas e mesmo divergentes entre si, e formam, assim, *economias políticas* ou *liberalismos*. Vejamos uma ilustração exemplar acerca das dificuldades de definição dos termos.

²⁹ A este respeito, Cf. MARKOVITS, Francine. *L’ordre des échanges. Philosophie de l’économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*. Paris : PUF, 1986.

³⁰ Cf. JAUME, Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris : Flammarion, 2012. Ainda sobre a relação entre liberalismo e filosofia Cf. MANENT, Pierre. *Les libéraux*. Paris: Gallimard, 2001 ; MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Arthème/Pluriel, 2012. Para uma análise sobre liberalismo econômico e filosofia, Cf. MANENT, Pierre. *La cité de l’homme*. Paris : Flammarion, 1997.

³¹ LARRÈRE, Catherine. « Montesquieu et le ‘doux commerce’ : un paradigme du libéralisme ». In : *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, n. ° 123, 2014, 21-38. p. 21.

³² BIZIOU, Michael. *Smith et l’origine du libéralisme*. Paris : PUF, 2003.

Após mais de quatrocentas páginas de uma instigante pesquisa sobre Hume e o nascimento do liberalismo econômico, Didier Deleule realiza suas considerações finais evitando reduzir este último a uma simples dicotomia entre o *verdadeiro* e o *falso* (como o faz Hayek a respeito do individualismo, por exemplo), mas demonstrando, ainda assim, a “incompatibilidade, do ponto de vista dos modelos respectivos, das duas formas iniciais do liberalismo econômico. (...) Se é necessário forçosamente restituir uma responsabilidade nominal [sobre quem seria o verdadeiro fundador da economia política], Hume, não mais que Quesnay, Hume, não menos que Quesnay”; contexto no qual finalmente pode afirmar: “a unidade do liberalismo é um mito”³³. É certo que, em adição a esta constatação e apesar dela, Deleule também apontara em seu *Preâmbulo* o fundamento comum através do qual derivam duas concepções liberais heterogêneas:

“O ‘naturalismo’ humiano entra em conflito aberto com o ‘providencialismo’ fisiocrático; ambos buscam reduzir as medidas proibitivas e protecionistas que caracterizam a prática mercantilista dos Estado; mas, sobre este solo comum, erigem-se dois edifícios bem diferentes que produzem duas percepções heterogêneas do corpo social, inaugurando, assim, um debate cuja nossa época está longe de sair”³⁴.

É evidente que a literatura crítica sobre o assunto mostra desacordos sobre o que efetivamente significa *liberalismo* (seja ele econômico ou político, ou mesmo se essa distinção é de fato pertinente), e qual seria a unidade teórica capaz de reunir pensamentos tão diversos. Por um lado, segundo alguns autores o liberalismo evidentemente encontraria mais de uma sede ou matriz e poderia ser denominado antes como um *movimento de cultura* do que propriamente uma *doutrina*³⁵. Por outro lado, na perspectiva de uma interpretação foucaultiana, será preciso também destacar a dimensão material e prática necessariamente integrante dessa corrente, que passa a ser compreendida dentro “das mutações e transformações das tecnologias de poder”³⁶, e considerá-la, antes de tudo,

³³ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris : Aubier Montaigne, 1979. p. 402.

³⁴ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Op. cit., p. 17.

³⁵ Trata-se da posição de Pierre Rosanvallon, que, após apontar que a singularidade do liberalismo se encontra presente no campo da economia, da política e da moral, e que a unidade de seu discurso se encontra circunscrita por uma *campo problemático*, assevera: “é claro que não há unidade doutrinal no liberalismo. O liberalismo é uma cultura, e não uma doutrina” (ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. p. X. Paris : Seuil, 1999).

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004. p. 50.

como uma racionalidade política³⁷ ou um “novo tipo de racionalidade na arte de governar”³⁸.

De toda forma, mesmo levando em conta a multiplicidade de usos e interpretações suscitadas para analisar o objeto em questão, pode-se com segurança afirmar que as ferramentas teóricas fundamentais que o forjam operam precisamente na oficina conduzida pela filosofia. Nesse sentido, realizar uma leitura das questões de economia política sob esse ponto de vista requer que voltemos nossos olhares às relações íntimas que ela mantém com a política, a moral³⁹ e a antropologia, campos em que se constituem os conceitos a partir dos quais o próprio liberalismo poderá emergir. Afinal, para pensadores da filosofia política e do liberalismo como Pierre Rosanvallon, por exemplo, as respostas econômicas fornecidas para o problema da instituição social, da dinâmica dos interesses em relação à comunidade ou da regulação da sociedade, não somente se inserem na mesma esteira das questões que preocupam as correntes contratualistas ou pensadores cujas soluções são eminentemente políticas, mas, além disso, o discurso econômico torna-se propriamente a resposta mais bem definida e acabada das questões acerca do desenvolvimento e funcionamento da sociedade que certa tradição da filosofia política não conseguiu resolver, ou, como escreve ao definir uma das linhas de força de seu livro: “minha hipótese é que a representação econômica da sociedade deve ser compreendida como a resposta a estas questões e que ela pode assim ser concebida como uma forma de acabamento da filosofia política e da filosofia moral dos séculos XVII e XVIII”⁴⁰.

Não obstante estas ressalvas sobre o uso de termos e conceitos para nos referirmos ao liberalismo e à economia política, a questão absolutamente não é de menor importância e subsistirá como uma interrogação subjacente durante todas as linhas desta pesquisa⁴¹.

³⁷ FOUCAULT, Michel. “Postface (*Perrot, l'impossible prison*)”. In: *Dits et écrits*, II, n.º 279, p. 855. Paris : Quarto/Gallimard, 2001.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004, p. 23.

³⁹ E, ainda assim, não deixa ser notável a constatação de Catherine Audard, quando afirma: “a filosofia moral do liberalismo, tanto clássico quanto contemporâneo, é geralmente menos conhecida do que suas concepções econômicas” (AUDARD, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard, 2009. p. 10).

⁴⁰ ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique*, Op. cit., p. 32-33. Rosanvallon ainda adiciona mais adiante que a solução econômica triunfa antes como filosofia e sociologia (Cf. *Adam Smith, l'anti-Machiavel*).

⁴¹ Afinal, ressaltemos que não ignoramos a necessidade realizar um tratamento filosófico do termo *liberalismo*. Além dos textos sobre o assunto já citados acima e que serão evocados ao longo da tese, ver a este respeito Cf. *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*. Paris: Ens Éditions, 2008, coletânea de textos sob a direção de Blaise Bachofen ; e Cf. *Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Flammarion, 2012, de Lucien Jaume, acima citada. Para uma visão política e histórica

Desta forma, ao longo do texto voltaremos ao tema quando assim se mostrar pertinente ou quando se apresentarem ocasiões oportunas, e não hesitaremos em retornar à análise deste problema em nossas considerações finais.

Finalmente, não se trata de apontarmos ou averiguarmos ideias defendidas e disputadas antes de uma *origem* da economia política que pudesse ser compreendida como uma unidade dotada de procedimentos, noções e linguagem próprias (ou, como afirmariam alguns, por seu caráter *científico* ou *analítico*), mas de seguirmos as pistas e os traços de um campo ainda indefinido e que se constrói lentamente. Não pretendemos, portanto, fazer o *exórdio de uma teogonia da economia*. Buscaremos antes nos enveredar, a partir de uma leitura dos textos da época, pelos caminhos sinuosos trilhados pelos discursos concorrentes que constituem temas agrupados sob o campo denominado *economia política* – conforme designação reivindicada pelos próprios autores –, em seus variados obstáculos e embaraços, em seu caráter heterogêneo e não raro fragmentário.

Para isso, adotaremos um procedimento inusitado, escolhendo um autor improvável para servir de pivô central de nossas análises: Jean-Jacques Rousseau. Para retomarmos uma recorrentemente evocada imagem do canteiro de construções, utilizada para descrever o processo de fabricação de um conceito ou do momento de organização de um pensamento ou corrente filosófica, Rousseau apresenta-se como um pensador notavelmente estratégico para examinarmos os impasses que circundam um momento de elaboração filosófica do discurso da economia política de seu tempo. Longe de apresentar-se como autor negligente ou desinteressado, trata-se, ao fim e ao cabo, de um filósofo habilitado a debater os problemas centrais que compõem os edifícios que erigem as bases do que podemos denominar de liberalismo econômico, apontando problemas cruciais de *fundação* antes mesmo que os *andaimes* conceituais que constituirão seu núcleo de economia política pudessem ser completamente retirados.

Expostas estas linhas iniciais, podemos enfim nos indagar: por onde começar nossa reflexão sobre as posições de Rousseau frente ao problema colocado?

do liberalism até os tempos atuais, Cf. ROSENBLATT, Helena. "The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century". Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.

Rousseau e a economia política de seu tempo: estado atual da questão

As reflexões sobre temas relativos à economia política, assim como as posições críticas em relação aos pensamentos filosófico-econômicos que se esboçavam na segunda metade do século XVIII, encontram-se dispersas por toda a obra de Rousseau, podendo mesmo ser consideradas como um fio condutor de seus escritos. De forma sucinta, podemos recordar que os tópicos e o vocabulário da economia política não se limitam tão somente aos textos “canônicos” como o *Contrato Social* ou o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, ou ainda os de “intervenção”, como o *Projeto de constituição para a Córsega* ou as *Considerações Sobre o Governo da Polônia*⁴², apresentando-se como questões que perpassam o campo da literatura, como o sistema de economia doméstica da comunidade de Clarens, em *A Nova Heloísa*, por escritos sobre a educação e antropologia, como em *Emílio*, em determinados *Fragmentos Políticos*, sendo mesmo tema presente em suas correspondências, como sua polêmica em relação aos fisiocratas. Algumas rápidas pinceladas permitem pintar um breve quadro da recorrência da matéria. No Livro II de *Emílio*, o preceptor conduz o jovem ao aprendizado da noção de propriedade, conceito que permitirá dar o contexto para que no Livro III seja apresentado o princípio da divisão social do trabalho; é também neste mesmo livro que o aluno aprenderá sobre a função da moeda e das trocas. Além disso, no Livro IV é proposta uma moral que não dispensa em colocar em jogo elementos próprios da dimensão econômica, realizando uma crítica dos interesses egoístas engendrados pelo amor-próprio. Na *Carta a d’Alembert*, a rigorosa economia dos genebrinos e a organização do trabalho dos *montagnons* serão objetos examinados – e elogiados – por Rousseau, que mobiliza tais noções para compor seus argumentos contra o etnocentrismo dos *philosophes*⁴³. O

⁴² Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, o capítulo XI, intitulado “Sistema Econômico”, é integralmente dedicado a ponderações sobre aspectos de economia política. Argumentando em favor da agricultura, sobre a relatividade das riquezas pecuniárias e sobre o valor do trabalho dos braços, Rousseau, criticando o luxo e o consumo supérfluo, realiza uma distinção entre o “objeto econômico” e o “objeto político e moral” (OC III, *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, Cap. XI, p. 1009). Segundo Céline Spector, esta separação representa uma ambição da filosofia econômica de Rousseau, que propõe “uma nova arquitetônica, privilegiando a segunda [objeto político e moral] sobre a primeira [objeto econômico]” (SPECTOR, Céline. « Rousseau et la critique de l’économie politique ». In: *Rousseau et les sciences*. Org. por Bernadette Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi. Paris: L’Harmattan, 2003. p. 238). Em um capítulo oportuno veremos que a decisão de separar essas esferas deve ser nuançada, pois ela não tem o caráter de *sobreposição*, mas é de tipo *solidário*.

⁴³ O teatro parisiense criticado por Rousseau causaria efeitos prejudiciais na economia de Genebra, ocasionando uma nefasta desorganização na divisão social do trabalho adotada pelos genebrinos. Eis alguns dos efeitos da instalação de uma companhia teatral parisiense em Genebra: “os braços, o emprego do tempo, a vigilância, a austera parcimônia; eis os tesouros dos genebrinos, eis com que aguardamos uma diversão

romance epistolar *A Nova Heloísa* fornece ao leitor ilustrações sobre uma economia doméstica harmônica⁴⁴ (ainda que hierarquizada) e sobre certa noção de independência que se organiza com o equilíbrio dos desejos⁴⁵. O *Discurso sobre a origem da desigualdade*, examinando a gênese e a consequência da divisão do trabalho, contemporânea ao surgimento da propriedade, instauradora de uma primeira espécie de economia política e instituidora de uma cisão entre indivíduos agora trabalhadores, apresenta a formação e a cristalização (com a concretização do pacto entre ricos e pobres) da desigualdade e da dependência. O *Discurso sobre as ciências e as artes* insere Rousseau na querela do luxo, posicionando-o contra uma concepção econômica e política defendida, dentre outros, por Bernard Mandeville e Jean-François Melon. Finalmente, o *Discurso sobre a economia política*, texto fundamental para o pensamento político de Rousseau⁴⁶, foi originariamente um verbete escrito para a *Encyclopédie* que trata da administração pública, apresentando reflexões sobre aspectos econômicos que se relacionam diretamente com a boa organização e manutenção do corpo político, como a função fiscal do Estado ou ainda acerca de uma concepção sobre os impostos.

Apesar da recorrência temática, Bruno Bernardi, organizador de uma edição do *Discurso Sobre a Economia Política*, argumenta que as reflexões econômicas de

de gente ociosa, que, retirando-nos simultaneamente o tempo e o dinheiro, dobrará realmente nossa ruína” (OC V, *Carta a d’Alembert*, p. 85).

⁴⁴ Sobre o papel da economia na comunidade de Clarens, apresentam-se duas linhas paralelas e concorrentes de interpretação. A primeira, de Céline Spector, examina as reflexões econômicas presentes em *A Nova Heloísa* tendo em vista um duplo aspecto a ser investigado: por um lado, a prosperidade material da comunidade; por outro, a análise de um pensamento sobre o “epicurismo da razão” (condições éticas e morais para a realização da prosperidade material). Spector argumenta que o modelo de Clarens apresenta reflexões econômicas que não fornecem somente as “condições materiais da virtude moral, mas também as condições morais da abundância material” (SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l’économie politique*. Bordeaux: PUB, 2017. p. 104). Por seu lado, Catherine Larrère, partindo da análise da separação entre economia doméstica e economia política apresentada por Rousseau no verbete *Economia*, argumenta que os aspectos morais apresentados no âmbito familiar, presentes na *Nova Heloísa*, não podem ser confundidos nem transpostos para um modelo político e, portanto, não se poderia afirmar que encontramos em *A Nova Heloísa* as reflexões econômicas “melhor acabadas” por Rousseau (LARRÈRE, Catherine. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste? », *Op. cit.*, p. 122).

⁴⁵ Cf. PIGNOL, Claire. « Rousseau et l’argent: autarcie et division du travail dans « La Nouvelle Héloïse » ». In: *Art et argent en France au temps des Premiers Modernes (XVIIe et XVIIIe siècle)*. Etudes présentées par Martial Poirson. Oxford : Voltaire Foundation, SVEC2004 :10, 2004. pp. 262-274.

⁴⁶ É o que argumenta Bruno Bernardi, ao afirmar que o *Discurso Sobre a Economia Política* é um “texto curto, mas essencial, que seu objeto específico torna mais central, constituindo antes um momento de fundação do que de transição” (BERNARDI, Bruno. « Introduction. Discours sur l’économie politique ». In: *Discours sur l’économie politique*. Edição, introdução e comentários sob a direção de Bruno Bernardi. Paris: J. VRIN, 2002. p. 7). De forma complementar, poderíamos recordar que, sob outro aspecto, Robert Derathé também chama atenção da importância do verbete publicado na *Encyclopédie*, ao escrever que “para a história do pensamento político e social de Jean-Jacques Rousseau, a *Economia Política* apresenta um interesse particular, pois ela informa sobre as leituras do autor” (DERATHÉ, Robert. « Introduction ». In : OC III, *Discours sur l’Économie Politique*. Paris: Gallimard, 1964, p. LXXXI).

Rousseau carecem de estudos aprofundados, considerando que, embora a interpretação sobre as ideias econômicas na obra rousseauiana permaneçam abertas e não suficientemente exploradas pela fortuna crítica, “o pensamento econômico de Rousseau não mais pode ser considerado como menor e marginal, nem em relação dos debates econômicos de seu tempo, nem em relação à coerência geral de seu pensamento”⁴⁷. Blaise Bachofen, em sua investigação sobre algumas lições de economia apresentadas no *Emílio*, realiza um diagnóstico no mesmo sentido, ao constatar que “o pensamento econômico de Rousseau foi objeto de alguns estudos, relativamente raros”⁴⁸. Yves Vargas se debruça sobre os embaraços relativos à temática da economia, afirmando que a teoria econômica de Rousseau “não é um devaneio moral, mas uma teoria muito rigorosa”⁴⁹, ligada essencialmente aos aspectos antropológicos e políticos de suas obras. Mesmo constituindo um terreno fértil para os comentadores, as pesquisas sobre a organização e coerência das reflexões econômicas de Rousseau, sobre o lugar que as ideias econômicas ocupam em seu pensamento e suas relações com sua teoria política e, finalmente, sobre as críticas que realiza contra determinadas concepções de economia política que se esboçavam em seu tempo, não resultaram em uma interpretação de referência, e tampouco lograram formar algum acordo ou entendimento acerca do lugar do pensamento econômico na obra de Rousseau.

Se é certo que desde o primeiro diagnóstico de Bernardi até os dias atuais um novo cenário composto por recentes pesquisas dedicadas ao tema veio à lume, muitos ainda insistem, com grande dose de razão, na necessidade de repensar as reflexões econômicas de Rousseau em relação a outros filósofos e de bem estabelecer sua ligação com a economia política de sua época. Sem visarmos realizar uma listagem exaustiva da bibliografia, que será indicada ao longo desta tese, poderíamos, neste momento, destacar um recorte da produção acadêmica consagrada ao assunto. Céline Spector dedica diversos artigos ao objeto em questão, buscando explorar sobretudo as críticas que Rousseau realiza contra determinadas posições econômicas de sua época e demonstrar como ele se apropria dos conceitos de economia política de seus adversários teóricos (que, embora concorrentes, formariam uma unidade), fornecendo a estas noções novos significados,

⁴⁷ BERNARDI, Bruno. « Introduction. Discours sur l'économie politique », *Op. cit.*, p. 34.

⁴⁸ BACHOFEN, Blaise. « Une “robinsonnade” paradoxale: les leçons d'économie de l'Émile ». In: *Archives de Philosophie*, 2009/1, p. 75-99, Tome 72. p. 75.

⁴⁹ VARGAS, Yves. *Les Promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin: Les Temps des Cerises, 2005. p. 91.

possibilitando, assim, a proposição de novos princípios para a reflexão econômica. Seu livro *Rousseau et la critique de l'économie politique*⁵⁰, publicado recentemente, contém seus artigos coligidos, mas agora unidos sob um fio condutor hábil a oferecer uma compreensão ampla sobre a complicada relação de Rousseau e a economia política do “sistema moderno”. Blaise Bachofen, afirmando que Rousseau “funda teoricamente a própria possibilidade de uma economia política republicana”⁵¹, identifica em textos como *Emílio* uma crítica aos fundamentos do liberalismo nascente que se formava no século XVIII e que viria a se desenvolver ao longo dos séculos XIX e XX. Bertil Fridén, em *Rousseau's Economic Philosophy*, oferece a leitura de um economista acerca da obra rousseauiana e estabelece as posições econômicas de Rousseau como um sistema consistente e coerente de ideais, aproximando-o de filósofos tais como Adam Smith. Catherine Larrère dedica-se não somente a avaliar as posições que Rousseau toma acerca da economia política, mas em identificar seus limites ao contextualizá-lo nos impasses que a teoria econômica nascente enfrentava no século XVIII (como o faz, por exemplo, em seu livro *L'invention de l'économie au XVIIIème siècle* ou em seu artigo já citado, *Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste?*). Claire Pignol, também mapeando as restrições de Rousseau em relação ao pensamento econômico, dedicou diversos artigos que examinam o tratamento rousseauiano dispensado aos objetos econômicos⁵². Explorando uma possível leitura que busca elementos materialistas em obras como o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*, Yves Vargas argumenta que, na filosofia elaborada por Rousseau, o sistema econômico é um dos fundamentos que condiciona e possibilita o surgimento da política⁵³. Em relação ao verbete *Discurso Sobre a Economia Política*, Michel Launay já consagrava um atencioso capítulo à análise deste texto, afirmando que “[Rousseau] não mais isola a política de outras atividades humanas, e ele a situa, com uma certa precisão, em suas relações com a moral, a ciência, a economia

⁵⁰ Cf. SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Op. cit., 2017.

⁵¹ Bachofen argumenta que as reflexões econômicas de Rousseau se filiam a uma tradição da história do pensamento econômico preocupada com temas republicanos, situando-as em um lugar diferente, portanto, de correntes de interpretação estritamente liberais ou marxistas. Cf. BACHOFEN, Blaise. « Rousseau : une économie politique républicaine? ». In: *Le Philosophoire*, 2013/1 n° 39, p. 117-145.

⁵² PIGNOL, Claire. « Pauvreté et fausse richesse chez J.-J. Rousseau. L'économie entre éthique et politique ». In : *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2010/2 (n° 59), p. 45-68 ; PIGNOL, Claire. “Money, exchange and division of labour in Rousseau's economic philosophy”: In: *The European Journal of the History of Economic Thought*, 2010, 17:2, 199-228.

⁵³ Yves Vargas ressalta, entretanto, que “isto não significa que a economia tenha criado a sociedade política por autodesenvolvimento, ela somente a tornou urgentemente possível, ela a ‘fundou’, mas não a erigiu, como a pedra é a fundação natural de uma fortaleza sem ser o mestre de obras. Ou antes, a economia desempenhou um papel de agente ou substrato segundo os encontros de causas em todos gêneros, materiais e morais, naturais ou quase sociais” (VARGAS, Yves. *Op. cit.*, p. 108).

e a literatura”⁵⁴. Além disso, um número crescente de trabalhos tem se dedicado a examinar as relações entre Rousseau e Smith, como testemunham os escritos de Istvan Hont, Charles Griswold e Ryan Patrick Hanley⁵⁵. Em suma, outros pesquisadores, destacadamente, Jean Mathiot, Jimena Hurtado, Pierre Force⁵⁶, têm conferido renovada atenção aos elementos de reflexão econômica na obra de Rousseau, sempre buscando ressaltar as articulações existentes com sua teoria política.

Esses estudos avançaram de forma considerável no objeto que pretendemos analisar, embora nos pareça que um estudo unitário, hábil a empreender uma comparação detida entre Rousseau e outros filósofos-economistas de seu tempo, e sem proceder por uma leitura interna ou isolada do autor, ainda se apresenta como um empreendimento fecundo a ser desenvolvido. Esta tese, portanto, ao mesmo tempo em que busca se inserir na esteira das pesquisas já desenvolvidas sobre o tema, visa realizar um trabalho capaz de permitir reconstituir o pensamento de Rousseau no seio do surgimento das categorias e princípios que constituíram o debate sobre a economia política de seu século e, simultaneamente, verificar de que forma ele utiliza, transforma, mobiliza e reflete os termos econômicos no interior de seu sistema filosófico. Se por um lado é verdade que não perderemos de vista uma leitura próxima dos textos, por outro buscaremos fazê-lo dialogar com o pensamento filosófico e econômico de sua época, sob pena de incorrermos em limitações que esvaziariam o próprio sentido da análise das obras.

⁵⁴ LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau. Écrivain politique*. Grenoble: ACER, 1971. p. 128.

⁵⁵ Em 2015, *International Adam Smith Society* e a *Rousseau Association* organizaram, junto à Universidade de Glasgow, o primeiro encontro conjunto dedicado aos estudos comparativos entre Smith e Rousseau, no qual o autor dessa tese teve a oportunidade de participar como comunicador no painel *Smith and Rousseau: Rousseau*. A respeito dos trabalhos recentemente publicados sobre o assunto, conferir a bibliografia. Oferecemos aqui como exemplos, a título não exaustivo, os seguintes trabalhos: GRISWOLD, Charles L. *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith. A philosophical encounter*. London, New York: Routledge, 2018; HONT, Istvan. *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Ed. Béla Kapossy e Michael Sonenscher. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015; PIGNOL, Claire. WALRAEVENS, Benoît. “Smith and Rousseau on envy in commercial societies”. In: *The European Journal of the History of Economic Thought*, 24:6, 1214-1246, 2017; RASMUSSEN, Denis. *The problems and promise of commercial societies. Adam Smith’s response to Rousseau*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008; SAGAR, Paul. “Smith and Rousseau, after Hume and Mandeville”. In: *Political theory*, 1–35, 2016.

⁵⁶ Evocaremos mais adiante os artigos de Mathiot e Hurtado, destacando, no momento, o artigo HURTADO, Jimena. « Lois naturelles, lois artificielles et l’art du gouvernement : l’économie politique de Rousseau comme ‘art des exceptions’ ». In: *Cahiers d’économie Politique*, 2007/2 n° 53, p. 91-114. Quanto aos textos de Pierre Force, remetemos os leitores a FORCE, Pierre. *Self-interest before Adam Smith. A genealogy of economic science*. New York: Cambridge University Press, 2003 ; FORCE, Pierre. “Self-Love, Identification, and the Origin of Political Economy”. In: *Yale French Studies*, No. 92, Exploring the Conversible World: Text and Sociability from the Classical Age to the Enlightenment (1997), pp. 46-64.

Em outras palavras, é reconstituindo Rousseau como um *autor que pensou questões filosóficas do discurso econômico na época da emergência da economia política* que poderíamos, *a posteriori*, realizar um balanço do proveito que podemos fazer de seus escritos: isto significa dizer que o empreendimento de leitura e método realizado aqui não exclui o trabalho de se pensar o local em que o próprio pensamento filosófico de Rousseau poderia nos ajudar a pensar a relação entre o político e o econômico nos dias atuais. Ao contrário, estes trabalhos são, ao nosso ver, necessariamente complementares. E, no entanto, o recorte que baliza e circunscreve os capítulos a seguir é limitado por aquilo que Rousseau pôde, de fato, efetivamente conhecer, isso é, realizamos um recorte dos conceitos que ele opera e do meio intelectual com o qual interage.

Finalmente, podemos ressaltar que não se trata aqui de apenas retraçar o quadro de uma oposição que poderia ser reduzida ou designada a algo como “Rousseau contra os Fisiocratas”, ou “Rousseau contra os partidários da moral egoísta”, mas, propriamente, de recuperar o fundo filosófico que fornece as condições de possibilidade para que a economia pudesse ser pensada enquanto objeto (e que paulatinamente ocupasse lugares diferentes em relação à política).

Desta forma, não pretendemos aqui realizar um estudo comparativo que vise inopinadamente aquilatar erros e acertos à luz dos tempos atuais. Sobre este ponto, parece-nos que julgamentos e assertivas do tipo “Smith estava simplesmente certo”⁵⁷, como o fazem alguns comentadores ao compará-lo com Rousseau, é meramente uma caricatura da filosofia rousseuana, vista em uma perspectiva histórica que não faz jus ao trabalho de pensamento realizado por ambos filósofos. Já foi possível afirmar Rousseau como um *autocrítico da Luzes*⁵⁸ ou como um filósofo face à *ciência política de seu tempo*⁵⁹ (ainda que esta se refira, sem prejuízos, sobretudo a autores do século XVII, como Locke, Hobbes ou Pufendorf); ora, em que medida poderíamos também dizer que Rousseau dialoga e se confronta com *os fundamentos filosóficos da economia política de sua época*? Como bem notou Jimena Hurtado, se a filosofia econômica é uma teoria política cujas preocupações centrais se ocupam do *econômico*, “o interesse das reflexões sobre a economia de Rousseau é precisamente mostrar porque ele considera que esse tipo

⁵⁷ RASMUSSEN, *Op. cit.*, 2008, p. 162.

⁵⁸ Cf. HULLIUNG, Mark. *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

⁵⁹ Cf. DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: J. Vrin, rééd. 2009.

de teoria política é inaceitável”⁶⁰. Trata-se, antes de tudo, de recolocar o debate nos termos em que ele se desdobrava e restituir o fundo filosófico e intelectual que se encontra na gênese de uma matéria que se lançará como projeto científico.

Adicionemos, ainda, que o interesse que anima essa tese não é somente movido pelos possíveis diálogos ou pontos de contato, isto é, seja pelas leituras sobre economia política feitas por Rousseau, seja pelo fato de que filósofos que lhe foram contemporâneos – como Smith, Turgot, Hume, Du Pont de Nemours e Mirabeau, para ficarmos apenas com poucos nomes – foram, confessadamente, alguns de seus mais respeitosos leitores. Mais especificamente, nossa tese se guiará por alguns temas que, apresentados adiante, serão paulatinamente desenvolvidos no desenrolar do texto.

Nossa leitura buscará contribuir e prolongar os estudos que inserem Rousseau como importante autor para se compreender os dilemas que envolviam o discurso do pensamento econômico que então fulgurava, reinserindo-o dentro de um contexto que pertence, também, à filosofia política e moral. Assim procedendo, visaremos situar Rousseau em uma esteira crítica à teoria de uma ordem natural da qual derivam as leis econômicas – caso dos fisiocratas – sem deixar de atacar, em outra frente, uma teoria da harmonia natural dos interesses, isto é, dos partidários que sustentam uma concorrência dos interesses privados em direção à formação, ainda que involuntária, do interesse público – aqui, referimo-nos notoriamente à obra de Mandeville, Montesquieu, Hume e os apologistas do luxo, como Melon.

Afastando os rótulos de *arcaico*, de *retardatário*⁶¹ ou de *insciente* em relação aos problemas de economia política então em debate no século XVIII⁶², buscaremos examinar se Rousseau pode ser considerado como um pensador capaz de refletir e problematizar os fundamentos filosóficos do discurso econômico que emergia em seu tempo. Assim

⁶⁰ HURTADO, Jimena. « Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice ». In : *Revue de philosophie économique*, 2010/2, Vol. 11, p. 69-101 (página citada 79). Sobre a filosofia econômica como forma de teoria política, Cf. FACCARELLO, Gilbert; STEINER, Philip. “Interest, sensationism and the science of the legislator: French ‘philosophie économique’, 1695–1830”. In: *Euro. J. History of Economic Thought*, Vol. 15, n.º 1, p.1-15, 23 March 2008.

⁶¹ A referência é ao artigo de Jean Mathiot publicado na coletânea intitulada *Rousseau anticipateur-retardataire*. Em seu artigo, Mathiot busca recuperar a atualidade e a força das críticas rousseauianas dirigidas contra a economia então nascente (MATHIOT, Jean. “Politique et économie. Rousseau comme anticipateur du partage moderne ». In: *Rousseau anticipateur-retardataire*. Canada : Presses de l’Université de Laval, L’Harmattan, 2000).

⁶² Que é, como vimos acima, o caso de Joseph Schumpeter, que em seu *História da análise econômica* realiza um duro diagnóstico sobre a contribuição de Rousseau para o campo da economia. Cf. SCHUMPETER, Joseph. *History of economic analysis*, Op. cit., 2006.

procedendo, deverá se tornar mais claro, ao mesmo tempo, o papel assumido pela economia política para a singularidade filosófica do autor do *Contrato Social*.

PARTE I – A MODERNIDADE NO PERÍODO DA EMERGÊNCIA DA ECONOMIA POLÍTICA

Capítulo 1. Indivíduo, sociedades e trocas: o sistema de Rousseau contra o “sistema moderno”

Desde 1743, quando ocupava o cargo de secretário do embaixador em francês em Veneza, Rousseau concebera, e ao longo de quase duas décadas amadurecera, um projeto que seria, no entanto, abandonado. *Instituições Políticas* constituiria a obra pela qual, em suas próprias palavras, “selaria sua reputação”. Tratava-se sem dúvidas de um empreendimento singular, que exigira intenso trabalho de pesquisa, leitura, estudo e escrita, período que terminaria por modelar as noções centrais de seu pensamento, o que o levaria à constatação, afinal, que “tudo se prendia radicalmente à política”⁶³. O *Contrato Social*, como explica sua *Advertência*, trata-se precisamente de um trecho retirado das *Instituições Políticas*.

No entanto, se suas reflexões nunca vieram à luz coligidas sob o título *Instituições Políticas*, indagarmos em que medida esse ambicioso projeto foi realmente abandonado não é, em absoluto, uma questão ociosa, pois sua resposta diz respeito tanto à maneira pela qual é possível frequentar os textos de Rousseau e as noções que lhes são transversais quanto auferir os princípios que formam seu sistema e constituem a unidade de seu pensamento. Em outras palavras, assim proceder seria como se nos colocássemos diante da seguinte pergunta: *em que consiste a filosofia de Rousseau?* De um ponto de vista mais específico, reunir essas peças esparsas nos permitiria melhor compreender temas que a teoria política rousseauiana abarca, mas que não se encontram necessariamente sistematizados em um só livro. Como afirma Bruno Bernardi, as *Instituições Políticas* representam, na verdade, “o percurso no qual foi haurida a matéria de mais de uma obra e são também o lugar virtual de sua convergência” e, portanto, textos como o *Contrato Social*, o *Emílio*, o *Discurso sobre a desigualdade*, reflexões encontradas nos escritos sobre a Córsega e a Polônia, dentre outros, “formam, por assim dizer, os *membra disjecta*

⁶³ OC I, *Confessions*, Livro IX, p. 404.

daquilo que, em muitos aspectos, conservou o caráter de uma obra única”⁶⁴. Essa perspectiva é justamente vantajosa não somente por indicar que a filosofia de Rousseau constitui um sistema coerente, mas por oferecer uma inteligibilidade do processo pelo qual sua própria filosofia pôde se formar⁶⁵.

Além disso, Rousseau legou aos leitores um plano ou uma breve indicação das matérias principais a serem tratadas pelas *Instituições*. Nas linhas que encerram o *Contrato Social* lemos as seguintes palavras:

“Após ter estabelecido os verdadeiros princípios do direito político e se esforçado em fundar o Estado sobre sua base, faltaria sustentá-lo por suas relações externas, o que compreenderia o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas do direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc. Mas tudo isso forma um novo objeto demasiadamente vasto para minha curta vista e eu deveria tê-la fixado sempre mais perto de mim”⁶⁶.

Sendo possível reconstituir a trama que tece as *Instituições Políticas* através dos textos e dos princípios forjados por Rousseau, e tendo em vista algumas das matérias manifestamente arroladas no *Contrato* e no *Emílio*, seria também possível urdir os elementos que constituem cada um dos itens a serem tratados e torná-los um objeto de pesquisa, a fim de demonstrar a reflexão realizada pelo pensamento rousseauiano sobre cada um deles. É o caso, por exemplo, do direito das gentes e do direito da guerra, objeto de estudos dos especialistas, como observado, para ficarmos com um notável exemplo, no volume *Principes du droit de la guerre Écrits sur la paix perpétuelle*, publicado pela Vrin e fruto do trabalho do coletivo Grupo Jean-Jacques Rousseau (França).

Assentadas essas análises, podemos agora evocar um trecho do *Contrato Social* ainda muito negligenciado pela fortuna crítica. Ao falar sobre a força de um povo em relação ao território e população, tendo em vista o momento da instituição de sua legislação, Rousseau estabelece precisamente o par *comércio* e *guerra* como pivô inicial para tratar a questão: “todo povo que por sua posição tenha por alternativa somente o comércio ou a guerra é fraco em si mesmo”⁶⁷. Postas ambas na mesma formulação, as

⁶⁴ BERNARDI, Bruno. “Introduction”. In: ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, GF, 2012, p. 12.

⁶⁵ Junte-se a isso, portanto, o indispensável estudo *La fabrique des concepts*, de Bruno Bernardi, que será retomado diversas vezes ao longo desse trabalho.

⁶⁶ OC III, *Contrato Social*, IV, IX, p. 343-344.

⁶⁷ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, p. 389.

relações e as trocas internacionais podem ser consideradas como dimensões essenciais para se pensar as condições de liberdade e abundância de um corpo político. O termo *comércio* era frequentemente empregado (por exemplo, como o faz Montesquieu no *Espírito das Leis*) para tratar de temas que serão posteriormente englobados pelo discurso da economia política. Sem prejuízo para a utilização desta expressão, essa transição é, de certa forma, paulatina e fluída, mas se tornará mais claramente consolidada sobretudo a partir da década de 1760.

A partir dessas considerações, afigura-se como legítima e fecunda a realização de um mapeamento das matérias de comércio, de negociações, de tratados e outras questões ligadas à economia política, a fim de verificar ao mesmo tempo o que as torna digna de serem agrupadas em um conjunto e para determinar o lugar que elas ocupam no projeto filosófico de Rousseau. Não se trata, desse modo, de um exercício especulativo que consistiria em nos perguntarmos *o que teria sido* uma obra sobre essas matérias, mas, antes, em procurar nos textos *a reflexão que, não obstante esparsa, foi realizada sobre esses próprios temas*. Em um sentido, um estudo dessa natureza exige um esforço para recompor, através dos assuntos econômicos presentes no *corpus rousseauniano*, alguns dos *membra disjecta* que constituiriam as *Instituições Políticas*. Adotar essa postura nos obriga, inevitavelmente, a passar por toda a obra de Rousseau, a fim de determinar não somente os locais onde determinadas noções como a moeda, a divisão do trabalho, a propriedade, os impostos, aparecem e desempenham seu papel, mas a fazer dos objetos econômicos um fio condutor capaz de explicar parte fundamental do sistema rousseauniano.

Entretanto, por onde começar a circunscrever a questão? Uma vez mais, é através da própria pena de Rousseau que podemos encontrar os caminhos e as pistas para juntarmos as matérias esparsas sobre economia, apontando quais são, nesse assunto, seus objetos privilegiados e seus adversários.

Ora, desde seus primeiros escritos filosóficos Rousseau autoriza seus leitores a interpretarem seu pensamento como um ataque contra *certa filosofia*, contra *certo sistema*, que, valendo-se de um discurso econômico-político emergente, alça o consumo, o interesse particular e o amor-próprio a elementos estruturantes de um *novo sistema de governo*. Essa posição pode ser vislumbrada em passagens do *Discurso sobre as ciências e as artes*, em que Rousseau retoma e dá outra dimensão às palavras de Montesquieu

(que, por sua vez, havia retomado criticamente a aritmética política de William Petty), como no trecho que citamos abaixo:

“O que se tornará a virtude quando for necessário se enriquecer a qualquer custo? Os antigos políticos falavam sem cessar de costumes e de virtude; os nossos falam somente de comércio e dinheiro. Um vos dirá que em tal região um homem vale a soma pela qual o venderiam em Argel; um outro, seguindo esse cálculo, encontrará países onde um homem não vale nada e outros em que vale menos que nada. Avaliam os homens como rebanhos de gado. Segundo eles, um homem vale ao Estado somente o consumo que nele efetua: assim, um sibarita bem valeria trinta lacedemônios”⁶⁸.

Da mesma forma, no *Prefácio a Narciso*, algumas linhas após o nome de Mandeville ser evocado de maneira expressa, lê-se mais uma contundente crítica aos escritores de seu tempo. São discursos que recorrem aos *objetos de comércio*, apontando para um dos traços essenciais que estavam sendo elaborados pela economia política moderna: a interação entre os indivíduos não é mais um objeto a ser refletido tendo em vista a consolidação do laço social, mas um efeito espontâneo ou um desdobramento natural de interesses pessoais atomizados, muitas vezes conflitantes entre si. Seria, assim, um pensamento emergente que buscava estabelecer filosofias dos interesses ou teorias da obrigação fundadas no cálculo egoísta, cujos efeitos práticos seriam, no entanto, tanto o aprofundamento da dependência quanto a manutenção da desigualdade, seja ela de riquezas ou das ordens sociais. Nesse sentido, Céline Spector afirma avalia que Rousseau ataca a hipótese da harmonia dos interesses porque ela é “oportunamente introduzida a fim de encobrir a defesa da propriedade e o desvio, por uma minoria, da ordem mercantil. Por seus escritos favoráveis aos falsos prestígios da civilização, os filósofos contribuem

⁶⁸ OC III, *Primeiro Discurso*, p. 19-20. Sobre a referência, alguns autores sugerem que Rousseau tenha recebido essa informação pelo abade de Saint Pierre, ou mesmo de Diderot. George Havens sustenta a hipótese em seu artigo *Rousseau, Melon, and Sir William Petty*, de 1940. Bertil Fridén, em seu *Rousseau's economic philosophy. Beyond the Market of innocents* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), reproduz as conclusões de Havens sobre o tema, ignorando que, desde pelo menos 1968, Roger D. Masters (*The political philosophy of Rousseau*) já apontava para o trecho citado do *Espírito das Leis*, certamente uma fonte mais segura e confiável, e à qual Rousseau se refere na passagem em questão. Ora, esta é uma referência muito mais direta e evidente: trata-se, afinal, de uma crítica direta a uma passagem do *Espírito das Leis*, de Montesquieu, inspirada por William Petty. Vejamos o que escreve Montesquieu: “O cavaleiro Petty supôs, em seus cálculos, que um homem na Inglaterra vale a quantia pela qual seria vendido em Argel. Isto é somente válido para a Inglaterra: há países onde um homem não vale nada; e há lugares onde vale menos que nada” (*EL*, t. II, l. XXIII, Cap. 19, p. 695).

à perpetuação dessa ordem desigual”⁶⁹. Vejamos a passagem de *Narciso* a que nos referimos:

“Nossos escritores enxergam tudo como uma obra prima de nosso século, as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis, e outros laços que atam entre os homens os nós da sociedade* pelo interesse pessoal, colocando-os todos em uma dependência mútua, dando-lhes necessidades recíprocas e interesses comuns, obrigando a cada um deles em contribuir à felicidade dos outros para fazer a sua própria felicidade. Essas ideias são, talvez, belas, e apresentadas sob uma perspectiva favorável; mas, ao examiná-las com atenção e sem parcialidade, há muito a refutar das vantagens que ela parece inicialmente apresentar.

*Lamento que a filosofia afrouxe os laços da sociedade que são formados pela estima e a benevolência mútua, e me lamento que as ciências, as artes e todas os outros objetos de comércio apertem os laços da sociedade pelo interesse pessoal. Na realidade, apenas podemos apertar um desses laços se o outro igualmente se afrouxar. Não há nisso nenhuma contradição”⁷⁰.

Os dois trechos já deixam perceber claramente a consciência da posição filosófica de Rousseau frente aos seus contemporâneos, isto é, de que sua filosofia se opõe não a um ou outro autor em particular, mas a um *pensamento moderno* em vias de constituição. Nesse sistema moderno emergente, as matérias que dizem respeito aos temas de economia assumem uma dimensão cada vez preeminente, mas, sobretudo, encontram-se em disputa as concepções sobre os modos de organização social dos *interesses*. Nesse sentido, entram em jogo noções próprias à *natureza e funcionamento do corpo político* e às *formas de organização econômica da sociedade civil*. Em outras palavras, estes escritores apresentam sistemas nos quais o interesse pessoal é apresentado como primeira e mais fundamental peça para cimentar a harmonia social, onde se acentuam as paixões egoístas (como o amor-próprio) como realizadoras da sociabilidade, interação que terá como campo de ação privilegiado a arena do comércio e das trocas. Recorramos a um outro escrito em que as afirmações realizadas acima podem ser melhor esclarecidas:

⁶⁹ SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris : Honoré Champion, 2006, p. 454.

⁷⁰ OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 968.

“Enfim, após tantos séculos, dois homens buscando se tornar célebres pelas opiniões singulares que possam bajular seu gosto ousaram, em nossos dias, inverter todas as máximas econômicas dos antigos políticos, e substituí-las por um sistema de governo tão novo e tão brilhante que seria difícil não se deixar por isto seduzir, sem contar que o interesse particular nele encontra muito bem seu lugar; seria um outro meio de sucesso em um século no qual ninguém mais se preocupa com o bem público e no qual esta palavra ridiculamente profanada serve somente como escusa aos tiranos e de pretexto aos canalhas”⁷¹.

Sobre quem seriam estes dois homens, é pacífico que um deles se trata de Jean-François Melon, economista francês escritor partidário do luxo e autor do *Ensaio político sobre o comércio*. Quanto ao outro autor, houve discussão se Rousseau se referia a David Hume ou a Bernard de Mandeville. Enquanto Robert Derathé, em suas notas do tomo III da edição das *Œuvres complètes*, afirma que Rousseau se refere a Melon e Hume (no que é acompanhado por Didier Deleule⁷²), parece-nos mais precisa a posição de Michel Launay, quando afirma que “trata-se, antes, de Mandeville: Rousseau menciona Mandeville no *Prefácio a Narciso* e no *Discurso sobre a desigualdade*, isto é, durante o período que nos interessa e pouco antes, enquanto as primeiras menções que faz da obra de Hume são extremamente tardias”⁷³. Catherine Larrère também afirma que, além de Melon, “Rousseau não ignora a versão inglesa desta apologia do comércio e do luxo: o *Prefácio a Narciso* faz referência a Mandeville, novamente criticado no *Segundo Discurso*”⁷⁴. A leitura de Launay e Larrère é acompanhada por Céline Spector, que, discordando de Derathé, afirma: “não se trata necessariamente de Melon e Hume: antes de Hume, Mandeville parece uma referência mais evidente”⁷⁵. De toda forma, mesmo que tivesse em mente a *Fábula das abelhas*, é certo que a crítica de Rousseau poderia abarcar seja Mandeville, seja Hume, como veremos adiante.

Além disso, em um trecho do fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, Rousseau demonstra uma impressionante lucidez em relação à posição de seu pensamento face aos fundamentos filosóficos da economia política emergente de sua época, e realiza uma avaliação de sua *postura filosófica* em relação aos *adversários*, os modernos. Trata-se

⁷¹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 518.

⁷² DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme*, Op. cit., Nota 154, p. 207-208.

⁷³ LAUNAY, Michel. *Rousseau, écrivain politique*, Op. cit., p. 195-196.

⁷⁴ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*. Paris : PUF, 1992, p. 62.

⁷⁵ SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Op. cit., p. 22, Nota 8.

também de explicar um importante procedimento que permeia seus escritos: incorporar⁷⁶ os princípios de seus adversários para em seguida submetê-los a uma análise radical, fazendo-os, no fim de contas, que se voltem contra eles próprios. Em outras palavras, trata-se de levar esses mesmos princípios ao seu limite, a fim de verificar a validade das teses a que servem. Além disso, a passagem fornece ao leitor uma consideração sobre o lugar de sua obra em relação aos problemas a serem enfrentados pela filosofia política ulterior, o que torna o trecho duplamente interessante:

“Mas, como em tudo isso me proponho antes em atacar os erros do que estabelecer novas verdades, concedo de boa-fé que quando as obras de meus adversários não mais subsistirem, as minhas serão perfeitamente inúteis. Sem querer ser o guia de meus contemporâneos, contento-me em adverti-los quando neles observo que um se desvia, e jamais teria necessidade de aborrecê-los com minhas considerações se ninguém se intrometesse a conduzi-las”⁷⁷.

Nessa passagem, situada no início de um escrito sobre questões ligadas às discussões econômicas candentes no século dezoito, sobressai a dimensão *crítica* da filosofia de Rousseau frente aos autores de seu tempo. Seguindo as orientações oferecidas pelo próprio autor aos seus leitores, e levando à sério a avaliação que ele mesmo realiza de seu pensamento face à modernidade, sobretudo nos aspectos sobre o papel emergente da economia política, poderemos, reunindo as reflexões sobre os temas concernentes à matéria, realizar um trabalho de mapeamento e melhor traçar qual é a crítica dirigida às teorias político-econômicas de seu tempo. Se as avaliações de Rousseau estiverem corretas, isso é, assumindo que os fundamentos filosóficos construídos de seus adversários ainda subsistam, a crítica da economia política realizada por Rousseau – ou o que ele chama de *advertência* – poderá aparecer, portanto, não como sendo uma exortação relegada ao passado ou endereçada apenas aos seus contemporâneos, mas dirá respeito ao nosso próprio tempo.

⁷⁶ Entendemos essa incorporação no sentido de reconfiguração e reposicionamento dos conceitos econômicos, que voltam ao serviço da política. Como afirma Céline Spector, “longe de ter negligenciado a economia política nascente, Rousseau tentou reinvestir seus conceitos a fim de melhor propor sua própria concepção de economia, subordinada aos fins morais e políticos” (SPECTOR, Céline. “Rousseau et la critique de l’économie politique”. In: *Rousseau et les sciences*. Org. por B. Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi. Paris: L’Harmattan, 2003. p. 238).

⁷⁷ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 516-517.

Rousseau reivindica os autores contra os quais se anima a debater e a criticar: Mandeville, Melon, Montesquieu, Hume e, posteriormente, os fisiocratas, são alçados à posição de interlocutores privilegiados em matérias de economia política e servirão de pivôs para que possamos definir tanto a disputa de ideias sobre organização social e acerca de assuntos como o papel e a função do comércio, do luxo, da abundância, da organização dos interesses, do trabalho e sua divisão, dentre outros, quanto o solo conceitual sobre o qual se apoiam os pilares econômicos da teoria política rousseauniana.

Toda primeira parte será dedicada a um estudo desses autores. Não se trata de procedermos a um exame de caráter exaustivo ou estritamente exegetico da filosofia de cada um deles (embora nosso trabalho seja realizado muito próximo às linhas dos textos), mas de examinar como neles se desenvolvem os temas retomados, criticados e retrabalhados por Rousseau. Esses filósofos apresentam um duplo interesse para o estudo que pretendemos realizar: além de serem evocados direta ou indiretamente nos textos ou passagens em que Rousseau se dedica às matérias de economia política, esses “escritores políticos” são considerados como fontes importantes do pensamento econômico e mesmo recorrentemente evocados para compor as fileiras do liberalismo⁷⁸, tendo sido objetos de uma quantidade considerável de estudos sobre a questão. Esse recorte, limitando nosso objeto, também nos dispensa de escrever capítulos exclusivamente dedicados a duas figuras de peso, Hobbes e a Locke, cujos estudos comparativos com Rousseau são abundantes. Evidentemente, isso não significa que negligenciemos a importância desses dois autores para se pensar tanto problemática da sociabilidade, e do complexo papel assumido pelos interesses e pelas vontades, quanto a questão do direito de propriedade ou do trabalho. Dessa forma, ambos serão evocados somente à medida que os problemas suscitados assim o exigirem.

Em suma, ao pensarmos em termos de continuidade, e não ruptura, veremos que os sistemas políticos do dezoito preparam os debates sobre os objetos econômicos, e podemos proceder, como o faz Larrère, pensando “o funcionamento do raciocínio econômico no percurso contínuo de um mesmo espaço, comum à economia, à moral e à política”⁷⁹. No século XVIII, fazer economia consiste em realizar reflexões e proposições

⁷⁸ Evidentemente, essa filiação merece ser nuançada, pois suscita diversos problemas típicos dos grandes rótulos, como, por exemplo, no caso de Montesquieu (a esse respeito, Cf. SPECTOR, Céline. “Montesquieu état-il libéral ?”. In: *La pensée libérale. Histoire et controverses*. Sous la direction de Gilles Kévorkian. Paris: Ellipses, 2010), mas também em autores como Mandeville e Melon. A bibliografia e a problematização da questão serão oferecidas ao longo de cada um dos capítulos.

⁷⁹ Cf. LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit, p. 8.

políticas e morais, devendo necessariamente conter uma visão global sobre o funcionamento da sociedade e do corpo político.

Realizado esse percurso inicial, toda a segunda parte será dedicada à análise da filosofia de Rousseau. Embora priorizemos a análise a partir de tópicos, a divisão de capítulos também exprime e segue, quando possível, certa cronologia dos textos. Cumpre no momento apenas dizer que visaremos com isso evidenciar como ele se apropria dos conceitos progressivamente forjados pelo vocabulário econômico emergente em sua época, utilizando-os e reformulando-os.

Assim, o primeiro capítulo é dedicado à inauguração do sistema de Rousseau e da utilização de conceitos caros à economia política. A partir de uma análise tópica do primeiro *Discurso* e de textos conexos, buscaremos tornar visível como os argumentos políticos ali desenvolvidos fornecem bases para a elaboração de algumas de suas críticas às ideias econômicas, tais como o ataque ao luxo e à desigualdade, mas também permitem compreendermos alguns conceitos-chave como a prosperidade, a abundância, a função moeda.

O segundo capítulo se inicia por uma abordagem da antropologia de Rousseau a partir da noção de *trabalho* e *ócio*, a fim de mostrar como essas categorias não somente são transversais em sua obra e cruciais em sua reflexão sobre os conceitos de *natureza* e *civilização*, mas que se trata também de um binômio que funciona como pedra angular para a compreensão de seu sistema. Evidentemente, nesse ponto também tocaremos no importante tema do surgimento da propriedade.

Em um terceiro capítulo veremos como Rousseau estabelece uma genealogia da moral dos sistemas modernos, realizando ao mesmo tempo um diagnóstico e uma crítica do papel das paixões nas sociedades de comércio. Partindo de uma sugestão de leitura de Adam Smith em sua resenha sobre *Discurso sobre a desigualdade* e passando em seguida pelo desdobramento de algumas dessas questões no *Emílio*, veremos a importância de nuançar a questão da piedade no Livro IV, a fim de mostrar como a filosofia moral assume uma dimensão essencial para compreender a distância que Rousseau estabelece entre seu sistema e o de seus adversários. Essa reflexão entre moral e economia, analisada em conjunto com a política, forma uma primeira visão mais precisa de uma tipologia anunciada em *Emílio*, pela qual as formas de sociedades podem ser descritas através das trocas que nelas são realizadas.

Em um quarto capítulo, voltaremos mais propriamente à questão do direito natural e da obrigação política, no qual analisaremos a passagem do *Manuscrito de Genebra* para o *Contrato Social*, a fim de verificar como a filosofia política de Rousseau desenvolve uma teoria dos interesses que oferece uma tripla recusa: contra o naturalismo presente na noção de vontade geral do gênero humano; contra o direito natural fundado na observação de uma ordem natural; e contra uma teoria da harmonia espontânea ou natural dos interesses.

Em um quinto e último capítulo, analisaremos o *Discurso sobre a economia política* (uma versão, de 1758, publicada em separado do verbete *Economia*), e, sem negligenciar a importância da precisão do que Rousseau entende por *administração pública ou governo*, e já tendo em vista seus sistemas, iremos nos deter em reflexões sobre a fiscalidade. Avaliaremos como esses temas o conduzem à distinção entre o *objeto econômico* do *objeto moral e político*, e, enfim, na distinção daquilo que ele denomina como *sistema rústico*, contra o *sistema de finanças*.

* * *

Por tudo o que foi precedentemente exposto, parece-nos suficientemente justificado iniciarmos por um estudo debruçado sobre os textos de Mandeville e de Melon, autores que, conforme apresentado no fragmento sobre o comércio e o luxo, são responsáveis por fundar uma nova forma de pensar as máximas econômicas do século XVIII, sobretudo no que diz respeito *aos interesses* e *ao governo*. É a partir dessa reivindicação saída da própria pena de Rousseau, portanto, que começaremos nossa análise.

Uma última e crucial observação se faz necessária. O presente trabalho, beneficiando-se das pesquisas precedentes sobre o assunto e pretendendo ser uma contribuição para o campo de estudos ao qual se dirige, propõe, além da realização de um reagrupamento das matérias sobre comércio e economia tratadas ao longo das obras de Rousseau, uma abordagem original ao privilegiar o binômio *sociedades e trocas* como fio condutor capaz de unificar o que inicialmente apresenta-se como esparso. Não é de se espantar que esse par de conceitos se encontre espalhado por todas as obras, assumindo significados diversos de acordo com o contexto em que é empregado. No momento, lembremos que em *Emílio* encontremos a seguinte afirmação: “nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem

igualdade”⁸⁰, ou que no *Contrato Social* a passagem do estado de natureza para a *sociedade política* é caracterizada como uma *troca vantajosa*⁸¹. Junto à ideia de atitude crítica em relação ao sistema moderno, buscaremos demonstrar que essas concepções apresentam-se não somente como solidárias, mas que a partir de sua compreensão podemos derivar todo o sistema de Rousseau.

⁸⁰ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 461.

⁸¹ Conforme visto no Livro II, Capítulo IV do *Contrato*.

Capítulo 2. Bernard de Mandeville

2.1. Trabalho, comércio, desigualdade: o luxo e a riqueza das nações

A querela do luxo oferece um excelente motivo para iniciarmos nossas considerações sobre Bernard de Mandeville, não somente porque a questão é diretamente retomada por Rousseau (e, desse modo, mais adiante fará parte de nossa análise) e perpassa todos os autores aqui estudados, mas também porque congrega aspectos diversos da política, da moral, da natureza humana, e, assim, reúne boa parte das atenções filosóficas do XVIII. Para sermos ainda mais precisos, o discurso da economia política paulatinamente ganha seu espaço no seio do debate sobre o refinamento observado pelas sociedades, sobretudo em temas como a defesa do progresso material, o crescimento e distribuição das riquezas, o estímulo à indústria humana em contraposição à ociosidade, o bem-estar da população, o papel e a importância do comércio para o Estado e para os particulares, tudo considerado sob uma apologia da modernidade que sustentava, em comparação com as antigas repúblicas, o progressivo aperfeiçoamento dos costumes e um avanço da liberdade⁸². Para ficarmos com alguns exemplos mais disputados nesse debate, lembremos do problema relativo à desigualdade (natural e civil); da opulência e da miséria; da aquisição e distribuição da propriedade; da função do dinheiro e da moeda; da prosperidade; da tipologia dos governos; e, finalmente, da virtude e do vício. Vista sob o prisma e vocabulário do republicanismo, a querela se colocava sob a perspectiva da compatibilidade entre comércio e virtude⁸³. Em poucas palavras, a reflexão sobre o luxo, articulada junto com noções próprias da filosofia, apresenta-se como dos primeiros lugares de expressão da economia política emergente do século XVIII⁸⁴. E, quanto a

⁸² Sobre o tema, Cf. SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris : PUF, 1995. Ver em especial o Cap. VII.

⁸³ Cf. POCOCK, J. G. A. *Virtue, Commerce, and History*, Op. cit., 1985.

⁸⁴ Sobre a relação do comércio e da economia política com o tema do refinamento e do luxo, Cf. GALLIANI, Renato. *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire. Étude socio-historique*. Oxford : Voltaire Foundation, 1989, em especial os capítulos 12 e 13 ; MEYSSONIER, Simone. *La balance et l'horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*. Montreuil : Les Éditions de la Passion, 1989, em especial o Cap. IV ; MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer da idade da idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, e conferir em especial o capítulo *Luxo* ; SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. cit., em especial o Cap. 3 ; Cf. SPECTOR, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris : Hermann, 2011, em especial o item *La question du luxe*, em que se afirma que “a questão do luxo se inscreve no quadro da problemática ‘liberal’ da autonomização da sociedade civil em relação ao Estado” (*Ibid.*, p. 157).

articulação dessa questão, o autor da *Fábula das abelhas* é indubitavelmente um de seus mais importantes autores.

Mandeville estabelece que a luxuosidade não é uma noção consensual: proteiforme em sua aplicação, é relativa ao tempo e à sociedade na qual se insere, às pessoas sobre as quais se exerce, ao estrato social na qual circula. Logo, o luxo é um termo equívoco e amplo, cuja definição parece variar de acordo com as circunstâncias. Constatando e reafirmando essa falta de precisão, Mandeville enxerga nela a oportunidade de conduzir o relativismo ao seu limite e levar suas consequências ao paroxismo: por um lado, se considerarmos que tudo aquilo que ultrapassa as necessidades básicas da subsistência pode ser designado como *luxo*, então, tudo é supérfluo; e, por outro lado, se tudo é supérfluo, podemos então igualmente dizer *que o luxo não existe*⁸⁵. Partindo dessas premissas, seria possível afirmar que mesmo os *selvagens* usufruem do luxo: qualquer melhoria – uma vara de pesca, uma lança, uma cabana, um casaco de pele – pode ser considerada como supérflua em relação à sua situação primitiva⁸⁶. As vicissitudes do luxo, afinal, espelham um desenvolvimento da indústria e do trabalho humano:

“Rir-se-ia de um homem que encontrasse luxo em uma vestimenta simples de uma pobre criatura que caminha com um vestido paroquial com uma camiseta grosseira por baixo; e, no entanto, quantas pessoas, quantos diferentes negócios e quanta variedade de habilidades e ferramentas devem ser empregadas para obter o pano mais comum? Quanta profundidade de pensamento e engenhosidade, quanto esforço e trabalho, e quanta dedicação de tempo deve ter custado antes que o

⁸⁵ “Uma vez que começamos a chamar de luxo tudo o que não é absolutamente necessário para manter a vida de um homem, então o luxo não existe” (MANDEVILLE, Bernard de. “Remark L”. In: *Fable of the bees*, ed. F. B. Kaye. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1924, §110, p. 108). Salvo indicação contrária, e conforme destacado na seção sobre notas e tradução, doravante todas as obras de Mandeville citadas terão como referência esta edição, publicada em dois volumes, indicada na seguinte forma: FB e número do volume (I ou II), seguida do título da obra entre aspas, parágrafo e página.

⁸⁶ “(...) não encontraremos senão luxo no mundo, mesmo entre os selvagens nus, pois não é provável que existam selvagens que, até o momento atual, não tenham observado uma melhora desde sua primeira maneira de viver, e seja na preparação de alimentos, seja na disposição de suas cabanas, adicionaram estas coisas algo, e que, anteriormente, já se apresentavam como suficientes” (FB I, “Remark L”, §109, p. 107). Mais adiante, Mandeville adiciona: “qualquer coisa que tenha contribuído para fazer a vida mais confortável, devendo ter sido resultado do pensamento, da experiência e de algum trabalho, merece, então, o nome de luxo, segundo tenha exigido mais ou menos esforço e tenha se distanciado em maior ou menor medida da simplicidade primitiva” (FB I, “Remark P”, §183, p. 169).

homem pudesse aprender com uma semente a cultivar e preparar um produto tão útil como o linho?”⁸⁷.

Dessa forma, a defesa do luxo pressupõe a ideia de um aperfeiçoamento contínuo, paulatino e quase imperceptível que perpassa a história da humanidade; a experiência, os progressos dos instrumentos, das renovadas formas de trabalho e uma reinvenção incessante da engenhosidade faz com que as sociedades gradualmente observem uma melhoria sensível – embora nem sempre reconhecida pelos próprios indivíduos, que rápido se habituem às novas comodidades – em sua condição de vida. A partir desses termos, torna-se possível sustentar que os estratos mais pobres da sociedade terminam, mais cedo ou mais tarde, por se beneficiar desse modo de consumo conspícuo: com o escoar do tempo, o que antes era considerado luxo passa a se tornar algo comum, mesmo banal, e, conseqüentemente, mais barato e mais acessível; logo, os desfavorecidos terão sua condição melhorada em relação aos pobres de épocas anteriores. Ora, por meio dessas vicissitudes e progressos, os mais pobres passariam então a dispor de casas mais seguras e bem construídas, de instrumentos de trabalho cada vez mais aperfeiçoados e mesmo a ter acesso a uma alimentação melhor, como atesta o seguinte exemplo: “outro artigo de luxo que os pobres usufruem, e ao qual não damos atenção e do qual certamente os mais ricos da Idade de Ouro não possuíam, é o uso de carne de animais para a alimentação”⁸⁸. Realizado um balanço, o luxo apresenta-se como um dos elementos fundamentais do crescimento econômico e da riqueza; visto sob uma perspectiva histórica, auxilia para a prosperidade da nação e propicia distribuição de insumos antes exclusivos, colaborando, assim, com a melhoria geral nos modos de vida.

No entanto, ainda que se conceda que o luxo ocasiona efeitos materiais e econômicos benéficos, não é verdade que se trata de elemento destrutor do corpo político, e que a prodigalidade que caracteriza as grandes nações comerciais poderia com sucesso ser substituída pela frugalidade, virtude capaz de trazer iguais ou melhores benefícios para o corpo político?

A dicotomia *frugalidade* e *prodigalidade* é desenvolvida em termos econômicos e morais: a primeira representa a pobreza, a miséria e a inação; a segunda, a riqueza, o comércio e a atividade. Em oposição à prodigalidade, a frugalidade é considerada uma virtude antiga e que somente poderia prosperar em comunidades pequenas e muito

⁸⁷ FB I, “Remark P”, §183, p. 169-170.

⁸⁸ FB I, “Remark P”, §186, p. 172.

rudimentares. O modo de vida simples por ela reivindicado é uma perpetuação da simplicidade e da penúria, mesmo da miséria, que não pode ser adotado pelas nações comerciais, em geral grandes e populosas. A frugalidade pode por fim conduzir ao ócio e a uma estagnação em relação à inventividade e à indústria, mantendo a nação em certa languidez. Por seu lado, a prodigalidade, além de evitar o terrível vício da ociosidade, faz com que os indivíduos sejam estimulados ao trabalho:

“A frugalidade é como a honestidade, uma virtude faminta e miserável que convém somente a pequenas sociedades de homens bons e pacíficos, que se contentam em ser pobres para poderem ser simples; mas, em uma nação grande e agitada, logo se estará farto dela. É uma virtude ociosa e sonhadora, que não emprega ninguém, e, portanto, muito inútil em um país comerciante, no qual há um vasto número de pessoas que, de uma forma ou de outra, devem ser alocadas para o trabalho”⁸⁹.

Ora, do ponto de vista dos ganhos da nação, a prodigalidade se apresenta como um *bom vício*, pois garante o trabalho, renda e lucro de um grande número de pessoas, enquanto prejudica tão somente um indivíduo, o pródigo. Em outras palavras, o comércio, por exemplo, é estimulado a partir do momento em que o pródigo decide gastar seu dinheiro. Mandeville avalia que os bons efeitos deste *nobre pecado* devem ser observados, independentemente de sua proveniência ou meio vicioso: “desde que a nação receba um retorno do que a ela é devido, não devemos reclamar sobre a maneira pela qual o ganho foi pago”⁹⁰.

Para Mandeville, portanto, a prosperidade social mantém laços estreitos com o vício, e uma conduta como a prodigalidade, em princípio considerada nociva ou viciosa, é reinvestida à categoria de ação benéfica na medida em que auxilia os vendedores de mercadorias luxuosas e, assim, estimula o comércio e a economia. No fim de contas, o interesse público é contemplado pelo exercício de vícios privados. O comércio de vinhos ou de cartas de baralho são oferecidos como bons exemplos dessa dinâmica. Por um lado, o negociante desses ramos vende seus produtos e, com isso, consegue manter sua família, pagar seus impostos e educar seus filhos, ou seja, realiza bens para si e para seus próximos, auxiliando ainda a parte fiscal do corpo político. Por outro lado, seu comércio

⁸⁹ FB I, “Remark K”, §106, p. 104-105.

⁹⁰ FB I, “Remark K”, §105, p. 104.

é fundado em vícios que o próprio comerciante acaba por alimentar, e que fazem seu negócio prosperar; qual seja, no caso do vendedor de bebidas e no vendedor de cartas, respectivamente a bebedeira e a jogatina. Ainda que estes comerciantes sejam “os servidores diretos de uma legião de vícios”, eles “morreriam de fome em seis meses, se a *vaidade* e o *luxo* fossem, subitamente, banidos da nação”⁹¹.

Mesmo que se considere que o luxo estimule a indústria e contribua para uma *virtuosa dinâmica econômica*, alguém poderia objetar que ele é responsável por enfraquecer o corpo, elanguescer a nação, enervar o povo e arruinar os particulares. Mais do que isso, ao incitar o luxo, instigar-se-ia a uma fome pelo lucro e pelo ganho, e logo o corpo político se encontraria corrompido. Finalmente, as próprias funções ou deveres públicos passariam, então, a ser objeto transação comercial: “os ministros que deveriam servir o público, sejam grandes ou pequenos, são corrompidos, e a cada momento os países encontram-se sob o risco em serem traídos por quem paga melhor”⁹².

Essas funestas consequências não são, entretanto, efeitos do luxo, mas frutos de um *mau governo*⁹³. Do ponto de vista da saúde do corpo político, a questão do luxo e dos vícios está subsumida, em Mandeville, dentro do quadro maior da *boa arte de governar*. Afinal, a história nos mostra que é sobretudo a *má política* ou uma administração inábil, uma intervenção mal calculada do governo nos assuntos públicos, a causa da decadência dos Estados: “de todos os célebres Estados e Impérios que o mundo até hoje conheceu, jamais algum se arruinou de tal forma que sua destruição não se devesse principalmente à má política, à negligência ou a má administração de seus governantes”⁹⁴. Um bom governo, cuidando da balança de comércio, é plenamente compatível com o luxo⁹⁵. O político hábil, portanto, não somente consegue manejar as paixões a seu favor, mas compreender os interesses da nação, realizar considerações adequadas sobre o comércio interior e enxergar a complexidade das transações de comércio exterior, além de conduzir corretamente as finanças do país:

“O que se coloca na conta do luxo deve ser atribuído à má administração, e é culpa da má política. Todo governo deve conhecer minuciosamente e buscar resolutamente o interesse do país. Por uma

⁹¹ FB I, “Remark F”, §81, p. 85.

⁹² FB I, “Remark K”, §105, p. 105.

⁹³ Argumento que será retomado por Hume em seus *Ensaio*s, como veremos adiante.

⁹⁴ FB I, “Remark L”, §117, p. 117.

⁹⁵ “Com uma sábia administração, o povo inteiro pode nadar no luxo estrangeiro o tanto quanto seu dinheiro puder pagar, sem se tornar empobrecido por isso” (FB I, “Remark L”, §124, p. 123).

administração hábil, bons políticos, incidindo pesados impostos em alguns bens ou os proibindo totalmente, e abaixando os tributos sobre outros, sempre podem mudar e desviar o curso do comércio da forma que lhes convier”⁹⁶.

Além disso, o luxo também não enlanguesce os homens para os combates, como afirmam seus detratores. Por um lado, as dificuldades da guerra serão sempre suportadas por estratos mais pobres da população, e nunca pelos ricos, que não fazem senão pagar os impostos que custeiam a batalha. Por outro lado, os militares não devem temer o luxo: são sobretudo impelidos pela emulação, o amor pela honra e pela glória; quanto aos de alta patente, já mais experientes e cuja principal ferramenta é a estratégia e a inteligência, raramente certo refinamento pode lhes causar algum mal.

A emulação – uma busca concorrencial pela superação de uns por outros, isto é, o esforço que cada indivíduo faz para parecer melhor que seus semelhantes, procurando se destacar entre seu estrato social, comprando e exibindo vestimentas refinadas, melhores mobílias, etc. –, impulsionada pelo aguilhão do orgulho, é um componente crucial para o estímulo do comércio, oferecendo dinheiro e trabalho aos mais pobres e contribuindo para a criação de novos produtos. O bem público, portanto, é formado através de vícios derivados do orgulho e do amor-próprio⁹⁷. Trata-se de buscar a geração de um ciclo virtuoso entre egoísmo e riqueza.

Nesse sentido, se o comércio é um instrumento indispensável para a grandeza de uma nação, o luxo, junto com o *orgulho* – visto erroneamente, segundo Mandeville, como um vício detestável –, é sua principal engrenagem. Na *Observação L*, Mandeville escreve que “o comércio é o requisito principal para engrandecer uma nação”⁹⁸, e, mais adiante, na *Observação M*, adiciona sobre o orgulho: “nenhuma outra qualidade que possuímos é tão benéfica e necessária para tornar a sociedade rica e próspera (...). O orgulho e o luxo são os maiores promotores do comércio”⁹⁹. Na *Carta a Dion*, escreve: “desejar o aumento

⁹⁶ FB I, “Remark L”, §115, p. 115-116.

⁹⁷ “Pois, dizer que se todos os homens fossem verdadeiramente virtuosos eles poderiam, sem pensar em si mesmos, fervorosamente consumir para servir seus semelhantes e promover o bem público, assim como o fazem agora através do amor-próprio e da emulação, é um desvio extremamente infeliz e uma hipótese insensata” (FB I, “Remark M”, §139, p. 133).

⁹⁸ FB I, “Remark L”, §116, p. 116.

⁹⁹ FB I, “Remark M”, §126, p. 124.

do comércio e da navegação, e, ao mesmo tempo, uma diminuição do luxo, é uma contradição”¹⁰⁰.

Uma nação que busque riqueza e grandeza não deve se contentar apenas em possuir terrenos férteis e amplos, no qual os habitantes devem estar sempre bem distribuídos e mantidos em proporção à extensão do território. É preciso que estabeleça uma política e uma moral que estimule a indústria e o trabalho. Uma vez satisfeitas as primeiras necessidades, é preciso retirá-los desta tranquilidade que logo os contentaria a permanecer no torpor e no ócio: é necessário desenvolver as ciências e as artes, realizar produtos cada vez mais refinados, criar comodidades que facilitem a vida e, finalmente, incentivar a indústria. Desta forma, as nações modernas que desejam prosperar devem, em toda parte, incentivar o comércio e a troca, sempre tendo em vista uma *sábia administração política*: “apreciai os comerciantes, e encorajai o comércio em cada um de seus ramos: isto trará riquezas e, onde estiverem, as artes e ciências logo se seguirão”¹⁰¹. É preciso arrancar os indivíduos de sua preguiça, e Mandeville compara a *máquina humana* a um moinho que não recebe vento: sem estímulo, ambos permanecem inoperantes. Mais do que isso, num país no qual a frugalidade é a característica principal, não somente os homens serão miseráveis e intranquilos (pois a ameaça vizinha será constante), mas não terão sequer ocasião para desabrochar suas virtudes; afinal, a virtude é sempre reflexiva e relativa, isto é, ela somente pode operar na dicotomia *vício-virtude*. Em contraste à descrição na qual se encontram as nações pródigas e comerciantes, Mandeville sintetiza a situação de penúria na qual as nações frugais estão mergulhadas:

“(...) deverão ser pobres, ignorantes e quase inteiramente destituídos do que chamamos de comodidades da vida, e todas as virtudes cardinais reunidas não bastarão para garantir um casaco razoável ou mesmo um pote de cereais. Pois, neste estado de preguiçosa tranquilidade e estúpida inocência, como não se precisa temer grandes vícios, logo não se pode esperar nenhuma virtude considerável”¹⁰².

¹⁰⁰ MANDEVILLE, Bernard de. *A letter to Dion*. London, 1732, p. 49.

¹⁰¹ FB I, “Remark Q”, §201, p. 184. Às análises de consideração propriamente econômica, Mandeville não deixa de reconhecer e ligar o comércio à ações geralmente consideradas viciosas, como a trapaça, o embuste, a cobiça, a inveja: “grande fortuna e tesouros estrangeiros nunca irão se abster de se infiltrar entre os homens, a não ser onde se admita suas companhias inseparáveis, a avareza e o luxo. Onde o comércio é considerável, a fraude irá se introduzir” (FB I, “Remark Q”, §201, p. 185).

¹⁰² FB I, “Remark Q”, §200, p. 183-184.

O luxo defendido por Mandeville opera em uma sociedade na qual se observa uma dinâmica de produção e de consumo incessante, realizando uma circulação de dinheiro que mantenha viva a economia e o estímulo ao trabalho. A quantidade de moeda, enfim, deve circular de forma equilibrada, em uma cadência entre produção e consumo, sendo saudável para o corpo político que os indivíduos gastem com a aquisição de bens tão logo recebam a remuneração pelo seu trabalho. Além disso, o salário dos trabalhadores deve ser estabelecido de modo que nunca ganhem em demasia (pois isso os desestimularia ao labor) e nem de maneira que ganhem muito pouco (pois se encontrariam em uma situação de penúria que os impediriam de despendar o próprio esforço necessário para o trabalho). Desta forma, situados sempre entre a possível satisfação de seus desejos, possível graças aos seus ganhos, e a renovada necessidade em obter mais dinheiro, os indivíduos continuamente irão se manter ocupados e industriais, dispostos a trabalhar.

Não obstante uma propensão natural dos homens a buscar o dinheiro, este não possui um valor em si mesmo: a riqueza de uma nação advém do trabalho e da terra. É preciso arrancar do solo, à força de labor, os frutos que a natureza pode produzir:

“Portanto, a grande arte em fazer a felicidade de uma nação e de lhe oferecer o que chamamos de prosperidade, consiste em dar a cada um a oportunidade em poder trabalhar. Para chegar a isso, que o primeiro cuidado de um governo seja promover a maior variedade de manufaturas, artes e ofícios que a engenhosidade humana pode inventar; e, em segundo, encorajar a agricultura e a pesca em todos os seus ramos, e que a terra inteira se veja forçada a se esforçar como o homem. Pois, se o primeiro meio é uma máxima infalível para conduzir uma vasta multidão de pessoas sob uma nação, a outra é o único método para mantê-la”¹⁰³.

No pensamento de Mandeville, a referência ao trabalho é geralmente compreendida como *trabalho dos pobres*. Essa premissa é uma das bases de sua apologia ao luxo: para não largarem seus trabalhos pesados, os operários precisam ser mantidos na ignorância. São inúmeras as passagens nas quais lemos que cabe ao estrato mais desfavorecido os laboriosos esforços que sustentam a nação e propiciam a produção de mercadorias, tornando a vida mais cômoda e garantindo a riqueza do país. No *Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade* lemos que o trabalho dos pobres é essencial

¹⁰³ FB I, “Remark Q”, §216, p. 197.

para a riqueza, mais do que a quantidade de moedas circulando num país: “não há valor intrínseco no dinheiro, mas o que é modificável com o tempo (...) é do trabalho do pobre, e não o valor alto ou baixo estabelecido ao ouro ou a prata, que todas as comodidades da vida derivam”¹⁰⁴. É também preciso administrar um quadro de desejos e satisfações que mantenha essa dinâmica, isto é, fazer com que os pobres nunca possam satisfazer suas necessidades a contento, sob o risco de deixarem de trabalhar, como lemos em outro exemplo retirado da *Observação Y*, trecho no qual Mandeville resume os principais argumentos da *Fábula*: “os pobres devem ser estritamente mantidos no trabalho, e que é prudente ampará-los em suas necessidades, mas insensato curá-las”¹⁰⁵. Desta forma, é necessário sempre estimulá-los ao labor, e nunca os deixar recair no ócio. Neste sentido, o luxo é também benéfico (“o luxo empregava milhões de pobres”¹⁰⁶ da colmeia, como diz o poema da *Fábula*) por impulsionar a laboriosidade; os ricos, dispendo de grande rendimento, gastam mais do que seu corpo poderia consumir ou utilizar¹⁰⁷, gerando excedentes, trabalho e encorajando o comércio.

Como fica claro ao leitor da *Fábula*, o procedimento de Mandeville não passa pela denúncia da desigualdade entre ricos e pobres, entre proprietários e assalariados, mas por sua afirmação: para que uma nação prospere, sustenta-se, por um lado, a necessidade de manutenção de uma camada mais pobre que realize os trabalhos pesados, e, por outro, de indivíduos consumidores. É necessário que as nações modernas e comerciais, fundadas em mão de obra livre e remunerada¹⁰⁸, tenham como base o trabalhado realizado pelas camadas desfavorecidas. Neste sentido, embora não se dedique sobre as formas de controle dos corpos – como esboçará Melon no *Ensaio político sobre o comércio* –, Mandeville expressa uma preocupação em manter os pobres com um mínimo saúde e higiene, com o propósito de mantê-los permanentemente dispostos ao labor. Como observa Paulette Carrive, para o autor da *Fábula* “é preciso conservar os pobres, com suas

¹⁰⁴ FB I, “An essay on charity and charity-schools”, p. 301)

¹⁰⁵ FB I, “Remark Y”, §280, p. 248.

¹⁰⁶ FB I, “The grumbling hive, or knaves turn’d honest”, p. 25.

¹⁰⁷ A relação desse argumento com uma justificativa econômica pelos progressos das comodidades é retomada pelo menos desde o *Segundo Tratado*, de John Locke. Adam Smith retoma uma semelhante linha de argumentação na *Teoria dos sentimentos morais* (TMS, Parte IV, Cap. I, §10) e na *Riqueza das nações* (WN, Vol. I, Cap. XI, Parte II, §7, p. 180).

¹⁰⁸ Como, por exemplo, lemos na passagem em que o trabalho, diferente da escravidão, é visto, no entanto, como um pesado fardo a ser suportado pelos mais pobres: “em uma nação livre onde os escravos não são permitidos, a riqueza mais certa consiste no trabalho da multidão de trabalhadores pobres” (FB I, “An essay on charity and charity-schools”, p. 287).

necessidades e mínimas satisfações (...); o trabalho, em suma, deve fornecer-lhes ‘do que comer’, para que restaurem suas forças de modo a gastá-las novamente”¹⁰⁹.

Mas ainda que se considere que a condição dos mais desprovidos possa melhorar de forma relativa e gradual, e mesmo que se conceda a possibilidade de mobilidade – ainda que muito restrita – entre estratos sociais, é preciso sempre manter, por assim dizer, a razão matemática da desigualdade entre ricos e pobres, ou nos termos de Mandeville, conservar “uma mistura de boa proporção (...) resultado e consequência natural da diferença que há nas qualificações dos homens”¹¹⁰. É natural, portanto, que a sociedade reflita as diferenças de talentos e qualidades em termos sócio-econômicos – e entenda-se que os *inferiores* são menores em riqueza ou posses, mas, segundo essa lógica, também em talento e inteligência. Esse argumento reforça a afirmação que a educação dos pobres deve ser limitada ao “necessário para [realizar] sua ocupação”, devendo ser confinados na ignorância para que seus desejos não se ampliem¹¹¹. Se pudermos por um momento utilizar jargões anacrônicos ao texto para descrever esse quadro, a grande sociedade comercial examinada por Mandeville sustenta-se no labor de uma classe trabalhadora alienada. Diferente de “negócios que requerem qualificação” e exigem o conhecimento da escrita, da matemática ou mesmo algum raciocínio complexo ou especializado, os pobres, mantidos ignorantes, em relação de inferioridade com as outras camadas sociais e sem a possibilidade de melhorar de fato suas qualificações, devem, não obstante, serem incentivados (ou obrigados, se preciso) a produzir para a prosperidade nacional:

“O conhecimento amplia e multiplica os desejos, e quanto menos um homem anseia, mais facilmente suas necessidades podem ser satisfeitas (...). Poucas crianças fazem progresso na escola, mas ao mesmo tempo são capazes de ser empregadas em um ou outro negócio; logo, cada hora que uma pessoa pobre gasta com seu livro é um tempo perdido para a sociedade”¹¹².

¹⁰⁹ CARRIVE, Paulette. « Mandeville, le mercantilisme et le capitalisme ». In : *La pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*. Paris: PUF, 1994. p. 308. Em outro texto, Paulette Carrive escreve que “os pobres são o móbil da riqueza das sociedades modernas; isto não quer dizer que Mandeville admire suas sociedades; apenas nos indica a qual preço gozamos da prosperidade, e nos torna cúmplices, malgrado nós mesmos, da desigualdades social que é sua condição” (CARRIVE, Paulette. *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*. Paris : VRIN, 1980. p. 119).

¹¹⁰ FB II, “The sixth dialogue”, p. 353.

¹¹¹ A ignorância também é, portanto, relativa ao tempo.

¹¹² FB I, “An essay on charity and charity-schools”, p. 287-288.

Finalmente, a consideração sobre a desigualdade natural dos talentos, sobre o arranjo sempre proporcional das diferentes camadas sociais e das novas formas de trabalho que surgem para como resposta aos novos desejos e às mudanças materiais da produção, conduzem à seguinte questão: qual a relação entre sociedade e Estado? Ou, se quisermos precisar o problema, qual o papel do Estado, e mesmo do poder político compreendido em um sentido mais restrito, frente às formas de organização observadas no seio da sociedade? Afinal, qual o sentido da afirmação que não se deve interferir nos negócios e nos ofícios, que “como uma sabedoria cega, talvez de pessoas bem intencionadas, pode nos roubar a felicidade que espontaneamente fluiria da natureza de uma grande sociedade, se ninguém interviesse ou desviasse seu fluxo”¹¹³? Junto às considerações econômicas sobre o comércio e o luxo, a resposta às perguntas acima formuladas, acerca do fundamento e do funcionamento da organização social, pode nos indicar as bases do sistema de Mandeville. De forma mais precisa, examinarmos essas questões nos permitirá compreender a dinâmica dos *interesses* e das *paixões* que circulam no corpo político.

2.2. A sociedade e a arte humana: fundamentos para uma composição dos interesses

2.2.1. As paixões e a formação do corpo político

A defesa do luxo realizada por Mandeville, ligando as reflexões morais ao campo e vocabulário da economia política, não prescinde de uma filosofia sobre o funcionamento e regulação da sociedade, bem como a problematização acerca de seu surgimento ou instituição. Veremos, mais adiante, que a comparação que Adam Smith faz entre Mandeville e Rousseau para a *Edinburgh Review*, resenha cujos aspectos relativos às questões morais são ressaltados e que diz respeito a sentimentos como o amor de si ou a piedade, é reveladora para pensarmos como os problemas e críticas dirigidos à sociedade comercial vão sendo forjados. A própria concepção das paixões que movem e circulam em uma sociedade caracterizada pelas trocas comerciais depende desse trabalho filosófico. Já tendo tratado da importância dessas questões na introdução, vejamos de que forma ela é desenvolvida pelo autor da *Fábula*.

¹¹³ FB II, “The sixth dialogue”, p. 353.

Na fortuna crítica dedicada a Mandeville, há um debate intenso sobre em que medida o governo é habilitado a interferir nas formas de organização social, e, ainda, se há efetivamente no pensamento do autor uma *harmonia espontânea dos interesses*. Pois como é possível explicar a sociedade entre indivíduos cujos interesses divergem frontalmente e cujos principais traços derivam de uma paixão egoísta? Esse debate pressupõe tanto um exame do nascimento e conformação dos corpos políticos quanto uma análise da natureza humana sob a perspectiva da sociabilidade e das formas de interação social.

Não parece haver muito espaço para dúvida de que, para Mandeville, o surgimento das sociedades tem um fundamento político e moral, e seu estabelecimento é resultado da *arte humana*. Trata-se de um momento, portanto, que sucede uma condição natural da humanidade. Esse é um dos mais reafirmados pressupostos da obra de Mandeville, que ora se dedica a refutar Shaftesbury, ora se debate contra Hobbes. Assim, em primeiro lugar seria proveitoso verificarmos os traços que retratam o *estado de natureza* mandevilliano.

Uma investigação sobre a origem da virtude moral inicia-se com uma importante advertência, repetida ao longo de todo o texto: trata-se de retratar as condições dos homens tais como poderiam ser descritos em seu estado natural, desprovidos de religiosidade ou de ornamentos atribuídos à civilização. Logo em sua introdução, as palavras deixam evidente o tratamento que o autor dispensará a fim de executar seu intento: “não falo nem de judeus, nem de cristãos, mas tão somente de homens em seu estado de natureza e ignorância da verdadeira Divindade”¹¹⁴. Em seguida, a obra também anuncia pautar-se pelo princípio de *verdade efetiva das coisas*: Mandeville censura uma tradição de escritores que “estão sempre ensinando os homens o que eles deveriam ser, e quase nunca se preocupam em dizer o que eles realmente são”¹¹⁵. Tendo em vista tais premissas e levando-se em conta o propósito anunciado pelo título, como investigar e identificar o *curso de acontecimentos* pelo qual os homens puderam vir a distinguir as diferenças entre as concepções de *virtude* e *vício*? Recorrendo a um hipotético estado de

¹¹⁴ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, *Introdução*, §26, p. 40.

¹¹⁵ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, *Introdução*, §25, p. 39.

condição natural dos homens¹¹⁶, a *Investigação* busca descortinar o cenário no qual se desenrola a gênese e a consolidação paulatina destas duas noções.

Nesse contexto, os indivíduos do estado de natureza são descritos como seres originalmente dotados de paixões interligadas tais como o amor de si e o amor-próprio (desde logo capazes, portanto, de realizarem comparações entre si), donde derivam paixões simples, como o orgulho, e outras paixões compostas, como a inveja; são afetos que se alternam para governá-los e que se encontram em ato desde o primeiro momento desta história que antecede a sociabilidade. A diferença entre o amor de si (*self-love*) e o amor-próprio (*self-liking*) é exposta com clareza¹¹⁷: o *amor de si* diz respeito aos esforços para conseguir tudo aquilo que é necessário para a conservação e preservação, enquanto o *amor-próprio* diz respeito a estima de si e a busca pela aprovação dos outros.

Denominando os primeiros homens de *brutos* ou de *animais não adestrados* – embora o homem seja “o mais perfeito dos animais”¹¹⁸ –, Mandeville argumenta que estes seres possuem como inclinação natural a busca pelo prazer e pelo bem-estar, e agem sem se preocupar com as consequências externas eventualmente ocasionadas por suas condutas – ou seja, mesmo que sua busca pela satisfação produza um efeito manifestamente danoso a outro ser, a princípio os indivíduos não encontram quaisquer freios internos suficientemente fortes para que sua ação deixe de ser executada¹¹⁹. Além disso, as convenções eram efêmeras e pontuais, durando apenas o período em que persistisse o interesse dos indivíduos envolvidos¹²⁰.

A virtude, conduta que tem em vista a contenção das inclinações naturais, exige imprescindivelmente a *abnegação*, conceito chave da filosofia moral mandevilliana. Trata-se, na realidade, de uma tópica comum dos moralistas, e a afirmação de que *não há virtude sem abnegação* é exaustivamente repetida, com diferentes formulações, ao longo dos textos do autor da *Fábula*. Em sua *Observação O*, por exemplo, Mandeville afirma peremptoriamente esta constatação¹²¹. Buscando explicar alguns pontos mal interpretados

¹¹⁶ Ao término de sua explicação acerca da origem da submissão dos homens ao poder político e moral, Mandeville afirma que “foi essa (ou, pelo menos, poderia ter sido essa) a maneira pela qual o homem selvagem foi subjugado” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §34, p. 46).

¹¹⁷ Para uma análise nuançada das distinções entre *amor de si* e *amor-próprio*, e como essa noção é tratada e desenvolvida ao longo da *Fábula*, Cf. o capítulo *État de nature et nature de l’homme*, em Bernard de Mandeville. *Passions, vices, vertus*, de Paulette Carrive (*Op. cit.*), e também o artigo *L’individu dans la pensée de B. Mandeville : de la médecine à la politique*, da mesma autora.

¹¹⁸ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §32, p. 44.

¹¹⁹ Conferir também FB II, “The sixth dialogue”, §316, p. 269 e §317, p. 270-271.

¹²⁰ FB II, “The sixth dialogue”, §313, p. 267.

¹²¹ FB I, “Remark C”, §166, p. 156.

de sua *Investigação sobre a virtude moral*, o prefácio da *Investigação sobre a origem da honra* estabelece que “nenhuma prática, ação ou boa qualidade, o quão útil ou benéfica possa ser em si mesma, pode receber o nome de virtude, estritamente dizendo, onde não há uma palpável abnegação a ser verificada”, e, escreve mais adiante, “a opinião de que não há virtude sem abnegação é mais vantajosa para a sociedade do que a doutrina contrária”¹²².

Há, no entanto, uma paixão natural que *se assemelha à virtude*, mas que, para sua manifestação, dispensa a abnegação que configura a conduta considerada virtuosa. A *piedade* desempenha um papel relativamente importante ao servir de contrapeso e freio a outras paixões, permitindo a manutenção da sociedade: “sem uma considerável dose dela [da piedade], a sociedade não poderia subsistir: mas, *como é um impulso da natureza que não consulta nem o interesse público nem nossa razão, pode produzir tanto o mal quanto o bem*”¹²³.

Mas, em relação à sociabilidade, os efeitos da piedade, quando não prejudiciais, são muito limitados. No *Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade*, Mandeville a define como “um sentimento de solidariedade [*fellow-feeling*] e condolência pelos infortúnios e calamidades dos outros” e a “mais afável das paixões”¹²⁴. Não se trata, deste modo, propriamente de uma virtude, mas de uma inclinação natural ativada pelos sentidos, um impulso da natureza presente em todos os membros da espécie. Mandeville argumenta que a paixão da piedade se ativa através dos “olhos ou do ouvido, ou ambos; e quanto mais próximo ou mais violento o objeto da compaixão atingir estes sentidos, maior distúrbio causa em nós, frequentemente em tal grau que ocasiona grande dor e ansiedade”, e, como escreve mais adiante, “quando o objeto é removido de nossos sentidos, a relação das calamidades ou a leitura delas nunca podem levantar em nós a paixão chamada piedade”¹²⁵. Assim, se, por um lado, a piedade é uma *paixão natural* colocada em marcha pela operação dos sentidos, por outro, o que nos afeta quando nos é noticiado um sofrimento alheio e ocorrido para além do limite sensorial não se trata propriamente de piedade, mas uma das formas de manifestação da moral, através da vergonha: nossa razão dita que devemos sentir os mesmos sentimentos, ocorrendo eles ao

¹²² MANDEVILLE, Bernard de. *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. London: 1732, *Prefácio*, p. VI e X.

¹²³ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §43, p. 56. Grifo nosso.

¹²⁴ FB I, “An essay on charity and charity-schools”, p. 254, §288 e p. 260, §295, respectivamente.

¹²⁵ FB I, “An essay on charity and charity-schools”, p. 255-256.

alcance dos nossos sentidos ou não; apresentamos, na verdade, vergonha por não sentir piedade, e *emulamos ter esta paixão*. Neste caso não estamos propriamente no seio dos impulsos naturais.

Em vista disso, a piedade não é um princípio de moralidade e tampouco pode ser causa de ações morais: os indivíduos *não deveriam reivindicar méritos por quaisquer ações piedosas*, uma vez que são apenas condutas que a natureza nos impele e nos constrange a realizar. Descrevendo a atitude piedosa de alguém que resgata um bebê de queimar-se em um incêndio, Mandeville escreve que “a ação não é boa nem má”, pois “apenas prestamos um favor a nós mesmos”¹²⁶, obedecendo um princípio de autopreservação. E ainda vai mais adiante: é uma paixão que demonstra uma indesejável fragilidade¹²⁷, e não raro age contrariamente ao interesse público.

Contra Shaftesbury, por um lado, Mandeville recusa a ideia de uma sociabilidade natural que desde suas primeiras horas já se encontre em ato, qualificando o homem como um animal “tão extraordinariamente egoísta e teimoso quanto astucioso”¹²⁸ e oferecendo destaque ao atributo da *vaidade* no rol de propriedades essenciais da natureza humana. Em um ataque direto ao autor das *Characteristics*, refuta a ideia de uma sociabilidade natural forjada por uma afeição espontânea e afável por nossos semelhantes: a sociedade é originariamente *um artifício político* e a sociabilidade deve ser gradualmente cultivada e estimulada. Na *Investigação sobre a natureza da sociedade*, Mandeville escreve a passagem diretamente contra Shaftesbury: “se por sociedade somente dizemos que é um número de pessoas, que sem regra de governo devem manter-se juntas por uma afeição natural à sua espécie ou pelo amor da companhia, como uma manada de vacas ou um rebanho de ovelhas, então não há no mundo uma criatura mais inadequada para a sociedade do que o homem”¹²⁹. Por outro, buscando se afastar de Hobbes, sustenta que

¹²⁶ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §43, p. 56.

¹²⁷ Nas linhas finais do *Ensaio sobre a origem da virtude moral*, lemos que “a piedade, embora seja a mais gentil e a menos danosa de todas as nossas paixões, é, no entanto, uma fraqueza de nossa natureza, tanto quanto a ira, o orgulho ou o medo” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §43, p. 56). E, no *Ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade*, adiciona: “toda a humanidade é mais ou menos afetada por ela [a paixão da piedade]; mas, geralmente, as mentes mais fracas são as mais afetadas” (FB I, “An essay on charity and charity-schools”, §288, p. 254).

¹²⁸ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §28, p. 41-42.

¹²⁹ FB I, “A search into the nature of society”, p. 347. Segundo Paulette Carrive, “a sociedade não vem da sociabilidade; é a sociabilidade que vem da sociedade” (CARRIVE, Paulette. *Bernard de Mandeville. Passions, Vices, Vertus*. Paris: VRIN, 1980, p. 52). Como veremos a seguir, a sociabilidade se constitui e se desenvolve mediante a educação dos homens e suas paixões, e se realiza plenamente na interação entre os homens no interior de um corpo político, em sociedade. Petsoulas destaca esta passagem ao comentar as consequências que Mandeville tira de sua antropologia para formular sua concepção política de sociedade e sociabilidade: “Esta reivindicação de que a sociedade não pode existir a não ser como uma sociedade

os indivíduos não encarnam uma permanente tendência à insociabilidade, mas que a eles é conferida a *potência* de tornar-se sociável¹³⁰. Resta então investigar como, tendo em vista tal composição de características humanas, essa faculdade entra em *ato* e como os indivíduos finalmente puderam encontrar-se em uma situação de convivência que se realiza no interior de um *corpo político*.

Dada a natureza egoísta dos seres humanos, coloca-se o problema da convivência pacífica em uma comunidade. A passagem para a sociedade não será realizada por meio de um contrato levado a cabo por um acordo racional, mas instaurada paulatinamente e insensivelmente através do tempo e pelo trabalho de políticos hábeis, cujo trabalho se debruçará não sobre a razão, mas essencialmente sobre as *paixões*. No *Sexto Diálogo*, no volume II da *Fábula*, o personagem Horácio indaga se em um estado selvagem e de desregramento das paixões os homens, então, não buscariam estabelecer entre si um *contrato*, a fim evitar os danos mútuos. Cleomenes, seu interlocutor, retorque: “muito provavelmente eles o fariam; entretanto, entre um povo [*People*] tão grosseiro e sem cultivo, homem algum manteria um contrato por um período maior que durasse seu interesse, o que o faria submeter-se a ele”¹³¹. Dessa forma, Mandeville coloca em xeque a possibilidade de uma instituição da sociedade pela via racional. Contrapondo a solução de Hobbes às considerações de Mandeville sobre a formação da sociedade civil, Petsoulas analisa a passagem e sintetiza o argumento da seguinte maneira: “(...) Mandeville esforça-se por oferecer uma alternativa para a consideração racionalista de Hobbes sobre a origem da sociedade política. Ele insiste que a sociedade foi o resultado da ação humana, mas não a consequência de um acordo deliberado”¹³².

Tampouco a força física será capaz de subjugar os indivíduos, tornando aceitável a vida em comunidade com seus semelhantes e deixando-os aptos para a convivência¹³³. Para explicar o surgimento dos primeiros traços da moralidade que dirigem os homens para a coabitação, Mandeville recorre à figura de indivíduos especiais, os *legisladores*

política é enraizada em sua imagem sobre a natureza humana e sua ênfase sobre o papel desempenhado pelas paixões. A sociedade é *artificial*, ou seja, o produto da ação humana” (PETSOUAS, Christina. *Hayek's liberalism and its origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*. London, New York: Routledge, 2001. p. 82).

¹³⁰ Segundo Mandeville, a sociabilidade é uma capacidade fornecida por Deus aos homens, e deve ser desenvolvida para que se sintam seus efeitos. Cf. FB II, “The fourth dialogue”, §206, p. 185 e ss. Contra Hobbes e Shaftesbury: ver §195, p. 177 e ss.

¹³¹ FB II, “The sixth dialogue”, §313, p. 267-268.

¹³² PETSOUAS, Christina. *Hayek's liberalism and its origins*, Op. cit., p. 82.

¹³³ Nos próprios termos da *Investigação*, lemos que “é impossível pela pura força fazê-lo tratável, e receber as melhorias de que ele é capaz” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §28, p. 42).

[*lawgivers*] ou *políticos*: cabe a estes “homens sábios”¹³⁴ e talentosos utilizarem sua eloquência e engenhosidade para criar uma “recompensa imaginária”¹³⁵, capaz de prestigiar o orgulho por meio da adulação e de demover os indivíduos de seguirem o impulso de suas paixões (estabelecendo a *abnegação*), convencendo-os, enfim, a trabalhar em prol do interesse comum¹³⁶. Profundo conhecedor da natureza humana¹³⁷, o legislador visa operar com as paixões e a estima dos indivíduos, mobilizando sua sagacidade, um “engenhoso modo de adulação”¹³⁸, para realizar sua tarefa, utilizando um *fascinante instrumento*: “a adulação [*flattery*] deveria ser o argumento mais poderoso que podia ser usado para as criaturas humanas”¹³⁹. O processo de moralização e sociabilização deriva de um artifício longamente desenvolvido. Em *A search into the nature of society*, explica-se com mais detalhes que são os próprios fundamentos passionais dos indivíduos, como o orgulho, a inveja, a cobiça, o amor-próprio, que disponibilizam as condições necessárias para que o homem seja conduzido a entrar em sociedade: “fosse o homem naturalmente humilde e à prova de bajulações, o Político nunca poderia ter atingido seus fins, ou saber o que fazer dele. Sem vícios, a excelência das espécies teria para sempre permanecido desconhecida, e todo merecimento que o fez famoso no mundo é uma forte evidência contra este sistema amigável [o sistema de Shaftesbury]”¹⁴⁰. E, escreve, mais adiante:

“Todas elas [as sociedades] devem ter tido sua origem em seus quereres [os dos homens], em suas imperfeições e na variedade de seus apetites: descobrimos que do mesmo modo que seu orgulho e vaidade são expostos e todos seus desejos ampliados, mais capazes deverão ser de serem criados maior e mais vastamente em numerosas sociedades”¹⁴¹.

A estratégia do legislador consiste, portanto, em estabelecer entre os homens que o domínio das paixões é benéfico a todos e atende, ainda, a um interesse maior (ou interesse público); as primeiras horas da política são marcadas pela hábil contraposição das

¹³⁴ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §29, p. 42.

¹³⁵ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §29, p. 42.

¹³⁶ Segundo Mandeville, o principal trabalho realizado pelos políticos foi o de “fazer com que as pessoas que eles governam acreditem que seria muito mais benéfico para cada um dominar seus apetites, e não ceder à sua satisfação, e que isso seria muito melhor para o público do que poderia inicialmente parecer para seu interesse privado” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §28, p. 42).

¹³⁷ “Eles [os políticos sábios] examinaram minuciosamente todas as forças e fragilidades de nossa natureza” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §30, p. 42).

¹³⁸ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §30, p. 43.

¹³⁹ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §30, p. 42-43.

¹⁴⁰ FB I, “A search into the nature of society”, p. 334.

¹⁴¹ FB I, “A search into the nature of society”, p. 346-347.

paixões¹⁴². Trata-se de um movimento de *persuasão*: os sábios, dotados de eloquência, instrumentalizam a adulação tendo em vista atingir a vaidade dos indivíduos, fazendo-os desejar recompensas quiméricas. Assim procedendo, esses sagazes políticos tecem um elogio à razão e ao entendimento, faculdades que doravante passam a ser recobertas com o verniz da nobreza e já apontam para o despertar da virtude, pois alçadas ao estatuto de atributos capazes de distinguir os homens das outras espécies e que os tornavam capazes de subjugar e refrear as paixões, realizando, dessa forma, um trabalho contrário ao “impulso da natureza”¹⁴³. Os resultados destes discursos se desdobram em dois quadros iniciais.

O primeiro diz respeito ao surgimento de categorias elementares da moralidade, a *honra* e a *vergonha*¹⁴⁴: os indivíduos que se opunham às suas paixões e impulsos eram incentivados a se sentirem e serem vistos como vitoriosos e honrados¹⁴⁵, enquanto aqueles que abdicaram de tentar inibir seus desejos eram considerados como animais selvagens, fracassados e indignos. Novamente, é em *Uma investigação sobre a origem da honra* que veremos retomada em minúcias a explicação da utilização das noções de *vergonha* e *honra* como instrumentos de persuasão e direção do homem para sociabilidade. Não hesitemos em citar uma longa e esclarecedora passagem acerca destes conceitos:

“Hor. (...) como poderiam fazer o homem temer a si mesmo?”

¹⁴² Sobre o momento do estabelecimento do corpo político, a avaliação mandevilliana sobre a interação e aproveitamento destes afetos não aponta para um cenário de guerra de todos contra todos, mas, antes, para uma utilização destas paixões em direção à realização de uma sociedade mais bem constituída possível. A *Observação N* elucida o trabalho do aproveitamento das paixões executado pelos legisladores: “o poder e sagacidade, assim como o trabalho e cuidado, que o político teve ao civilizar a sociedade, em nenhum lugar foi tão evidente do que no feliz estratagema de jogar nossas paixões umas contra outras. Ao, de um lado, adular nosso orgulho e ainda ao aumentar a boa opinião que temos de nós mesmos, e, de outro, ao nos inspirando com um superlativo pavor e moral aversão contra a vergonha, os engenhosos moralistas graciosamente nos ensinaram a encontrar a nós mesmos, e, se não subjugar, ao menos esconder ou disfarçar nossa encantadora paixão, a cobiça” (FB I, “Remark N”, §154, p. 145).

¹⁴³ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §30, p. 43.

¹⁴⁴ Na *Observação C*, Mandeville define a honra como “a boa opinião dos outros”; a vergonha é descrita como os efeitos da ignomínia da desonra, sendo “a pesarosa reflexão sobre nossa própria falta de valor, que advém da apreensão de que os outros, se tudo soubessem, merecidamente nos desprezariam ou poderiam nos desprezar” (FB I, “Remark C”, §53, p. 63-64). Mais adiante, Mandeville adiciona: “é incrível o quão necessário o ingrediente da vergonha é para nos fazer sociáveis” (FB I, “Remark C”, §58, p. 68). A *Observação C* da *Fábula* já destacava como a vergonha é uma paixão necessária à sociabilidade; caberia ao processo de educação aumentar esta paixão: caso o homem conseguisse se desfazer do sentimento da vergonha, “isto seria em detrimento da sociedade, e, portanto, em sua infância e durante sua educação nos esforçamos em aumentar, ao invés de diminuir ou destruir, este sentimento de vergonha” (FB I, “Remark C”, §58, p. 68).

¹⁴⁵ Mandeville ressalta que este movimento ocasiona uma permanente tensão interna nos indivíduos: tais pessoas travam “uma guerra contínua consigo mesmas” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, p. 44).

Cleo. Ao desenvolver o medo da vergonha. E, estou persuadido, este foi o caso: pois assim que foi descoberto que muitos homens viciosos, irascíveis, atrevidos, que não temiam nem Deus nem o Diabo, ainda assim se curvaram e visivelmente se contiveram pelo medo da vergonha; e, semelhantemente, de que esse medo da vergonha poderia ser muito aumentado por uma engenhosa educação [*artful education*], e tornar-se mesmo superior ao medo da morte, eles descobriram um verdadeiro laço, que serviria a muitos propósitos nobres na sociedade. Tomo isso como a origem da honra, o princípio que tem seu fundamento no amor-próprio [*self-liking*]]”¹⁴⁶.

O segundo quadro é a criação de duas classes¹⁴⁷ distintas, visando incentivar a *emulação* dos homens em direção àquela mais desejada para sua vivência em sociedade e estimulando o domínio dos afetos pelo exercício do entendimento. Uma classe é composta por aqueles que satisfaziam sem freios seus apetites, incapazes de domesticar suas paixões por meio da razão, e eram então considerados como animais indômitos, como “a escória da espécie”, relegadas ao vexame, à desonra e vistos como criminosos. A outra classe é constituída pelas “criaturas eminentes e de elevado espírito”¹⁴⁸, capazes de conter suas inclinações naturais pelo uso da razão, merecedoras de estima e consideração, tendo, por fim, o governo e a autoridade ao seu lado.

Eis, então, o terreno preparado para a instauração das noções de *vício* e de *virtude*. Mandeville assim resume o cenário então formado pelo longo trabalho executado pelos habilidosos legisladores, que assinam a certidão de nascimento da *política*:

“Esta foi (ou pelo menos poderia ter sido) a maneira pela qual o homem selvagem foi domado [*broke*]; e, portanto, é evidente que os primeiros rudimentos da moralidade, iniciados por hábeis políticos para tornar não somente os homens úteis uns aos outros, mas também afáveis, foram sobretudo maquinados de modo que os ambiciosos pudessem colher mais benefícios disto, e governar um vasto número deles com maior facilidade e segurança. *Uma vez posta esta fundação da política,*

¹⁴⁶ MANDEVILLE, Bernard de. *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. London: 1732, *Primeiro Diálogo*, p. 40.

¹⁴⁷ No original, lê-se: “they divided the whole Species into two Classes” (FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §30, p. 43).

¹⁴⁸ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §31, p. 44. Grifo nosso.

*é impossível que o homem possa permanecer por muito tempo incivilizado*¹⁴⁹.

Fica evidente que embora Mandeville não adote a opção racionalista, a sociedade é fruto da arte e necessita da sabedoria humana para existir¹⁵⁰. Ainda que a marcha em direção à sociedade se realize paulatinamente, a própria formação do corpo político só pode medrar em um terreno inicialmente cultivado pelo artifício. Em outros termos, o mundo da moralidade só pode se efetivar e realizar plenamente seus efeitos a partir de um processo originário, por assim dizer, civilizatório, cujas raízes remontam a um *fundamento político*.

Assim, a sociedade somente pode se constituir enquanto um *corpo político* no qual os homens sejam convencidos ou subjugados a se educar para a sociabilidade, agindo, ainda que de forma não intencional, para o todo:

“Espero que o leitor saiba que *por sociedade entendo um corpo político no qual o homem é retirado de seu estado selvagem*, seja subjugado por uma força superior, seja por persuasão, *tornando-se uma criatura disciplinada que pode encontrar seus próprios fins ao trabalhar para os outros*, e no qual sob um comando ou sob outra forma de governo cada membro torna-se subserviente ao todo, e todos eles por uma administração astuta são feitos para agirem como um”¹⁵¹.

Mandeville, portanto, encontra o fundamento da obrigação seja na “força superior” ou em uma persuasão astuciosa que, sem levar em a vontade de cada um dos membros do corpo político, submete uma maioria ao interesse dos mais fortes ou mais poderosos. Desde logo, isso indica que apesar de Rousseau parecer compartilhar de alguns dos procedimentos genealógicos e mesmo alguns dos argumentos morais empregados por Mandeville, o uso e a concepção da obrigação política serão radicalmente diferentes: a teoria política rousseauiana é fundada em uma vontade que tem como objeto o interesse comum, isto é, em uma convenção construída pelo livre comprometimento das vontades particulares, que passam, com o contrato, por um processo de generalização. Mas, sem nos adiantarmos, voltemos à análise do texto mandevilliano.

¹⁴⁹ FB I, “An enquiry into the origin of moral virtue”, §34, p. 46-47. Grifo nosso.

¹⁵⁰ Cf., por exemplo, FB II, “The fourth dialogue”, §207, p. 186.

¹⁵¹ FB I, “A search into the nature of society”, p. 347. Grifo nosso.

2.2.2. A organização dos interesses

No trecho final de sua obra *Uma investigação sobre a natureza da sociedade*, Mandeville afirma ter provado que a base da vida social e econômica se encontra nas paixões consideradas como más ou negativas, realizando a seguinte conclusão:

“Aquilo que chamamos de mau neste mundo, moral assim como natural, é o grande princípio que nos faz criaturas sociáveis, a base sólida, a vida e o suporte de todas as trocas e empregos, sem exceção; que ali devemos olhar para a verdadeira origem de todas as artes e ciências, e que o momento no qual o mau cessa, a sociedade deve se deteriorar, ou, do mesmo modo, ser totalmente dissolvida”¹⁵².

Em uma sociedade composta por indivíduos cujas interações se realizam no quadro de uma administração de paixões egoístas, e em um corpo social no qual os interesses particulares concorrem, ainda que não intencionalmente, para formar benefícios públicos, não é de se surpreender que todos os indivíduos tenham como finalidade a busca dos seus interesses particulares, sobretudo os que dizem respeito ao *lucro* e ao *ganho*. Não seria exagero lembrar aos leitores a força e o espanto causados pelo pensamento mandevilliano em sua época talvez se deva, sobretudo, à própria fundamentação filosófica que fornece a essas condutas um caráter favorável e mesmo auspicioso para as nações comerciantes. Para sermos mais específicos quanto a essa questão, suas conclusões de cunho político e econômico não podem prescindir de uma compreensão geral oriunda de sua filosofia moral.

Esta é uma exigência feita pelo próprio autor, quando adverte que devemos sempre acompanhar seus raciocínios segundo a rede de princípios estabelecida em suas obras. Esse movimento nos permitirá compreender como condutas aparentemente execráveis ou reprováveis oferecem uma disposição benéfica à sociedade. Não seria exagero afirmar que ao longo de toda sua obra Mandeville adota como princípio conduzir seus leitores a perceberem uma ampla *cadeia de causas*, fazendo com que sejam capazes de enxergar para além das aparências ou efeitos imediatos. Isto significa conceder que uma conduta moral inicialmente aparentada como execrável ou nociva para o todo, pode, na realidade, ser útil, benéfica ou mesmo necessária para a sociedade:

¹⁵² FB I, “A search into the nature of society”, p. 369.

“O vulgo, com visão estreita da cadeia de causas, mal pode ver para além de uma de suas argolas. Mas, aqueles que podem ampliar sua visão, e darão a si mesmos o prazer de contemplar as possibilidades de eventos concatenados, podem, em cem lugares, ver o *Bom* brotar e o *Mau* pulular, de forma tão natural quanto as galinhas fazem ovos”¹⁵³.

Ora, esse mesmo espírito guia a disposição em compreender as condições de florescimento e desenvolvimento de uma nação próspera e rica, e, nesse sentido, a seguinte demonstração permeia seus textos: a frugalidade e as paixões suaves, tranquilas e afáveis não contribuem para a grandeza de uma nação; muito pelo contrário, o bem social apoia-se propriamente nos interesses particulares de cada indivíduo, nos vícios usualmente considerados negativos ou destrutivos para o corpo político e para a sociabilidade, e os próprios males ocasionados pelos homens e pela natureza figuram como fonte de riqueza e de trabalho. E, partindo da demonstração dessa tese, Mandeville colorirá com tintas extremamente felizes os ganhos econômicos, materiais e técnicos ocasionados pelas paixões negativas, sobretudo acerca da efetividade e produtividade dos trabalhos que elas motivam e engendram. Afinal, os homens não possuem uma disposição natural ao trabalho e, sem esses vícios e sem os obstáculos que o meio natural impõe, Mandeville afirma não conseguir enxergar “o que poderia ter propiciado a invenção de roupas e casas”, e, como segue escrevendo:

“Nada devo dizer sobre as joias, a prata, a pintura, a escultura, as finas mobílias, e tudo aquilo que os rígidos moralistas chamaram de desnecessário e supérfluo. Mas, se tão cedo não ficássemos cansados de andar com a sola dos pés e fôssemos ágeis como os outros animais; se o homem fosse naturalmente laborioso, e razoável ao buscar satisfazer seu bem-estar, e, do mesmo modo, livre de outros vícios, e por toda a parte o solo fosse uniforme, sólido e liso, quem teria pensado em coches ou se aventurado nas costas de um cavalo? Que ocasião tem o golfinho para um navio, ou em que carruagem uma águia se indagaria em viajar?”¹⁵⁴.

Mais adiante nesse mesmo texto, ele acrescenta que a divisão e especialização de trabalhos é a consequência e a obra de uma sociedade na qual os vícios se multiplicam e operam em direção ao bem público, sendo o interesse privado um importante elemento

¹⁵³ FB I, “Remark G”, §90, p. 91.

¹⁵⁴ FB I, “A search into the nature of society”, p. 347.

para compreendermos o florescimento de uma nação, sobretudo de suas riquezas: “um punhado de virtudes emprega algumas mãos, e, assim, podem tornam uma pequena nação boa; no entanto, nunca podem fazer uma nação grande”¹⁵⁵. Isso aponta para um primeiro problema a ser superado: entre indivíduos cujos interesses particulares muitas vezes são antagônicos e se chocam, como é possível estabelecer a sociedade e garantir seu avanço? E, se a busca do interesse particular se demonstra hábil a gerar riquezas e grandeza para uma nação, por que a julgamos como perniciosa?

Vimos que da constatação de que a felicidade “espontaneamente fluiria da natureza de uma grande sociedade se ninguém interviesse ou desviasse seu fluxo” abre-se uma possibilidade de pensar a sociedade segundo um arranjo espontâneo dos interesses, mas, sobretudo, que dessa afirmação derivam questões que são ao mesmo tempo econômicas (dizendo respeito, por exemplo, à organização e divisão social do trabalho, da pobreza, do luxo, dentre outros) e morais: as paixões viciosas são as mais efetivas para produzir bons resultados econômicos. Em uma sociedade composta por indivíduos cujas interações se realizam no quadro de uma boa administração de paixões egoístas, e em um corpo social no qual os interesses particulares concorrem, ainda que não intencionalmente, para formar benefícios públicos – tudo isto, não esqueçamos, por conta do trabalho de *políticos hábeis* que souberam bem direcionar as paixões humanas –, não é de se surpreender que todos os indivíduos tenham como finalidade a busca dos seus interesses particulares, sobretudo os que dizem respeito ao *lucro* e ao *ganho*.

Na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Adam Smith compreendeu muito claramente o irremediável antagonismo que Mandeville inscrevia entre o comércio e a virtude, tensão pela qual afirmava o caráter essencialmente egoísta, fundado no amor-próprio, ao qual toda boa dinâmica econômica deveria se submeter. Em outras palavras, a sociedade comercial, segundo a visão do autor da *Fábula*, é viciosa e sobretudo movida pelo interesse particular, e economicamente é bom que assim o seja: eis uma das principais lições contidas na máxima *vícios privados, benefícios públicos*. Com Mandeville, uma nação fundada sobre o comércio nunca poderia prosperar do ponto de vista moral, se considerarmos que uma nação grande deve ser “moralmente” virtuosa. Hume percebe essa tendência à licenciosidade presente no autor da *Fábula*, e, em seus *Ensaio*s, buscará reconciliar o comércio e o luxo com a virtude, deixando o caminho aberto para a crítica que viria a ser realizada por Smith. Não sem razão, este ataca duramente o sistema

¹⁵⁵ FB I, “A search into the nature of society”, p. 367.

mandevilliano – sobretudo na *Sétima Parte da Teoria dos sentimentos morais*, no item *Dos sistemas de filosofia moral*, momento no qual o pensamento de Mandeville recebe destaque no rol dos *sistemas licenciosos*. Dedicando uma eloquente refutação que busca demonstrar os erros e defeitos do “completamente pernicioso” sistema do “Dr. Mandeville”¹⁵⁶, Smith adiciona que a linguagem empregada na *Fábula* é de verve sofisticada, destacando ainda que “a grande falácia do livro do Dr. Mandeville é representar toda paixão como sendo completamente viciosa”¹⁵⁷. Não obstante estas reprovações, Smith, ao final desta mesma seção, realiza uma admirável concessão. Não hesitemos em citar longamente esta célebre passagem da *Teoria dos Sentimentos Morais*, acompanhando-a do parágrafo que a antecede:

“Tal é o sistema do Dr. Mandeville, que outrora muito alarido causara no mundo, e que embora talvez nunca tenha dado ocasião a mais vícios do que teriam existido sem ele, ao menos ensinou que o vício, que floresce de outras causas, mostra-se com mais insolência, e a reconhecer a corrupção de seus motivos com uma audácia libertina da qual nunca antes se ouvia falar.

Contudo, o quão destrutivo possa este sistema parecer, ele nunca poderia ter se imposto sobre um tão grande número de pessoas, nem ter ocasionado um alerta geral entre aqueles que são amigos de melhores princípios, se ele não houvesse em certos aspectos chegado perto da verdade”¹⁵⁸.

Os economistas e filósofos da posteridade também se debruçaram sobre a questão. Assim, podemos também lembrar uma passagem da *Fábula*, evocada por Karl Marx¹⁵⁹, em que se enfatiza o caráter econômico e produtivo que toda e qualquer espécie de ocupação, mesmo a considerada mais viciosa, encontra na sociedade comercial:

“Após isso, adulo a mim mesmo por ter demonstrado que nem as qualidades amistosas e as afecções gentis são naturais ao homem, tampouco que as virtudes reais que ele é capaz de adquirir pela razão e pela abnegação são o fundamento da sociedade. Mas, que aquilo que

¹⁵⁶ TMS, VII, ii, 4, §6, p. 308.

¹⁵⁷ TMS, VII, ii, 4, §12, p. 312.

¹⁵⁸ TMS, VII, ii, 4, §§13-14, p. 313.

¹⁵⁹ Cf. MARX, Karl. *Economic manuscript of 1861-63*. Karl Marx and Friedrich Engels: collected works. New York: International Publishers, 1975. p. 310. Em seguida à citação, Marx ainda adiciona: “Somente Mandeville era, evidentemente, infinitamente mais corajoso e mais honesto que os apologistas filisteus da sociedade burguesa”.

chamamos de mau neste mundo, moral assim como natural, é o grande princípio que nos faz criaturas sociáveis, a base sólida, a vida e o suporte de todas as trocas e empregos, sem exceção; que ali devemos olhar para a verdadeira origem de todas as artes e ciências, e que o momento no qual o mau cessa, a sociedade deve se deteriorar, senão totalmente dissolvida”¹⁶⁰.

Se é certo que Mandeville fortalece o flanco que abriga os partidários do luxo, fornecendo valiosos instrumentos para sua defesa, sua concepção moral certamente ultrapassa os limites desta questão ao apontar para uma fundamentação filosófica essencial para a emergência e o estabelecimento da economia política – ou, se quisermos, para o *liberalismo econômico* –, isto é, que o comércio pode muito bem prosperar sem virtude, a partir de uma organização social capaz de se progredir para uma autodireção – ou um *fluxo da natureza*, se quisermos ficar nos termos mandevillianos –, sem grandes interferências do governo. Certamente, por um lado o governo tem um papel importante a cumprir, desde a observância da balança de comércio até à garantia das leis, como impor certas taxas, assegurar a propriedade, punir os criminosos, dentre outros elementos que apontam para uma inclinação, por assim dizer, mercantilista. Além disso, a sociedade funciona como um todo, um *corpo político* constituído originariamente pela *arte política*. Mas não se pode desprezar importância do modelo de auto-organização tomado pelos interesses. Assim, Mandeville limita a atuação do governo quando trata, por exemplo, das formas sociais de organização do trabalho¹⁶¹ e de uma harmonia estabelecida pelo choque das paixões egoístas que acaba por beneficiar o público, ideias certamente atraentes para os partidários de certo liberalismo econômico.

Evidentemente, essas questões levantam enormes dificuldades, problemas que não passaram despercebidos pela fortuna crítica¹⁶², como pudemos brevemente abordar

¹⁶⁰ FB I, “A search into the nature of society”, p. 369.

¹⁶¹ Ver, por exemplo, *Uma investigação da natureza da sociedade* (FB I, “A search into the nature of society”, §414, p. 358 e ss).

¹⁶² Esta questão foi intensamente debatida. Sem entrarmos nas minúcias da querela doxográfica, apresentemos sucintamente, a fim de termos em vista a dimensão do problema, algumas das interpretações mais célebres. Para uma leitura do *individualismo* e de Mandeville como precursor do *laissez-faire*, Cf. KAYE, F. B. “Introduction”, em *Mandeville*, Vol. 1, especialmente páginas CXL e ss.; para uma refutação do *laissez-faire* mandevilliano e uma recusa à interpretação da harmonia espontânea dos interesses, com ênfase no mercantilismo de Mandeville, Cf. VINER, Jacob. “Introduction to Bernard de Mandeville, A Letter to Dion (1732)”. In: *The long view and the short: studies in economic theory and policy*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958; Nathan Rosenberg busca superar certas contradições apontadas pelas leituras de Kaye e Viner, e afirma que, apesar de intervenções pontuais, o legislador engendraria um quadro político que, desenvolvido em suas últimas consequências, acabaria por formar uma sociedade capaz de se autodirigir, Cf. ROSENBERG, Nathan. “Mandeville and the laissez-faire”. In: *Journal of the History of*

em nota há poucas páginas acima. Élie Halévy identifica esse sistema sob a rubrica da *identidade natural dos interesses* ou *harmonia espontânea dos egoísmos*, acrescentando a interpretação de que “a doutrina de Adam Smith é a doutrina de Mandeville, exposta não mais sob uma forma paradoxal e literária, mas racional e científica”¹⁶³. Finalmente, não é sem importância, portanto, que o economista Friedrich Hayek retome alguns termos de Halévy e não coloque ênfase propriamente na *economia* de Mandeville – segundo o economista austríaco, “o que Mandeville tem a dizer em economia técnica parece ser bastante medíocre, ou pelo menos, nada original”¹⁶⁴ –, mas, antes nos instrumentos *psicológicos e morais* que sua *filosofia* fornece para a constituição do liberalismo. Seu interesse é, sobretudo, nas explicações da forma de organização do social dadas pelos autores da sociedade comercial. Em um célebre artigo, fruto de uma palestra proferida na British Academy em 1966, Hayek reconhece como correta a interpretação de Rosenberg contra Viner (brevemente descrita em nota acima), mas desloca o problema para a *gênese e transformação das instituições* ao ir além da tentativa de identificar Mandeville como um adepto (ou não) do *laissez-faire*. Hayek adiciona que a doutrina mandevilliana é uma fonte fundadora da ideia de uma *ordem espontânea da sociedade, da moral, do mercado*, e que Mandeville realizou uma “definitiva descoberta no pensamento moderno das ideais gêmeas de evolução e de formação espontânea de uma ordem”, e, continua, “talvez em nenhum caso ele tenha *demonstrado* precisamente como uma ordem forma a si mesma sem *design*, mas ele tornou abundantemente claro que ela o *fazia*”¹⁶⁵.

Por outro lado, Thomas Horne, por exemplo, defende que Mandeville adota uma postura típica do último estágio do mercantilismo, enfatizando, ainda, o papel do governo para a manutenção da balança de comércio favorável. Nas palavras de Horne, “[o pensamento de Mandeville] permaneceu fundamentalmente mercantilista”¹⁶⁶. Horne fornece bons argumentos para sua posição, e leva em conta a existência de outras leituras.

Ideas, Vol. 24, No. 2 (Apr. - Jun., 1963), pp. 183-196 ; para uma leitura que afirma a harmonia espontânea dos interesses em Mandeville, mas nuançando suas posições, Cf. CARRIVE, Paulette. *Bernard de Mandeville. Passions, vices, vertus*, Op. cit., ; para uma posição crítica de Hayek, Cf. PETSOUHAS, Christina. *Hayek's liberalism and its origins*, Op. cit..

¹⁶³ HALÉVY, Élie. *La formation du radicalisme philosophique*. Vol I, *La jeunesse de Bentham. 1776-1789*. Paris : PUF, 1995, p. 113.

¹⁶⁴ HAYEK, Friedrich August. “Dr. Bernard de Mandeville” In: *The trend of economic thinking. Essays on political economists and economic history*. The Collected Works of F. A. Hayek, Volume III. Editado por W. W. Bartley III e Stephen Kresge. London: Routledge, 1991. p. 74-75.

¹⁶⁵ HAYEK, Friedrich August. “Dr. Bernard de Mandeville”, *Op. cit.*, p. 76.

¹⁶⁶ Cf. HORNE, Thomas. *The social thought of Bernard Mandeville. Virtue and commerce in early eighteenth-century England*. London, Basingstoke: Macmillan, 1978, em especial o capítulo 4 e sua nota 56.

Mas, como sói acontecer com rótulos e classificações, é preciso nuançar as interpretações. Paulette Carrive analisa detidamente as ambiguidades presentes no pensamento mandevilliano, e a partir de um exame das obras que a habilita explorar suas sutilezas, faz com que “Mandeville hesite entre a teoria da ‘harmonia natural dos interesses’ e a da ‘harmonia artificial’”¹⁶⁷. Essa hesitação, ou essa articulação, é, talvez, uma das características que torna a filosofia de Mandeville tão disputada e instigante. Ainda segundo essa interpretação, para o autor da *Fábula*, “é preciso deixar cada um buscar seu interesse, e o interesse público será melhor servido; Mandeville antecipa, aqui, a economia clássica liberal (...). O interesse público é um resultado inconsciente desta busca egoísta”¹⁶⁸, o que apontaria para um balbuciar da harmonia espontânea dos interesses. Por outro lado, é preciso tanto levar em conta o peso da moral e da política para a formação e manutenção da sociedade, como não esquecer que elementos como o *laissez-faire* não são, neste momento, estranhos ao mercantilismo, podendo conviver com uma defesa da intervenção governamental.

Tendo em vista o caminho até aqui percorrido, a nosso ver a obra de Mandeville apresenta as tensões ainda não satisfatoriamente resolvidas de uma transição entre o mercantilismo e o liberalismo econômico nascente, sobretudo no que diz respeito às formas de organização social e ao governo da sociedade. Alguns termos desta querela, portanto, precisam ser nuançados. A palavra *harmonia* não poderia significar *completa ausência de conflito*, mas um *concurso* entre diferentes interesses particulares que, não obstante, convivem em um corpo político coerente; desta forma, trata-se antes de uma composição destes mesmos interesses. Quanto ao termo *natural*, os interesses são hábeis a se comporem dentro de uma ordem regular de coisas, quadro cuja pedra fundamental é colocada pela política e pela moral; eles fluem da natureza de uma sociedade, e não são exógenos a ela. Em outras palavras, *se o fundamento originário da sociedade é fruto da arte política, ela estabelece um quadro no qual a própria dinâmica social se torna, posteriormente, capaz de auto-organização*. Trata-se de argumento fundamental para que se possa estabelecer uma ponte entre a defesa das paixões egoístas e do interesse

¹⁶⁷ CARRIVE, Paulette. « L’individu dans la pensée de B. Mandeville : de la médecine à la politique ». In : *L’individu dans la pensée moderne. XVIe-XVIIIe siècles*. T. II, p. 595-612. Pisa : Edizione ETS, 1995. p. 606. Mais adiante, Carrive adiciona que “[Mandeville] descreve a vida econômica em termos morais, isto é, propõe, de uma só vez, uma visão ascética da moralidade e uma perspectiva qualificada de cínica sobre a utilidade dos vícios dos indivíduos; em seguida, sem que esteja consciente, evidentemente, justapõe teses que hoje chamaríamos de mercantilistas e teses liberalistas” (*Id.*, p. 601).

¹⁶⁸ CARRIVE, Paulette. *Bernard de Mandeville. Passions, vices, vertus*, Op. cit., p. 125-126.

particular como noções capazes de contribuir, ainda que sem intenção manifesta, para o bem comum. Isso franqueia o caminho para uma defesa da busca máxima pelo lucro que, se não se pode absolutamente dizer que é estritamente separada das considerações morais, dá novas tonalidades a esta atividade típica do comerciante ao torná-la uma conduta fundamentalmente positiva, pois passa a ser compreendida como fator essencial de contribuição para o espírito público e para a riqueza de uma nação ou sociedade próspera. Rótulos à parte, fiquemos com uma constatação que nos parece inegável: Mandeville oferecerá valiosos instrumentos para os arquitetos da sociedade comercial.

Capítulo 3. Jean-François Melon e os princípios do comércio

3.1. O *Ensaio político sobre o comércio*: considerações sobre o espírito de um século comerciante

“Os princípios do comércio são atualmente conhecidos por todos; começamos a ter bons livros sobre a matéria. O *Ensaio político sobre o comércio*, do senhor Melon, é a obra de um homem *d’esprit*, de um cidadão, de um filósofo: ele sente o espírito do século”.

(Voltaire, *Observações sobre o sr. Jean Lass, Melon e Dutot sobre o comércio, o luxo, as moedas e o imposto*)

Na década de 1720, Mandeville já se tornara um nome tão conhecido quanto polêmico na França, sobretudo a partir da tradução de *Free thoughts on religion*, vertida para o francês por Justus van Effen pouco tempo após o lançamento do texto original. Se o célebre poema de Voltaire, *O Mundano* (1736), é um dos textos responsáveis por divulgar alguns dos princípios da *Fábula das Abelhas* na França e oferecer os argumentos centrais sobre os quais se desenvolverá a querela do luxo, a expressão econômica das ideias mandevillianas seriam melhor assimiladas, introduzidas e estabelecidas no continente dois anos antes, em 1734, através da obra *Ensaio político sobre o comércio*, de Jean-François Melon. O capítulo dedicado ao luxo, por exemplo, pode ser lido como uma retomada quase literal das linhas de Mandeville sobre o tema.

Amigo próximo de Montesquieu e do abade Le Blanc (tradutor dos *Ensaaios políticos*, de Hume), exaltado por Voltaire, criticado por Rousseau e Hume, Melon viu sua obra ser repercutida rapidamente e, com ela, difundiram-se alguns dos argumentos mandevillianos. Com um estilo direto e sistemático, o *Ensaio* logo gozou de grande reputação dentro e fora da França, oferecendo algumas das principais bases sobre as quais as questões de comércio e economia seriam discutidas ao longo do século XVIII, debruçando-se sobre temas como a moeda e sua circulação, a balança e a liberdade do comércio, o papel do governo em relação à economia, dentre outros¹⁶⁹. A partir de uma análise da obra de Melon, poderemos ver como esses assuntos são tratados e desenvolvidos.

¹⁶⁹ O texto foi traduzido em seguida para o inglês e, posteriormente, para o alemão. Recebeu uma edição aumentada, em 1736, com capítulos dedicados sobre alguns dos temas descritos acima.

Como o título do *Ensaio político sobre o comércio* deixa entrever, o propósito do livro será examinar e estabelecer objetos que possam compor uma boa e sábia política para o comércio e para as finanças, de modo a permitir o florescimento da *felicidade pública*¹⁷⁰. Fundando-se na razão, na experiência (os desafios práticos dos comerciantes são frequentemente evocados), nos exemplos concretos de seu presente (a análise de atos de navegação da Inglaterra, de leis e regulamentações perpassam os capítulos) e nas lições legadas do passado (como, por exemplo, os exames sobre a decadência de Roma), Melon, para atingir seu objetivo, lançará mão de uma figura fundamental, a quem a obra se dirigirá ao longo de suas linhas: *o legislador*. Considerando a nação e seus costumes em sua totalidade, o legislador encarna uma pessoa de notável sabedoria¹⁷¹, capaz de garantir e manejar os meios e instrumentos adequados para o aumento da população, de estimular o desenvolvimento da indústria e do comércio, e, enfim, de assegurar o bem-estar dos cidadãos. Lembremos que o propósito anunciado pelo livro é considerar “a maneira pela qual o legislador pode garantir à nação as facilidades em se servir vantajosamente de todas as produções de seu terreno”¹⁷².

O *Ensaio* distingue, por um lado, o ponto de vista *econômico* do ponto de vista *da moral religiosa*. No capítulo sobre a balança de comércio, por exemplo, Melon faz a seguinte observação sobre o exame do juro: “deixaremos aos teólogos o custoso cuidado em conciliar a verdade de sua moral com a necessidade do *juro* para a manutenção da sociedade. Nosso objeto é evidenciar o quanto ele é essencial à balança de comércio, que, nas circunstâncias nas quais o juro é permitido, não o seja a um preço mais alto do que no estrangeiro”¹⁷³. Por outro, é necessário destacar que embora sua argumentação rejeite julgamentos “metafísicos” sobre a questão, ela não deixa de transitar, ao mesmo tempo, entre o plano econômico, político e da moral – em poucas palavras, trata-se de uma questão filosófica. Afinal, ressaltar apenas os aspectos ditos “econômicos” do *Ensaio* seria não somente ignorar seu próprio objetivo, mas negligenciar a ênfase dada às reflexões sobre o aumento da força e do poder das nações, assim como omitir o papel que

¹⁷⁰ Na conclusão de seu livro, Melon faz uma sucinta avaliação sobre sua finalidade última: “estes são os germes da polícia e das finanças fáceis à desenvolver, e seria completar um dos objetos de seu livro ter engajado os bons espírito a trabalhar neste empreendimento” (EPC, p. 398-399).

¹⁷¹ Melon enfatiza ao longo de todo o *Ensaio* as qualidades desta figura: o legislador “compara as circunstâncias do tempo; sabe bem que não trabalha sobre uma tábula rasa; conhece a força dos abusos e das prevenções, e não desconhece a força das leis” (EPC, p. 370).

¹⁷² EPC, p. 13.

¹⁷³ EPC, p. 272.

as paixões e os interesses desempenham na linha argumentativa de temas cruciais como o luxo.

Desta forma, antes de passarmos propriamente ao exame do capítulo sobre o luxo ou sobre a aritmética política, recorte de nosso interesse, seria judicioso realizarmos uma breve exposição de alguns dos argumentos centrais do livro, sem os quais o entendimento do conjunto da obra certamente ficaria prejudicado.

O *Ensaio* parte de uma pressuposição de três ilhas, cada qual produzindo um produto (uma produz trigo, outra lã, outra bebidas), e todas encontram-se com uma balança de comércio igual, isto é, em *situação de equilíbrio*. No entanto, a ilha que cultiva o trigo, passa, em certo momento, a uma situação de superabundância, colhendo mais do que o necessário para sua manutenção e produzindo outras mercadorias. Não podendo dispensar víveres de primeira necessidade, os habitantes das outras ilhas passam a imigrar para a ilha que produz trigo. Instaura-se, portanto, um desequilíbrio que conduz a uma situação de tensão. As duas ilhas, assim, unem-se para impor à ilha produtora de trigo uma restrição no comércio: obrigam-na a cultivar o cereal para a sua alimentação, trocado por mercadorias que a ilha do trigo será proibida de produzir. Esta situação, segundo Melon, “é o direito natural e primitivo das nações, segundo o qual o direito de uma nação particular cede ao direito das outras nações em conjunto; assim como o direito de uma família ou de um particular cede ao de sua nação”¹⁷⁴.

O exemplo das ilhas – retomado no decorrer dos capítulos – serve de ilustração e pretexto para a distinção de três objetos da legislação, ou, ainda, em três critérios para medir o poder de um país, em ordem de importância: o cultivo de produtos necessários para subsistência; o estímulo ao trabalho e à indústria, aumentando a população e instigando as trocas; e criação de uma medida comum. Desta tripla consideração derivará a definição de comércio: “a troca do supérfluo pelo necessário”¹⁷⁵. Vejamos brevemente o primeiro e o terceiro critério, para posteriormente avaliarmos com mais detalhes o segundo.

O primeiro e mais importante consiste em verificar a produção de trigo ou equivalentes em uma determinado território, pois “a força de um país advém da maior

¹⁷⁴ EPC, p. 3. Essa concepção de direito natural de Melon, pouco desenvolvida ao longo do *Ensaio*, será muito diferente em objeto e extensão do direito natural nos fisiocratas, conceito de importância fundamental para os *économistes*. Em capítulo adiante, dedicado à fisiocracia, examinaremos em detalhes o papel e o significado do direito natural para a escola de Quesnay.

¹⁷⁵ As citações deste parágrafo encontram-se nas páginas 8 e 9 do *Ensaio*.

quantidade de provisões de primeira necessidade”¹⁷⁶. No decorrer de seus capítulos a obra retoma a importância de assegurar esta base primeira das nações. Quanto ao terceiro critério, a partir do momento em que um país avança em indústria e aumenta seu comércio, o transporte de ouro e prata se tornam perigosos e onerosos, e é preciso achar uma medida comum, a moeda, para que as trocas continuem a ser realizadas. O terceiro objeto da legislação será, então, a moeda e sua representação, a fim de verificar “se a quantidade de lastro [*gage*] ou de equivalente das trocas está na proporção que dá a cada proprietário os meios de se servir vantajosamente do tudo aquilo que possui para adquirir o que lhe falta”¹⁷⁷.

Vejamos agora o segundo critério, “se a política e sua indústria aumenta o número de seus habitantes”¹⁷⁸. O aumento da população de uma nação está diretamente ligado à *diminuição dos custos para a produção de uma mercadoria* (os termos são de Melon). Em outras palavras, a diminuição da quantidade de mão de obra necessária para a realização de uma mercadoria ocasiona um número excedente de indivíduos, que, por sua vez, trabalharão em outras atividades, gerando um contingente de homens que podem partir para outros territórios. Conclui-se, então, que “o número de habitantes deve ser o segundo objeto da legislação, e que saber como fazer trabalhar com menos custos é uma maneira de aumentar seu número [de homens]”¹⁷⁹. Adicione-se a isto a seguinte observação: não basta que uma nação possua um bom número de habitantes e uma boa extensão de terreno se não conjugar a isso um incentivo à indústria. Consequentemente, uma boa política deve incentivar o trabalho e afastar o ócio, ou, nas palavras de Melon, “são inúteis lugares onde a terra permanece inculta, por preguiça ou falta de encorajamento”¹⁸⁰.

Estas observações devem ser compreendidas à luz das reflexões de Melon sobre o próprio avanço da indústria. O progresso das artes e dos trabalhos não conhece limites: à medida que novas necessidades surgem – e elas *sempre* surgem –, novas formas de indústria emergem para satisfazê-las; trata-se, aqui, de um movimento em círculo, pois a busca infinita por necessidades engendrará meios de satisfazê-las, gerando, assim, outras necessidades que incitarão a criação de outros trabalhos. Da constatação que “o progresso

¹⁷⁶ EPC, p. 12.

¹⁷⁷ EPC, p. 9.

¹⁷⁸ EPC, p. 9.

¹⁷⁹ EPC, p. 5.

¹⁸⁰ EPC, p. 6.

da indústria (...) sempre aumentará”¹⁸¹, surge, então uma pergunta: como se dá a organização do trabalho em cada novo estado de coisas? A resposta é um dos pontos mais interessantes da argumentação de Melon, e sustenta que o arranjo estabelecido pelos novos trabalhos, seja mão de obra que utilize sobretudo a força, sejam atividades que exigem mais certa destreza ou a habilidade, não depende de uma intervenção incisiva ou direta do legislador, nem do Estado: a cada novo estado de produção de mercadorias e necessidades¹⁸², os próprios trabalhadores podem se reorganizar para realizar novas atividades.

Além disso, Melon nunca deixa de acentuar o papel desempenhado pela liberdade de comércio. Se é necessário assegurar uma boa *polícia* para o comércio, a liberdade é, em última instância, mais importante que a proteção. Isto ocorre porque o próprio comércio pode encontrar, em si mesmo, as fontes de sua defesa:

“Na alternativa entre a liberdade e a proteção, seria menos danoso subtrair a proteção do que a liberdade, pois com a liberdade a força do comércio pode por si só tomar o lugar de proteção. Na última guerra, os negociantes de Bordeaux garantiram por si mesmos uma fragata para defender a entrada de seu rio”¹⁸³.

Melon também não poupa palavras para criticar impostos ou preferências para certas mercadorias, que podem levar ao privilégio, ou melhor, a um *monopólio com respaldo da autoridade pública*, porque, conforme escreve, com isso trata-se de “autorizar um monopólio que se torna mais perigoso, pois ao abrigo da lei”¹⁸⁴. Pois o público é “sempre mal servido quando não pode escolher”¹⁸⁵. Isto implicaria em um desencorajamento à indústria e à concorrência, e o comerciante, desestimulado à buscar suas vantagens, daria lugar àquele que recebe o privilégio, que vende seu produto por valores mais altos. Comércio, compradores e a nação saem em desvantagem. Em suma, a liberdade do comércio está ligada, para Melon, a uma melhor na condição de vida dos cidadãos e um aumento do lucro pelo comerciante.

Isso absolutamente não implica, no entanto, que Melon subscreva a uma teoria da harmonia espontânea dos interesses: o arranjo, ainda que geral, sempre tem como

¹⁸¹ EPC, p. 89.

¹⁸² Evidentemente, utilizamos aqui os termos na acepção que Melon lhes fornece.

¹⁸³ EPC, p. 27.

¹⁸⁴ EPC, p. 28.

¹⁸⁵ EPC, p. 158.

fundamento a legislação. Assim como em matéria de política, *a liberdade de comércio não é uma licença*, isto é, os particulares não podem realizar atos contrários “ao bem geral”. A liberdade de comércio, por conseguinte, sempre se realiza sob o auspício das leis: *a cupidez e ambição do comerciante deve ser direcionada*. Nas palavras de Melon,

“A liberdade no comércio não deve consistir em uma imprudente licença aos negociantes em enviar e receber livremente toda espécie de mercadorias, mas somente mercadorias cuja exportação ou importação pode oferecer a cada cidadão a faculdade de trocar seu supérfluo pela necessário que lhe falta, conforme a definição de comércio”¹⁸⁶.

Os atos de navegação da Inglaterra, por exemplo, não somente geraram riquezas, mas estavam de acordo, segundo Melon, com a liberdade de comércio. E, por fim, as leis de comércio são subsumidas às leis da autoridade política: a “lei do Estado está acima da lei comum”¹⁸⁷. Da mesma forma, as transformações do trabalho e de seus diferentes empregos cumprem uma função utilitarista a ser realizada pelo legislador, e são frutos da arte humana:

“O objeto que o Legislador não deve perder de vista é o de tornar os homens tão felizes quanto sua miserável condição pode lhes permitir (...). É sempre igualmente verdadeiro que saber fazer com um marinheiro, um lavrador, um transportador, um operário, o que antes somente conseguíamos fazer com dois, é saber fazer dobrar o número de cidadãos; e, neste sentido, *multiplicar os trabalhadores, e suavizar o trabalho é a obra prima da sabedoria humana*”¹⁸⁸.

Para que o legislador possa cumprir sua função, é pressuposto que a desigualdade de riquezas e de trabalhos é um fato incontornável. Há uma permanente e necessária hierarquia entre pobres e ricos, entre proprietários e criados, entre senhores e escravos, entre países dominantes e as colônias. Os capítulos que declaram a compatibilidade da exploração econômica das colônias e da escravidão (que, segundo o autor, são indissociáveis) com aspectos religiosos e morais, traz trechos perturbantes¹⁸⁹ a respeito

¹⁸⁶ EPC, p. 151-152.

¹⁸⁷ EPC, p. 154.

¹⁸⁸ EPC, p. 94-96.

¹⁸⁹ O adjetivo que utilizamos se justifica sobretudo se, sobre este tema, compararmos os trechos do *Ensaio* com outros textos filosóficos que lhe eram contemporâneos, como o *Espírito das Leis*, de Montesquieu.

do assunto. Sobre a desigualdade, alguns parágrafos deixam clara sua posição, como lemos nas seguintes linhas:

“A igualdade entre os homens é uma quimera que dificilmente pode produzir uma república ideal; mas há uma infinidade de subordinações, das quais a escravidão será sempre a maior, e que será indissolúvel sem a vontade do senhor (...). Dizer que é preciso deixar a questão da escravidão a ser julgada pelos escravos, e não pelos senhores, é ter pouco examinado a polícia geral. Proponhais se deveria haver cultivadores, criados, soldados de milícia, e fazei-os julgar a questão: todos irão propor a igualdade; mas, como o Legislador sabe da impossibilidade desta igualdade, cabe a ele examinar e julgar quais subordinações melhor asseguram a tranquilidade e o bem-estar do total da nação”¹⁹⁰.

Mais do que isso, o legislador pode mesmo atribuir trabalhos para que sejam cumpridas necessidades públicas, mesmo por via da força¹⁹¹, a fim de alcançar o objetivo do bem-estar da população. Este sentido utilitarista, profundamente enraizado em uma apologia do trabalho e contra a ociosidade, apresenta uma dimensão moral e política: “há um dever geral que engaja todos os homens a trabalhar pela sociedade, cujas leis e política lhe oferecem a segurança e a abundância. Cultivar seu tempo e pagar o contingente de encargos é satisfazer este primeiro dever”¹⁹².

Portanto, o comércio e seu desenvolvimento estão subsumidos pela política, dentro de um quadro de legislação¹⁹³, e não tem como objeto final e único beneficiar *o comerciante* – agente capaz de demonstrar, segundo Melon, uma “cupidez fraudulenta”¹⁹⁴ –, mas em fortalecer *o comércio em geral* e os habitantes de um país. O que Melon busca com as leis relativas ao comércio e à sua liberdade é, antes de tudo, uma *sábia política*, que possa, de uma só vez, reunir a justiça das leis emanadas pela autoridade legítima com o benefício do comércio e dos particulares.

¹⁹⁰ EPC, p. 50-53.

¹⁹¹ Segundo Melon, o poder público pode, dentro de deveres gerais e amplos, exigir determinadas atividades dos particulares: “o Estado poderia constranger a quantidade necessária de homens para as necessidades públicas, seja pela via da força, seja por qualquer outra via mais conforme à justiça distributiva” (EPC, p. 155).

¹⁹² EPC, p. 155.

¹⁹³ “Os Estados apenas podem se sustentar com boas leis: eles enlanguescem, se destorem, caso tenham más leis ou se prescindem de leis essenciais” (EPC, p. 359).

¹⁹⁴ EPC, p. 152.

3.2. A natureza dos negócios e a nação: o luxo e a aritmética política

A sociedade observa uma vicissitude progressiva das comodidades que a afastam dos *costumes selvagens*: ora, se antes comíamos bolotas, hoje estamos habituados ao pão; se andávamos por caminhos de terra, hoje construímos pontes e estradas. Cultivarmos o trigo e pavimentarmos as vias nos torna luxuosos? Se o camponês acha a vida do burguês luxuosa, o burguês se acha grosseiro frente à vida do cortesão. O *relativismo*, retomado da *Fábula das Abelhas*, será um importante instrumento para a defesa do luxo: “esta busca é sempre relativa ao tempo e às pessoas. O que era luxo para nossos pais é atualmente comum; e o que é luxo para nós, não o será para nossos sobrinhos”¹⁹⁵.

Esse progresso é visto como necessário, positivo e proveitoso. Ora, segundo Melon o luxo não fora até então tratado como um objeto de conhecimento, mas sim como assunto de “vagas declamações”¹⁹⁶. Mais uma vez, o *Ensaio* faz questão de deixar evidente a separação de seu objeto: se à religião cabe deplorar o luxo, cabe ao Estado compreendê-lo e direcioná-lo em proveito da sociedade.

O luxo é uma consequência das paixões e ambições humanas: o comerciante, conduzido pelo desejo do ganho e pela cupidez, pretende adquirir bens materiais e gozar dos prazeres da vida e, por isso, trabalha mais para conseguir sustentar as “voluptuosidades da vida”. Por que não o incitar à indústria, com o duplo benefício de fazê-lo produzir para a sociedade e evitar o ócio? Além disso, o luxo e a diminuição das leis suntuárias são desdobramentos de uma nação comerciante e de uma sociedade bem policiada¹⁹⁷, pois, somente após satisfeitas as necessidades básicas e de segunda ordem, os indivíduos passaram a trocar supérfluos e a buscar certo requinte; com o aumento de habitantes, a população excedente também pode encontrar emprego e aplicação nas mercadorias de luxo, afastando-se da ociosidade: o luxo, “destruidor da preguiça e da ociosidade”¹⁹⁸, é produtivo por multiplicar o trabalho.

Proibir o luxo, portanto, é um empreendimento vão e mesmo pernicioso a ser evitado pelo legislador, pois desencoraja a indústria, diminui o consumo e transporta as

¹⁹⁵ EPC, p. 107.

¹⁹⁶ EPC, p. 105.

¹⁹⁷ Segundo Melon, “o luxo é uma sumptuosidade extraordinária que dá as riquezas e a segurança de um governo; é uma consequência necessária de toda sociedade bem policiada” (EPC, p. 106).

¹⁹⁸ EPC, p. 109.

riquezas para fora da nação: “a partir do momento em que um cidadão tem mais renda do que lhe é permitido gastar, ele se transporta em um lugar onde pode gozá-lo, e priva sua pátria de sua pessoa e de seus bens”¹⁹⁹. Ainda que se considerasse que o luxo se resume em uma vantagem ou satisfação da cupidez pessoal, ele não significaria prejuízo ao Estado e nem afronta à moral; pois o sábio legislador saberia que o luxo ainda pode ser utilizado como um estímulo, por via uma emulação, que beneficie o público: “aquele que trabalhasse para recuperar uma estrada, a construir fontes, etc., mereceria marcas gloriosas de sua benevolência, por estátuas ou por outras distinções capazes de excitar uma nova emulação nos cidadãos”²⁰⁰, afirma Melon. Finalmente, o luxo também previne o entesouramento e auxilia na circulação da moeda: é mais vantajoso para a sociedade, afinal, que o dinheiro daqueles que consomem luxuosamente não fique repousando em seus cofres.

Mesmo que concedamos que o luxo é benefício do ponto de vista do comércio, da indústria e da atividade, e que seja conforme à moral, ele não prejudicaria a coragem, não enlanguesceria os homens para as batalhas? Os militares aspiram a glórias e honras e devem emular a ambição, e não a cupidez; o que ocasiona seu enfraquecimento é menos o luxo de alguns generais do que a falta de disciplina. A rusticidade e frugalidade, enfim, não garantem maior sucesso de um exército: “as tropas espanholas malvestidas e mais frugais que alguma lei suntuária jamais ordenou, não eram mais valentes; e quando, nas últimas guerras, nossos exércitos foram derrotados, reinava bem menos abundância do que no tempo brilhante de nossas vitórias”²⁰¹. Se é verdade que o espírito de comércio e o espírito de conquista não podem coexistir, o espírito de conservação é nutrido pelo comércio, e ambos podem muito bem conviver²⁰². Ora, o espírito de comércio apresenta pelo menos uma tripla vantagem em relação ao espírito de conquista: não é movido pelo desejo de guerra ou invasão, mas pelo desejo de tranquilidade; é capaz de manter a coragem dos indivíduos através das grandes navegações; diferente do espírito de conquista, que é impetuoso em sua fonte mas logo se enfraquece, o espírito de comércio adquire vigor com o passar do tempo.

Finalmente, o luxo é também o fruto natural de uma sociedade na qual reina a liberdade de comércio. Os exemplos de frugalidade e sobriedade dos antigos não servem

¹⁹⁹ EPC, p. 109.

²⁰⁰ EPC, p. 125.

²⁰¹ EPC, p. 109.

²⁰² O tema é tratado no capítulo XII, *Do governo militar*.

para as nações modernas consideradas ao longo do *Ensaio*. As repúblicas antigas, fechadas em si mesmas e hostis ao luxo, não são um modelo aos países comerciantes, e se aproximam mais “a uma comunidade de reclusos do que a uma sociedade de homens livres”²⁰³.

As vantagens do luxo, e a possibilidade de usufruí-las, inserem-se dentro de um quadro mais amplo: uma boa política e uma boa legislação. Como, entretanto, auferir todos os benefícios dos trabalhos, da produção de mercadorias, da circulação do dinheiro, da agricultura, como bem manejar dados demográficos em proveito de uma território? A melhor “ciência do governo”²⁰⁴ é aquela que sabe melhor *calcular* todos estes fatores.

Para explicarmos esse ponto, recorramos brevemente a um outro escrito. Malgrado não faça referência ao *Ensaio político sobre o comércio*, os termos do verbete *Arithmétique politique*, escrito por Diderot para o primeiro volume da *Encyclopédie*, são muito próximos aos de Melon. No verbete, a matéria é definida da seguinte maneira:

“*Aritmética política* é aquela cujas operações têm por finalidade pesquisas úteis à arte de governar os povos, tais como o número de homens que habitam um país; a quantidade de alimentos que devem consumir; o trabalho que podem fazer; o tempo de vida que possuem; a fertilidade das terras; a frequência dos naufrágios, etc. É facilmente concebível que estas descobertas e muitas outras da mesma natureza, sendo adquiridas por cálculos fundados sobre algumas experiências bem constatadas, um ministro hábil tiraria uma multidão de consequências para a perfeição da agricultura, para o comércio, tanto interior quanto exterior, para as colônias, para o curso e o emprego do dinheiro, etc. (...) *Se a natureza dos negócios a demandasse [a precisão geométrica dos cálculos] e a permitisse, absolutamente não duvido que seríamos convencidos que o mundo político, assim como o mundo físico, pode em muitos respeitos se medir por pesos, número e medida.* O cavaleiro Petty, inglês, foi o primeiro que publicou ensaios com este título”²⁰⁵.

²⁰³ EPC, p. 112.

²⁰⁴ EPC, p. 320.

²⁰⁵ ENC, *Arithmétique politique* (Diderot), tomo 1, p. 678. Grifo nosso.

Voltando ao *Ensaio*, apesar da censura dirigida a William Petty, por ter buscado, em sua *Aritmética Política*, alçar o poder da Inglaterra para além da potência da França²⁰⁶, Melon não dispensa a utilidade do cálculo: trata-se de uma crucial ferramenta para o governo e sua política comercial e, sobretudo, para conduzir à felicidade dos povos em geral e aumentar o poder do Estado. Não é sem importância que o capítulo sobre o tema se inicie com a afirmação de que “tudo é redutível ao cálculo: ele se estende até às coisas puramente morais”²⁰⁷, e que identifique no legislador uma espécie de *político economista*, capaz de compreender a importância da matéria:

“Nos objetos de legislação, é somente com um grande trabalho que o maior gênio pode descobrir todas as faces de tantos objetos diferentes dos quais é obrigado, todos ao mesmo tempo, abranger. Deve determinar sua escolha sobre a pluralidade das possibilidades nas quais entram o cálculo dos homens, o número de trabalhadores, o valor dos trabalhos, o meio de multiplicá-los e de valorizá-los. A moral também entra aqui para alguma coisa. É necessário voltar a atenção e o gênio dos povos sobre o comércio, sobre o crédito, sobre a cultura das terras, etc. e, neste sentido, o melhor calculador torna-se o melhor Legislador”.²⁰⁸

Se Melon discorda dos cálculos de Petty, esta *aritmética* da política é, entretanto, útil e verdadeira, e permite mesurar o valor de um trabalhador: “o preço do trabalho de cada homem pode ser calculado, e, de todos os trabalhos diferentes, pode-se fazer um preço comum que apreciará o que um trabalhador vale ao Estado”²⁰⁹; e, escreve adiante, que é lucrativo para a nação empregar seus operários (os *ouvriers*), tornando os homens “cidadãos úteis e consumidores”²¹⁰.

Ao longo do texto, Melon utiliza duas comparações para examinar e explicar o trabalho realizado pelo legislador em relação à nação: a primeira, a construção de um edifício, a segunda, a do corpo humano.

²⁰⁶ “O cavaleiro William Petty, inglês, foi o primeiro que buscou calcular a potência de um Estado e a política do comércio. Seu livro intitulado *Artimética Política*, obra póstuma, foi impresso em 1691. O fruto que podemos tirar desta obra é de nela encontrar uma maneira de cálculo para os valores das terras, dos homens, da navegação. Por outro lado, ele parte quase sempre de falsas suposições, e parece que seu livro é antes feito para elevar a potência da Inglaterra para além da potência da França do que para demonstrar alguma verdade” (EPC, p. 321).

²⁰⁷ EPC, p. 318.

²⁰⁸ EPC, p. 320-321.

²⁰⁹ EPC, p. 338.

²¹⁰ EPC, p. 340.

A primeira liga-se sobretudo à importância outorgada à cultura de terras e ao bem-estar da população. Vejamos. Um construtor deve, primeiramente, bem estabelecer as fundações da casa que pretender erigir e em seguida subir seus muros; somente após realizadas estes primeiros fundamentos, pode cuidar de “embelezamentos”²¹¹ que ornarão o edifício. Como o construtor, o legislador deve assegurar uma base sólida e segura para edificar seus propósitos: deve, antes de tudo, garantir que as necessidades de primeira ordem possam ser satisfeitas, voltando seus olhos para o comércio interno e para o bem-estar da população²¹². É somente a partir desta pedra fundamental que a indústria e o comércio externo passarão propriamente a ser considerados:

Da mesma forma [que o construtor], o Legislador, após ter assegurado a alimentação de seu povo, deve abrir a porta a todas espécies de indústria, entre as quais o comércio marítimo deve ter, sem contradita, o primeiro lugar, pois aumenta nossa balança de comércio no que consiste o verdadeiro lucro da nação²¹³.

A ênfase de Melon, aqui em mais uma carga contra Petty, é sobre a cultura de terras, e não sobre a manufatura e a indústria. Como já afirmara no primeiro capítulo do *Ensaio*, as provisões e produtos de primeira necessidade são o mais importante objeto da legislação e um critério de medida da potência da nação: “para nós, que consideramos a cultura de terras como o fundamento sólido da indústria e do comércio, é por esta via que estabelecemos nossas riquezas fundamentais”²¹⁴, e, escreve adiante, “a agricultura deve ser entre nós o primeiro objeto do comércio. Não pode ser negligenciada sem perdas irreparáveis”²¹⁵. De fato, a lavoura pode, ainda, retirar recursos ilimitados da terra, favorecendo a população. É preciso, por isso, garantir tanto a segurança da colheita, isto é, assegurar os frutos do trabalho do agricultor, evitar sobrecarregá-lo de imposto e, quando assim for necessário, auxiliá-los.

De fato, o Estado deve aplicar determinadas políticas de controle dos corpos sobre a população, administração capaz de aumentar a manufatura e a indústria. Neste sentido, no capítulo sobre a aritmética política encontramos importantes linhas acerca de considerações populacionais (a “multiplicação dos habitantes”) ligadas à higiene pública

²¹¹ EPC, p. 342-343.

²¹² “É somente no governo interior que o legislador pode caminhar com passos seguros, para prevenir os eventos independentes de sua sabedoria, ou remediá-los” (EPC, p. 395).

²¹³ EPC, p. 343.

²¹⁴ EPC, p. 341.

²¹⁵ EPC, p. 343.

ou à atenção à saúde da população. Trata-se de uma questão de incentivo à produção (afinal, camponeses mais saudáveis e um controle de doenças animais garantiriam mais víveres) e de polícia ou controle da saúde pública pelo Estado (e, desse modo, em benefício deste). Para levar sua ideia à cabo, Melon prescreve medidas como a publicidade de remédios (que poderão então ser aperfeiçoados) ou uma cooperação entre academias na Europa, tendo em vista a troca de experiência para combater flagelos comuns como doenças, epidemias, pragas, dentre outras adversidades. As providências policiais de combate à ociosidade, às doenças e outras debilidades físicas, não eram, pelo menos desde os primeiros mercantilistas (ou mesmo após a peste do século XIV), vistas sobre o ponto de vista da moral, mas, sim em vista da eficiência e da utilidade pública²¹⁶. A preocupação com a saúde dos corpos é, como afirmamos, tanto ligada à questão demográfica quanto à busca de aperfeiçoamento progressivo da indústria e, de uma só vez, inscrita em uma dimensão utilitarista²¹⁷: “multiplicar os homens é trabalhar para sua conservação; mas isto sempre deve ser realizado com o grande motivo de torná-los felizes (...). A expressão aritmética da glória do legislador é o número de pessoas, às quais ele trouxe felicidade, multiplicado pelo número de obstáculos que ele superou”²¹⁸. A visão de Melon sobre aumento da população inscreve-se, aqui, numa transição que vai da ênfase absoluta do poder do Estado (posição tipicamente mercantilista do século XVII) para a consideração da felicidade dos homens²¹⁹.

Passemos à segunda comparação. Ao considerar a nação sobre a qual realizará seus trabalhos, o legislador deve visar *corpo político* como uma unidade, isto é, cuidar de um equilíbrio entre o todo e as partes, entre o corpo e seus membros. O legislador deve ter *uma visão anatômica global*, pois caso algum membro não observe os cuidados e a “higiene” necessárias, envenenará, “como por contágio”²²⁰, o resto do corpo. Melon recorre a uma imagem comum, e descreve funcionamento do corpo político de forma comparada ao corpo humano: “o sangue anima um, o dinheiro outro; se o sangue falta,

²¹⁶ Cf. SENELLART, Michel. *Machiavélisme et raison d'État*. Paris : PUF, 1989. Ver em especial o capítulo 3.

²¹⁷ Céline Spector escreve que “o *Ensaio político sobre o comércio* integrava a aritmética política em um quadro utilitarista” e, mais adiante, adiciona: “higiene e saúde pública (...) se inscrevem em um quadro de uma tecnologia do poder cujo objeto é o crescimento simultâneo das forças produtivas e do poder do Estado” (SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. cit., p. 307).

²¹⁸ EPC, p. 347-348.

²¹⁹ Cf. SENELLART, Michel. « La population comme signe du bon gouvernement ». In: *Rousseau et la philosophie*. Org. André Charrak et Jean Salem. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004, p. 202-203.

²²⁰ EPC, p. 348.

ou se não estiver em movimento, o corpo se enlanguesce em uma letargia mortal; se o sangue é muito abundante, ou em um grande movimento, a febre ardente o faz perecer”²²¹.

O legislador deve, portando, dirigir sua atenção para uma distribuição equilibrada do consumo no comércio interno, de modo irrigar de forma proporcional e harmoniosa os membros, observando a saúde geral do corpo. Em primeiro lugar, não deve somente considerar certas regiões, determinados particulares ou alguns estratos sociais; o povo deve ser visado como um todo, incluindo neste exame uma avaliação demográfica das diferentes regiões de um território. Em segundo lugar, após ter assegurado uma boa base dos produtos básicos e de primeira necessidade, deve estimular a circulação de dinheiro por todo o país, espalhando o consumo por todas as províncias (e, neste ponto, a comparação com a circulação sanguínea é privilegiada). É preciso, ao fim e ao cabo, assegurar uma proporção de consumo entre a capital e as cidades do interior. Como consequência, a coleta de tributos aumentaria, e Melon, colocando a ênfase nesta auspiciosa relação entre produção, consumo e distribuição, resume: “feliz, e mil vezes feliz, o país no qual o consumo faz as riquezas!”²²².

* * *

Seja nas questões relacionadas ao luxo, seja na reivindicação dos cálculos propostos pela aritmética política, o *Ensaio político sobre o comércio* faz avançar, na França de meados do século XVIII, importantes argumentos que farão parte do arsenal de um discurso econômico gradualmente emergente, raciocínios que serão debatidos, incorporados ou refutados por autores que se seguem à sua publicação. Influenciado, dentre outros, por Mandeville e Petty, o *Ensaio* oferece sobretudo para o debate francês – o caso de Voltaire e Rousseau talvez sejam os mais evidentes; mas também poderíamos recordar dos britânicos, especialmente de Hume – úteis ferramentas para os partidários do comércio e do luxo, sem deixar de ressaltar a importância da agricultura e a autoridade do legislador. Portanto, é surpreendente a negligência que, ao nosso ver, dá-se até hoje à obra de Melon²²³. Segundo Simone Meyssonier, “o *Ensaio* é o primeiro tratado metódico

²²¹ EPC, p. 354. Para ficarmos com um exemplo próximo e patente do uso destes termos, William Petty, médico, também utiliza em suas obras a comparação entre o corpo político (*body politick*) e o corpo natural (*body natural*), reivindicando a autoridade de Bacon, como em anúncio no prefácio de seu *Political anatomy of Ireland*. Mas a complexa noção de *corpo* pode adquirir as mais diversas acepções: física ou fisiológica, mecânica ou orgânica, artificial ou natural. Sobre uma história concisa e precisa da ideia de *corpo político* até Rousseau, conferir o capítulo 2 de *La fabrique des concepts*, de Bruno Bernardi.

²²² EPC, p. 349

²²³ Além dos comentadores aqui citados, são poucos as análises detidas sobre a obra de Melon. Destaquemos, dentre estes, a uma edição italiana (com comentários) das obras de Melon: MELON, Jean-

de economia política que aparece na França, sob uma forma ordenada e sintética”²²⁴ e, mais do que isso, preparava o terreno para um tratamento específico das matérias econômicas: “Melon afirma sua vontade científica: as decisões da política econômica somente podem se apoiar sobre um conhecimento dos princípios de funcionamento do sistema, pois esse último possui leis que lhe são próprias”²²⁵.

Vimos, no entanto, que nessa obra a economia é absolutamente ligada ao registro da filosofia política. Eugène Daire ressalta a importância da obra, que impulsiona o interesse pelo comércio e trata “com uma lucidez perfeita as maiores questões da economia social”. Daire também lembra da elogiosa carta de Voltaire sobre Melon (*Observações sobre o comércio, o luxo, as moedas e o imposto*), em parte citada na epígrafe deste item. Na carta, depois de louvar o *Ensaio*, Voltaire concede que esta “boa obra” possui “erros”, mas que “contradizer uma boa obra é respeitá-la; os outros não merecem esta honra”²²⁶.

De fato, a disputa sobre a obra e suas classificações se estende para além das leituras realizadas em seu próprio século. Podemos recordar aqui a discussão sobre a posição de Melon em relação ao liberalismo e ao mercantilismo. Se foge de nosso escopo examinar em exaustão um complexo debate sobre as possíveis filiações de Melon, vejamos brevemente dois exemplos da discussão da fortuna crítica. No *Ensaio*, quando lemos, no capítulo XVIII, que os trabalhadores podem se organizar em sociedade sem a necessidade do dirigismo de um legislador, Francine Markovits considera que esta “regulação ‘espontânea’ é, de uma só vez, um novo conceito epistemológico e uma arma oferecida ao liberalismo”²²⁷. Mas, como defende Eugène Daire, em seu prefácio ao texto do *Ensaio*, Melon foi “o primeiro teórico do sistema mercantil”²²⁸.

Para além das dificuldades inerentes às tentativas de classificação, isto é, se entre as fileiras do liberalismo ou do mercantilismo, o texto partilha de uma premissa comum à época: a constatação e reafirmação da desigualdade entre os homens e entre as nações,

François. *Opere*. 2 vol., dir. Onofrio Nicastro e Severina Perona. Siena & Pisa : Università di Siena e Libreria Testi Universitari, 1977 et 1983.

²²⁴ MEYSSONNIER, Simone. *La balance et l'horloge*, Op. cit., p. 64.

²²⁵ MEYSSONNIER, Simone. *La balance et l'horloge*, Op. cit., p. 64.

²²⁶ Cf. DAIRE, Eugène. « Notice historique ». In: *Essai politique sur le commerce* (Melon), Économistes-financiers du XVIII^e siècle, T. 1., Osnabrück : Otto Zeller, 1966. p. 702 e ss.

²²⁷ No original : « cette régulation “spontanée” est à la fois un nouveau concept épistémologique et une arme donnée au libéralisme » (MARKOVITS, Francine. « Préface ». In: *Essai politique sur le commerce*, Jean François Melon. Caen : Presses Universitaires de Caen, 2014. p. 30).

²²⁸ DAIRE, Eugène. « Notice historique ». In: *Essai politique sur le commerce* (Melon), Économistes-financiers du XVIII^e siècle, T. 1., Osnabrück : Otto Zeller, 1966. p. 703.

e o crescente interesse suscitado pelo discurso econômico em relação às questões de política e de moral. Sem realizar uma apologia ao equilíbrio espontâneo dos interesses e enfatizando a necessidade da regulação destes pelo Estado, defende que os interesses dos particulares devem ser deixados o mais livre possível, sobretudo em matéria de luxo e comércio, pois assim são capazes de gerar o máximo de riqueza para o próprio Estado. Este último argumento é um dos pontos mais notáveis do *Ensaio* e situa Melon em um lugar de destaque para compreendermos a paulatina mudança de visão operada no século XVIII sobre o funcionamento e o papel do comércio, da sociedade, dos indivíduos e do governo. O exame raciocinado de Melon sobre o comércio alia análises da prática comercial com os interesses políticos da “Europa comerciante”²²⁹; conjuga os “axiomas do comércio”²³⁰ com uma busca pela expansão da potência da nação e ao aumento da felicidade da população; defende a liberdade do comércio, mas sempre bem distinguindo a liberdade da licença; separa a moral religiosa de um estudo econômico-político sobre as riquezas e o consumo, sem deixar de considerar o importante papel que as paixões e os interesses têm a desempenhar, sobretudo para aquele que pretenda escrever sobre comércio e política.

²²⁹ EPC, p. 134.

²³⁰ EPC, p. 138.

Capítulo 4. Montesquieu: espírito de comércio, virtude e costumes

“Cada século tem seu gênio particular: um espírito de desordem e de independência se formou na Europa com o governo gótico; o espírito monacal infectou o tempo dos sucessores de Carlos Magno; em seguida, reinou o da cavalaria; o da conquista apareceu com as tropas regulares; e é o espírito de comércio que domina os dias de hoje.

Esse espírito de comércio faz com que se calcule tudo. Mas a glória, quando está sozinha, entra apenas no cálculo dos tolos”

(Montesquieu, *Meus Pensamentos*, 1228, 810, I).

Embora a filosofia de Montesquieu tenha se expandido pela Europa a partir da publicação anônima das *Cartas persas* (1721) ou mesmo com as *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e seu declínio* (1734), o *Espírito das leis*, publicado em 1748, portanto quatorze anos após a primeira edição do *Ensaio político sobre o comércio* de Melon e quarenta e três anos após a publicação do poema da *Fábula* de Mandeville, é um texto fundamental para a consolidação e para o avanço das ideias defendidas pela economia política emergente ao longo do século XVIII²³¹. Mesmo adversários teóricos e com visões antagônicas sobre temas econômicos, tais como o fervoroso fisiocrata Du Pont de Nemours, em contraposição ao defensor do “sistema de comércio” Véron de Forbonnais, encontram-se de acordo sobre o marco filosófico ocasionado pelo livro de Montesquieu. Da mesma forma, as ideias ali contidas foram centrais para o pensamento político e econômico do iluminismo escocês, e o livro recebeu sucessivas edições em língua inglesa a partir de 1750, ano em que foi publicado em Edimburgo. John Millar, escrevendo a respeito do curso “História da sociedade civil”, ministrado por seu professor na Universidade de Glasgow, Adam Smith, faz uma célebre afirmação: “o grande Montesquieu apontou o caminho. Ele era o Lord Bacon nesse ramo da filosofia. Dr. Smith é o Newton”²³². Poderíamos ainda lembrar da forte importância que Montesquieu exerceu sobre os historiadores escoceses, inclusive em autores de porte tais como William

²³¹ Sobre o assunto, remetemos os leitores ao indispensável livro de Céline Spector já evocado acima, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré-Champion, 2006.

²³² MILLAR, John. *An Historical View of the English Government*. Ed. Mark Salber Phillips e Dale R. Smith, 4 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2006, Cap. X, Vol. II, p. 404, nota.

Robertson²³³. Por esses e outros motivos, segundo Donald Winch, “não pode haver dúvidas sobre a influência persuasiva do *Espírito das leis* em toda especulação política séria durante a segunda metade do século dezoito” e, continua, “isso era verdade para os escritores escoceses preocupados com a sociedade civil, assim como o era para os autores da república Americana, para os quais a obra de Montesquieu permaneceu uma espécie de manual de formas alternativas de política”²³⁴; ou, conforme avalia Richard Sher, autores como David Hume e Robert Wallace “reconheciam a importância de Montesquieu na definição de problemas importantes da economia política”²³⁵. Seria pouco judicioso e mesmo impossível realizar uma listagem suficiente dos impactos que o *Espírito das leis* despertou no pensamento político moderno.

De forma semelhante, determinar a importância de Montesquieu para a formação do pensamento filosófico de Rousseau é uma tarefa árdua²³⁶. Apenas a fim de ilustrarmos sua familiaridade com o texto de Montesquieu, lembremos que quando Claude Dupin publica, em 1749, suas *Reflexões sobre algumas partes de um livro intitulado O Espírito das Leis*, cujo objetivo é sobretudo realizar uma refutação, Rousseau não somente trabalhava como secretário para a família Dupin, como leu, releu, copiou e resumiu trechos e fontes de Montesquieu. Algumas passagens marcantes do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, são paráfrases retiradas do *Espírito das leis*, ainda que lhe oferecendo sentidos diversos da intenção original do autor. Além disso, em *Emílio* encontramos um testemunho da admiração de Rousseau – e também de suas discordâncias – pelo autor do *Espírito das leis*, descrito como o único filósofo que teria reunido em si condições para criar a ciência do direito político.

A fim de circunscrever nosso tema, pretendemos realizar um exame muito preciso sobre a recepção, por Rousseau, de dois pontos específicos de economia política que haviam sido tratados no *Espírito das leis*. Em primeiro lugar, o deslocamento que esta obra opera no interior do problema do luxo, analisando-o não *em si mesmo*, mas em relação aos princípios e leis que definem cada governo – isto é, às paixões e costumes que

²³³ Cf. PIMENTA, Pedro Paulo. “Apresentação a Panorama do progresso da sociedade na Europa, de William Robertson”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 17, 2/2010, p. 229-233.

²³⁴ WINCH, Donald. *Adam Smith's politics. An essay on historiographic revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 37.

²³⁵ SHER, Richard B. “From Troglodytes to Americans: Montesquieu and the Scottish Enlightenment on Liberty, Virtue, and Commerce”. In: *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776*, Ed. David Wootton. Stanford, California: Stanford University Press, 1994, p. 370.

²³⁶ Renato Moscateli empreendeu com sucesso essa difícil tarefa, cujos resultados podem ser conferidos em seu livro *Rousseau Frente ao Legado de Montesquieu. História e Teoria Política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2010.

“o fazem agir”. Isso permitirá a Montesquieu propor argumentos econômicos favoráveis, embora relativos, das despesas suntuárias, objeto de debate presente desde os primeiros escritos de Rousseau. Em segundo lugar, a descrição de um processo de abrandamento ocasionado nos costumes através da prática das trocas comerciais, isto é, uma discussão sobre a teoria do *doux commerce*²³⁷. A defesa de que o espírito de comércio engendra frugalidade e arrefece as paixões beligerantes será retomada por diversos outros autores posteriores a Montesquieu, e será um ponto contra o qual Rousseau se encontrará às voltas durante toda sua obra; mais especificamente, como veremos na ocasião oportuna, será um motivo mais longo de debate quando da escrita de seu *Projeto de constituição para a Córsega*, uma vez que Matteo Buttafuoco, capitão corso que convence o autor do *Contrato social* a escrever um texto político para a ilha, demonstra em suas correspondências sua profunda influência por algumas das ideias propostas no *Espírito das leis*. Analisarmos estes argumentos de Montesquieu nos permitirá, portanto, melhor entendermos algumas das proposições econômicas encontradas nos escritos mais tardios de Rousseau.

4.1. O luxo e os governos: uma perspectiva da conveniência

Já no primeiro terço do século XVIII, Bernard de Mandeville e Jean-François Melon haviam desenvolvido fortes argumentos, sob a perspectiva das vantagens econômicas, para uma defesa do luxo. Montesquieu, leitor da *Fábula das abelhas*²³⁸ (expressamente citada, por exemplo, em *Meus pensamentos* e no *Espírito das Leis*) e fortemente influenciado pelo *Ensaio político sobre o comércio* (Melon era seu amigo próximo, tendo sido fundador da Academia de Ciências de Bordeaux e participante das atividades do Parlamento), opta no entanto por adotar uma estratégia intermediária ao considerar a questão a partir das tipologias de governo. Em outras palavras, isto significa dizer que a avaliação sobre os benefícios ou inconveniências trazidas pelo luxo passa a

²³⁷ Embora a rigor o termo *doux commerce* não seja empregado por Montesquieu, veremos que a conjunção entre o abrandamento dos costumes (sua suavidade, sua *doçura* ou mesmo seu processo civilizador considerado em relação aos costumes ditos bárbaros) e o comércio é desenvolvida ao longo do livro XX do *Espírito das leis*.

²³⁸ Para uma análise sobre a recepção da *Fábula* por Montesquieu e sobre as modificações sofridas na relação entre virtude e vícios morais e políticas, Cf. SPECTOR, Céline. « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles* à *L'esprit des lois* ». In : *Montesquieu and the spirit of modernity*, D. Carrither e P. Coleman. Oxford: Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157.

ser relativizada, pois vista de acordo com a conjuntura do regime de governo adotado. Assim, por exemplo, se nas monarquias o luxo é *necessário*, auxilia para a manutenção do Estado e ajuda a distribuição do necessário para o povo, além de permitir a criação de trabalhos, na democracia ele é *pernicioso* e fomenta a desigualdade, fazendo emergir paixões que arruinam a república.

Isso não impede, entretanto, que a querela deixe de entreter forte relação entre os polos *virtude* e *comércio*, mas ela passa a ser nuançada e considerada sempre sob o ângulo das circunstâncias. Essa estratégia permite a Montesquieu adotar a *perspectiva da conveniência* do luxo, que ora pode participar de forma virtuosa e mesmo essencial para a manutenção dos laços sociais, ora pode ser nocivo e conduzir à degeneração do povo. Por este motivo, Céline Spector afirma que com o autor do *Espírito das Leis* “a classificação de regimes conduz a deixar de lado cada paradigma (defesa da frugalidade, utilidade do luxo) em proveito das condições singulares de existência; ela permite dar uma validade circunstancial a argumentos concorrentes”²³⁹.

Vejamos como essa questão é desenvolvida. No livro sétimo do *Espírito das Leis*, Montesquieu toma como parâmetro a definição do luxo como tudo aquilo que ultrapassa as necessidades físicas, um argumento já apresentado na *Fábula das abelhas*. Mas, junto a essa formulação, embora sua análise leve em conta os aspectos *morais* do luxo (a busca pelo desejo de distinção é um de seus motores), *sociais* (a reunião entre indivíduos faz brotar paixões que os fazem querer se destacar uns dos outros, além de criar novas necessidades: “tem-se mais desejos, mais necessidades, mais fantasias quando se está junto”, escreve no final do primeiro capítulo do livro sete) e mesmo *climáticos* e *demográficos* (cada região reivindica por uma satisfação particular das necessidades físicas, e para saber se deve ou não haver luxo em um Estado é preciso “de início lançar um olhar sobre a relação que há entre o número do povo e a facilidade de fazê-lo viver”²⁴⁰), ele inicia definindo-o sobretudo de um ponto de vista *econômico*, isto é, em suas relações com o trabalho, o consumo e a desigualdade entre riquezas. Dessa forma, lemos no primeiro parágrafo deste livro o seguinte argumento: “o luxo sempre está em proporção com a desigualdade das fortunas. Se, em um Estado, as riquezas são igualmente partilhadas, ali não haverá absolutamente nenhum luxo, pois ele é fundado apenas sob as

²³⁹ SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. cit., p. 128.

²⁴⁰ EL, VII, 6, p. 339.

comodidades que damos a nós mesmos pelo trabalho dos outros”²⁴¹. Além disso, será próprio do comércio relativizar a noção de *útil* e de *supérfluo*, pois é de sua essência fazer da frivolidade algo necessário: “é da natureza do comércio tornar as coisas superfúas em coisas úteis, e as úteis em necessárias”²⁴². Esse exame pode ainda ser comparado domesticamente, isto é, no qual a diferença entre os indivíduos que habitam um mesmo território oferece a razão matemática pela qual se poderá calcular, por assim dizer, a medida da luxuosidade, bem como internacionalmente, ou seja, relativamente aos Estados: afinal, há efetivamente um desequilíbrio de riquezas entre os diferentes povos.

O luxo e as leis suntuárias serão objetos avaliados não em si mesmos, mas associadamente aos princípios que regem as três formas de governo. Desta forma, antes de passarmos para uma análise de como as despesas superfúas operam em cada uma dessas organizações, é preciso brevemente retomarmos a tipologia estabelecida no início do *Espírito das leis*. Nos capítulos introdutórios da obra, lemos que as leis políticas e civis devem ser relativas a diversos aspectos (às condições físicas, territoriais e climáticas do país, ao comércio que ali se estabelece, às riquezas que possui, à religião dos habitantes, aos seus costumes, dentre outros), e que ele buscaria considerá-las em todas essas correspondências. É precisamente o exame conjunto dessas relações que ele denomina de *espírito das leis*. Em seguida, sua investigação continua analisando essas relações em sua correspondência ao princípio que conforma cada governo, que são categorizados em três espécies: o *republicano*, movido pela *virtude* e sendo “aquele no qual o povo em corpo, ou somente uma parte do povo, tem o poder soberano”, podendo ser *democrático* (o poder soberano advém do corpo do povo) ou *aristocrático* (o poder vem de uma parte do povo); o *monárquico*, impulsionado pela paixão da *honra*, no qual apenas um governa, “mas por leis fixas e estabelecidas”. Finalmente, há o governo *despótico*, uma quarta e última forma que, na realidade, seria um modelo a ser evitado e será criticado ao longo de todo o livro. No despotismo, cujo princípio é a paixão do *medo*, há “um só, sem lei e sem regra, conduz tudo por sua vontade e por seus caprichos”²⁴³. Essa concepção, como analisaremos mais adiante, é diferente do *despotismo legal* fisiocrático, já que este último não se realiza na defesa de um indivíduo ou déspota que conduziria tudo sem regras e seguindo sua própria vontade, mas sim pela necessidade de aplicação de uma ordem natural anterior à ordem política. Para Quesnay e seus seguidores, no direito natural estariam inscritas as regras

²⁴¹ EL, VII, 1, p. 332.

²⁴² EL, XX, 23, p. 601.

²⁴³ EL, I, 2, p. 239 e ss.

definidoras para o *arquétipo do governo*, e o despotismo, nesse caso, pode ser compreendido como uma “tirania” da natureza sobre as leis humanas. Portanto, não haveria propriamente *vontade* do déspota, pois a política se trataria somente de uma questão de *conhecimento* das normas naturais.

Voltando ao objeto atual de nossas atenções, importa destacarmos que nos capítulos seguintes do *Espírito das leis* serão definidas algumas normas fundamentais que caracterizam cada uma das diferentes formas de governo. Logo, as leis destinadas a regular a vida de uma determinada sociedade devem estar de acordo com o princípio do governo por ela adotado e de acordo com o objeto ao qual a sociedade se dirige: “uma vez que os princípios do governo são corrompidos, as melhores leis tornam-se más e se voltam contra o Estado; quando seus princípios são sadios, as más leis adquirem o efeito das boas leis; a força do princípio tudo desencadeia”²⁴⁴.

No caso das repúblicas democráticas, esse princípio é a *virtude*, isto é o amor pela coisa pública. Montesquieu realiza uma transição que possibilita fazer com que esse sentimento, essencialmente de cunho moral e cuja origem pode ser derivada mesmo de aspectos físicos ou climáticos, deságue em um argumento de tipo econômico: “o amor pela república, em uma democracia, é o amor pela democracia; o amor da democracia é o amor pela igualdade. O amor pela democracia é, ainda, o amor da frugalidade”²⁴⁵. A partir disso, Montesquieu sugere uma oposição que será retomada repetidas vezes ao longo do *Espírito das Leis*: a relação entre a virtude e o comércio. Nas repúblicas a busca pelo interesse público exige um abafamento dos interesses particulares (quando as paixões particulares não são facilmente satisfeitas, nos dedicamos às paixões gerais, que visam o bem comum, conforme lemos em V, 2) e o comércio, estimulando o amor pelo ganho, a acumulação de riquezas e a desigualdade, conduz ao luxo (pernicioso nas democracias) e afastaria os indivíduos de paixões republicanas. Montesquieu faz a seguinte afirmação sobre as repúblicas antigas em comparação às modernas, “os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-los senão a virtude. Os de hoje falam apenas de manufaturas, de comércio, de finanças, de riquezas e mesmo de luxo”²⁴⁶.

²⁴⁴ EL, VIII, 11, p. 357.

²⁴⁵ EL, V, 3, p. 274.

²⁴⁶ EL, III, 3, p. 252.

À primeira vista seria de se supor que a forma de organização passional e econômica requerida pela prática comercial, bem como os efeitos que ela ocasiona, seriam de todo incompatíveis com a organização política exigida pela república: o espírito de comércio agiria contra o espírito de liberdade, a busca pelo lucro ofuscaria a virtude. Um trecho do capítulo *Da educação no governo republicano* é frequentemente evocado para recordar a tensão entre o *interesse público* e o *interesse próprio*:

“(...) a virtude política é uma renúncia a si mesmo, que é sempre uma coisa muito penosa. Pode-se definir essa virtude como o amor às leis e à pátria. Esse amor, ao exigir uma preferência contínua ao interesse público em detrimento do seu próprio, fornece todas as virtudes particulares: elas são apenas essas preferências”²⁴⁷.

No entanto, esta tensão entre comércio e virtude é desde logo mitigada em favor do *espírito de comércio*. Longe de ser julgado como um problema para uma república democrática, ele deve ser considerado como extremamente salutar para esta constituição, pois além de temperar e abrandar os costumes, instiga os particulares à parcimônia, à frugalidade e à indústria, sentimentos desejáveis em uma *república comerciante*. O modo de vida, o *ethos* do negociante, faz com que ele seja contido em suas paixões e regrado em sua conduta, tendendo, assim, para a moderação²⁴⁸. Desta forma, lemos na seguinte passagem:

“É verdade que, quando a democracia é fundada sobre o comércio, pode muito bem ocorrer que os particulares nela possuam grandes riquezas, e que os costumes nela não sejam corrompidos. É que o espírito de comércio ocasiona consigo o espírito de frugalidade, de economia, de moderação, de trabalho, de sabedoria, de tranquilidade, de ordem e de regra. Assim, enquanto esse espírito subsiste, as riquezas que ele produz não têm nenhum efeito maléfico. O mal comparece quando o excesso de riquezas destrói esse espírito de comércio; vê-se subitamente nascerem as desordens da desigualdade, que até então não se faziam sentir.

Para manter o espírito de comércio, é necessário que os principais cidadãos o pratiquem por si mesmos; que este espírito reine sozinho, e

²⁴⁷ EL, IV, 6, p. 267.

²⁴⁸ Para um desenvolvimento desse argumento, conferir o livro de Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. cit., p. 84 e ss.

não seja impedido por um outro; que todas as leis o favoreçam, e que essas mesmas leis, por suas disposições, dividindo as fortunas à medida que o comércio as aumenta, coloquem cada cidadão pobre em um desafogo grande o suficiente para poder trabalhar como os outros, e cada cidadão rico em uma tal mediania que faça com que tenha necessidade de seu trabalho para conservar ou para adquirir”²⁴⁹.

Além disso, o comércio, define Montesquieu, é uma “profissão de pessoas iguais”, isto é, os comerciantes se encontram em uma posição de igualdade de condições para a troca, realizando seus negócios em uma situação de equivalência (isto é, o comércio é também um lugar de relativa liberdade observada entre os indivíduos). O modo de vida igualitário e frugal são correlatos e se sustentam reciprocamente, sendo, ainda, beneficiados por um estímulo bem regrado ao comércio. Com isso prevalece uma mediania de bens, contexto no qual todos possuem riquezas relativamente semelhantes em proporção e devem sempre estar em pleno esforço e indústria para mantê-las. Trata-se sobretudo de um quadro instaurado pela legislação, que deve evitar o montante de uma grande disparidade de fortunas, regulamentando normas adequadas sobre herança que garantam a boa repartição entre os bens e estimulem os herdeiros a continuar trabalhando e, por fim, a escaparem da cobiça e do luxo; leis que precisam criar mecanismos para impedir a desigualdade. Não bastando isso, é possível dirigir as paixões para os objetos certos, por exemplo, fazer com que os sentimentos de distinção não se tornem *avareza*, que visa somente o enriquecimento particular, mesmo em detrimento do Estado, mas que busquem a glória e os bens particulares, fazendo, assim, aumentar o tesouro público. Em conclusão, há nisso um estímulo salutar à indústria e à ação, com o benefício de impedir o ócio, considerado como vicioso. O comércio, portanto, é compatível com a virtude cívica exigida pelo republicanismo.

Mas se a *economia de comércio* opera harmoniosamente com o espírito de igualdade, fazendo com que todos tenham que trabalhar para ganhar sua subsistência, em uma república democrática a *economia de luxo* deve ser banida, isto é, são necessárias leis suntuárias e que evitem a introdução de objetos supérfluos, elementos que inflam os desejos, incitam a aspiração à distinção e melhor medram em uma situação de desigualdade. O luxo, definido como a vontade de querer se singularizar pelas pequenas coisas (como lemos em VII, 1), faz aflorar sentimentos egoístas que arruinam a igualdade,

²⁴⁹ EL, V, 6, p. 280.

desviando os cidadãos do cuidado com o bem público e fazendo-os desprezar as leis, instaurando, enfim, um descontentamento em relação ao “espírito geral” para introduzir um “espírito de particularismo”, conforme enunciado na redação do pensamento número 968. Na redação do *Espírito das Leis*, Montesquieu faz a seguinte avaliação: “à medida que o luxo se estabelece em uma república, o espírito se volta para o interesse particular. (...) Logo ela [uma alma corrompida pelo luxo] se torna uma inimiga das leis que a incomodam”²⁵⁰.

Embora nas *repúblicas aristocráticas* reine outro espírito, o de uma moderação fundada na virtude, é preciso que nelas se evite uma desigualdade extrema, devendo-se sempre manter uma certa proporção, e mesmo certa aparência de austeridade, entre os diferentes estratos. Aqui, a análise econômica soma-se sobretudo à relação do luxo com o *poder*: a aristocracia deve sempre manter relativa igualdade entre seus pares e mesmo moderar-se em relação ao todo, se possível confundindo-se com o resto do povo (por exemplo, pagando os mesmos impostos – ou até mesmo mais – que ele, ou tendo vestimentas e prazeres semelhantes ao resto da população), evitando fatores que a impulsionem para um desejo de distinção ou de desigualdade. Nesse sentido, o comércio é interditado aos nobres, que, com seu poder, estabeleceriam monopólios e se enriqueceriam às custas do público, e mesmo lhes é proibido o exercício da cobrança de tributos, pois estariam em posição de cobrar impostos injustos, sem que ninguém os impeça. No fim de contas, “a aristocracia se corrompe quando o poder dos nobres se torna arbitrário”²⁵¹, e os negócios podem facilmente seduzi-los para um exercício imoderado dos ofícios que ocupam. Nesse modelo, a legislação sobre sucessões é importante tanto para evitar a tendência à aristocracia hereditária, uma das causas da corrupção dessa forma de governo, quanto para dividir a herança de maneira a não concentrar a riqueza em um só sucessor. Junto a esses motivos, o luxo, contrário ao espírito de moderação, deve ser banido das repúblicas aristocráticas. Para Montesquieu, o paradigma aristocrático é aquele empregado pelos antigos, que obrigavam os mais ricos à prática de uma espécie de evergetismo²⁵², fazendo com que nessas comunidades “as riquezas fossem mais custosas do que a pobreza”²⁵³.

²⁵⁰ EL, VII, 5, p. 335.

²⁵¹ EL, VIII, 5, p. 353.

²⁵² Cf. VEYNE, Paul. *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris : Le Seuil, 1976.

²⁵³ EL, VII, 3, p. 336.

Na monarquia, diferente da democracia e da aristocracia, reina o princípio da *honra*. Nela, os indivíduos aspiram à superioridade e ao desejo de distinção, sendo a desigualdade de riquezas um de seus mais sólidos motores e fundamentos. Por esse motivo, afirma Montesquieu, “o luxo é singularmente próprio às monarquias, e nela absolutamente não pode haver leis suntuárias. Como, pela constituição das monarquias, as riquezas ali são desigualmente partilhadas, é muito necessário que nela haja luxo”²⁵⁴. As leis suntuárias são, portanto, prejudiciais à própria natureza deste governo.

De forma semelhante ao que Mandeville havia defendido, e que Melon retoma em seu *Ensaio*, Montesquieu defende que o luxo é benefício na medida em que realiza um círculo virtuoso entre produção, consumo e circulação, isto é, uma vez que a desigualdade existe e que as desproporções entre riquezas são facilmente constatadas, as despesas com objetos supérfluos garante que o dinheiro chegue aos artesãos e aos pobres, remunerados por seus trabalhos, e, assim, aptos a garantirem o mínimo necessário para sua sobrevivência. Como é evidente, o objetivo dos autores é diferente: Montesquieu não tem como escopo defender uma posição antropológica restrita, segundo a qual os vícios componentes da natureza humana são benéficos para a produção *em si mesma*, mas que a relação entre certas paixões egoístas e um princípio de governo específico pode, dentro de um determinado contexto, gerar o cenário para uma produção virtuosa, tanto para a administração quanto para o corpo do povo.

De toda forma, em todos os casos não se trata exatamente de *remediar* de uma vez por todas a desigualdade, mas sim de mitigar gradualmente seus efeitos através da defesa de um processo econômico engendrado pelo luxo: ele *devolve* aos desprovidos o suficiente para que ao menos estes possam garantir sua subsistência. Assim, Montesquieu faz a seguinte avaliação:

“Se os ricos não gastassem muito, os pobres morreriam de fome (...). As riquezas particulares apenas aumentaram porque subtraíram de uma parte dos cidadãos o necessário físico; é preciso, portanto, que este lhes seja devolvido. Assim, para que o Estado monárquico se sustente, o luxo deve ir em uma crescente, do cultivador ao artesão, ao negociante, aos nobres, aos magistrados, aos grandes senhores, ao principais

²⁵⁴ EL, VII, 4, p. 336.

cobradores de impostos, aos príncipes, sem o que tudo estaria perdido”²⁵⁵.

Nesse sentido, a ênfase sobre o luxo se concentra menos em sua habilidade de gerar riquezas ou melhor reparti-las do que em sua capacidade de fazer circulá-las, isto é, a partir do consumo impulsionado pela vaidade típica das cortes, local no qual os desejos são incessantes e sempre renovados, o luxo ao mesmo tempo é capaz de oferecer uma dinâmica ao fluxo de dinheiro que alimenta a produção e o estimula o trabalho, fazendo com que os súditos *literalmente* não morram de fome. Em poucas palavras, as despesas superfluas atendem à satisfação das necessidades, sejam elas passionais (vindas sobretudo da Corte) ou materiais (vindas sobretudo do povo).

Para o bom funcionamento da economia na monarquia, portanto, é preciso sempre ter-se em vista que ela não depende nem da virtude nem da frugalidade, mas da honra, da vontade de se destacar, e, assim, de gastos com superfluidades que permitem mostrar as pequenas diferenças entre os indivíduos. Distinguindo a vaidade do orgulho, Montesquieu faz da primeira um motor de prosperidade econômica, pois dela “deriva o luxo, a indústria, as artes, as modas, a polidez, o gosto” enquanto do segundo saem “os males infinitos que nascem do orgulho de certas nações: a preguiça, a pobreza, o abandono de tudo, a destruição das nações que o acaso fez recair em suas mãos, e em sua própria. A preguiça é o efeito do orgulho; o trabalho é uma consequência da vaidade”²⁵⁶.

São nas linhas escritas sobre a *honra* em que podemos melhor encontrar, no *Espírito das leis*, argumentos de tonalidades mandevillianas. De fato, Montesquieu defende que os vícios privados podem efetivamente ocasionar benefícios públicos. Todavia, o raciocínio aqui é transposto para outro lugar: essa dinâmica ocorre não na república comerciante, mas no governo monárquico. Nesse tipo de governo, o laço social é urdido de forma involuntária pelo *livre jogo da frivolidade*; é na busca pelo superfluo que o necessário emerge, e a partir do qual toda a máquina se move. Procurando o máximo de gozo, contentamento e aprovação pessoal, os particulares ávidos por honra acabam, sem assim desejar, por contribuir com a *utilidade pública*. É o caso, como acabamos de analisar, do luxo, que oferece subsistência para os pobres. Na monarquia, essas forças concorrentes acabam por se organizar em torno de um centro, isto é, a harmonia dos

²⁵⁵ EL, VII, 4, p. 336.

²⁵⁶ EL, XIX, 9, p. 561.

diferentes interesses particulares se realiza por operar de forma análoga à força da gravidade sobre os corpos:

“Dir-se-ia que isso é como o sistema do universo, onde há uma força que continuamente distancia todos os corpos do centro, e uma força de gravidade que os traz de volta a este. A honra faz mover todas as partes do corpo político; ela os liga por sua própria ação e dessa forma cada um dirige-se ao bem comum, crendo dirigir-se aos seus interesses particulares”²⁵⁷.

Mas a análise tipológica e sociológica de Montesquieu não permite que façamos de uma harmonia espontânea dos interesses um princípio universalmente aplicável. Afinal, a utilização da divisa mandevilliana é limitada, pois evocada no contexto das monarquias, animadas pelo sentimento de honra. Como afirma Céline Spector, “o paradigma mandevilliano se encontra (...) subvertido por seu lugar”, e a monarquia se conserva precisamente através do livre jogo dos vícios e das aparências, uma liberdade que não deve ser tocada pela autoridade. Conforme continua Spector, “as monarquias podem se conservar malgrado, ou antes, graças aos costumes impuros; em poucas palavras, graças à liberdade da vida privada”²⁵⁸. Nesse sentido, se for possível afirmar haver elementos “liberais” em Montesquieu, estes assumem um sentido muito específico, não podendo ser considerados a partir de um fundamento antropológico – isto é, não há a preocupação em definir um *homo oeconomicus* – e tampouco ser aplicados indistintamente a todas as formas de governo e sociabilidade. Em uma república, por exemplo, a busca desenfreada e não regulada dos interesses privados somente poderia resultar em ruína.

Finalmente, no *Espírito das leis* permanece a tensão entre uma nova concepção do papel desempenhado pelas trocas econômicas, expressa pelas teorias históricas e filosóficas erigidas ao longo do século dezoito, e sua relação e efeitos sobre a virtude. Pois, se o comércio engendra a frugalidade e pode em geral ser considerado como fator de pacificação entre os povos, Montesquieu não deixa de observar seus custos do ponto de vista dos laços sociais urdidos em uma nação, isto é, seus efeitos sobre a interação entre os particulares: “observamos que nos países onde apenas o espírito de comércio é suscitado, traficam-se todas as ações humanas e todas as virtudes morais: as menores

²⁵⁷ EL, III, 7, p. 257.

²⁵⁸ SPECTOR, Céline. “*L’Esprit des lois* de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique”. In : *Revue Montesquieu*, n. 2, Société Montesquieu, Université Stendhal-Grenoble, 1998, p. 159-160.

coisas, aquelas que a humanidade requer, realizam-se ou entregam-se por dinheiro”²⁵⁹. Eis, portanto, um contratempo de peso: um espírito de comércio desmedido pode degenerar os bons sentimentos morais. E, por fim, se “as leis do comércio aperfeiçoam os costumes pela mesma razão que essas mesmas leis arruinam os costumes” e se “o comércio corrompe os costumes puros”²⁶⁰, qual é de fato sua vantagem para as sociedades modernas? Como explicar esse aparente paradoxo do *Espírito das leis*?

4.2. Comércio: efeitos civilizatórios e consequências sobre os costumes

O segundo volume do *Espírito das leis* inicia-se pela Parte IV, composta em sua grande extensão por reflexões relativas ao comércio. O livro XX, que abre o volume, inicia-se com a célebre formulação, que merece ser destacada:

“O comércio cura os preconceitos destrutivos, e é quase uma regra geral que, em toda parte onde há costumes suaves, há comércio; e que em toda parte onde há comércio, há costumes suaves”²⁶¹.

Albert Hirschman, cujo clássico estudo sobre a relação entre a moral e a economia política tirou sua primeira inspiração da filosofia de Montesquieu, foi o responsável por consolidar o uso da expressão *teoria do “doux commerce”*, exatamente para se referir à ideia de que as atividades econômicas, guiadas pela busca dos interesses materiais ou mesmo pela paixão pelo dinheiro, não somente são inofensivas se comparada às outras paixões, mas seriam mesmo benéfica, pois capazes de limitar a ferocidade e agressividade humana. Segundo Hirschman, Montesquieu teria sido o grande responsável por detalhar e difundir a ideia de que os comércios abrandam os costumes e tornam as nações mais polidas e refinadas, noção que teria se tornado onipresente em todos os textos de economia política e história da segunda metade do século XVIII²⁶².

²⁵⁹ EL, XX, 2, p. 586.

²⁶⁰ EL, XX, 1, p. 585.

²⁶¹ EL, XX, 1, p. 585.

²⁶² Hirschman dedica um capítulo a essa questão, e lembra, por exemplo, que William Robertson, grande historiador escocês, fora fortemente influenciado por Montesquieu (“Commerce tends to wear off those prejudices which maintain distinctions and animosity between nations. It softens and polishes the manners of men”, escreve em seu *History of the Reign of the Emperor Charles V, with a View of the Progress of Society in Europe*, de 1769).

Um dos elementos a contribuírem para a difusão da *tolerância* ocasionada pelo comércio, fator crucial para a desterritorialização progressiva das riquezas, é precisamente a mobilidade da propriedade e o nomadismo típico dos mercadores²⁶³, que se deslocam com regularidade. O caráter itinerante dos negócios faz com que os comerciantes entrem em contato contínuo com diferentes povos e costumes, e, habituados a esta repetida comparação, produz-se neles um espírito transigência e paz. Já vimos, ademais, como em repúblicas democráticas o espírito de comércio não somente é compatível com a virtude, mas proporciona moderação e uma tendência à parcimônia.

Além disso, a defesa de um caráter civilizador do comércio opõe-se a uma espécie particular de recepção da filosofia maquiaveliana (na realidade, trata-se de um discurso *antimaquiaveliano*) que compõe um dos fundamentos do *mercantilismo*, cuja definição analisaremos em detalhes mais adiante. O espírito de comércio, por sua capacidade de abrandar os costumes e substituir a violência das guerras pela prática das trocas, é capaz de arrefecer a beligerância entre as nações, movida pelo espírito de conquista e expressa sobretudo por uma defesa mercantilista da razão de Estado. Para Montesquieu, a história da Europa moderna mostrava que o espírito de comércio, isto é, o aparecimento de um “novo gênio” que caracterizava sobretudo o século XVIII, havia produzido consigo novas maneiras de manejar o poder, bem como havia estabelecido novos parâmetros de relação entre os Estados. Nesse mesmo sentido, a história do comércio é identificada à *história da comunicação entre os povos*²⁶⁴.

Desta forma, as práticas de poder deixariam paulatinamente de ser concentradas na ânsia em reforçar o aparato militar visando melhor se preparar nas disputas pelos recursos e pelo aumento das riquezas (ou seja, pelo acúmulo de metais e outras matérias limitadas que, dentro de um circuito estático, deveriam permanecer dentro do território), para se dirigirem a uma relação moderada e interessada entre as nações, isto é, guiada por interesses mútuos satisfeitos através das trocas comerciais. Embora do ponto de vista econômico haja concorrência e mesmo certa rivalidade entre as nações²⁶⁵, não há prejuízo na “inveja do comércio”, pois esse novo cenário tende antes de mais nada conduzir à reciprocidade e a um equilíbrio entre as partes negociantes. Em suma, Montesquieu

²⁶³ Cf. SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. Cit., p. 173 e ss.

²⁶⁴ EL, XXI, 5.

²⁶⁵ Tendo em vista o comércio internacional, Montesquieu estabelece que o livre curso do comércio, embora gere concorrência, produz resultados positivos, tais como o preço fixado a partir de uma análise entre oferta e demanda: “é a concorrência que oferece um preço justo às mercadorias, e que estabelece as verdadeiras relações entre elas” (EL, XX, 9, p. 591)

opunha o novo espírito de seu século ao axioma da *guerre d'argent* colbertista. Assim, lemos no *Espírito das leis* que “o efeito natural do comércio é o de conduzir à paz. Duas nações que negociam conjuntamente tornam-se reciprocamente dependentes: se uma tem o interesse em comprar, a outra tem o interesse em vender, e todas as uniões são fundadas sobre necessidades mútuas”²⁶⁶.

Para isso, é preciso que os comerciantes disponham livremente de seus bens (lembrando que a liberdade, para Montesquieu, não é *licenciosidade* nem *completa desregulamentação*, mas “é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem”²⁶⁷ e, mais especificamente, que “a liberdade do comércio não é uma faculdade concedida aos negociantes de fazer o que quiserem”²⁶⁸), obtendo, portanto, uma relativa independência de suas propriedades em relação ao soberano. Nesse sentido, Catherine Larrère argumenta que a partir da avaliação de Montesquieu “os Estados se encontram constrangidos, por seus interesses, a não intervir nas trocas comerciais, e a respeitar as liberdades individuais. O paradigma do *doux commerce* é certamente o paradigma do desenvolvimento do liberalismo”²⁶⁹.

Para realizar seus bons efeitos sobre a nação, Montesquieu recorre novamente à relação com a “constituição” ou tipo de governo, pivô a partir do qual distinguirá dois tipos de comércio²⁷⁰. O primeiro é o *comércio de luxo*, a ser adotado pelas monarquias, cuja função é promover um certo fluxo, ainda que muito controlado, de riquezas, conforme descrevemos no item acima. O segundo, associado mais diretamente com o espírito de comércio louvado no *Espírito das leis*, é o *comércio de economia*, que convém às repúblicas governadas por muitos. Com ele, os comerciantes percebem ganhos ponderados, mas satisfatórios e obtidos repetidamente, de forma contínua, gerando previsibilidade na gerência dos bens e da vida, garantindo uma moderação e uma expectativa de enriquecimento, o que produz tanto um sentimento de frugalidade quanto um espírito de indústria. Trata-se, por exemplo, do caso de Marselha, local no qual a economia de comércio, exigida pelos fatores climáticos e geográficos, levou o povo à

²⁶⁶ EL, XX, 2, p. 585.

²⁶⁷ EL, XI, 3, p. 395.

²⁶⁸ EL, XX, 13, p. 593.

²⁶⁹ LARRÈRE, Catherine. « Montesquieu et le « doux commerce » : un paradigme du libéralisme », *Op. cit.*, §8.

²⁷⁰ Essa divisão já vinha sendo realizada ao longo de todo o primeiro volume, e, por assim dizer, é nomeada no livro XX. Cf. LARRÈRE, Catherine. « Montesquieu : commerce de luxe et commerce d'économie ». In : *Lectures de L'Esprit des lois*, ed. Céline Spector et Thierry Hoquet. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 121-143.

justiça, à tranquilidade e a costumes de parcimônia e laboriosidade. Certamente um dos exemplos mais notáveis – a nação moderna citada seja por Mandeville, Melon, Montesquieu ou Hume –, é a Holanda, local no qual mesmo um comércio pouco vantajoso do ponto de vista dos lucros econômicos, como a caça às baleias, é capaz de gerar um ciclo virtuoso de outros empregos, como construtores de barcos, estivadores, agricultores, enfim, profissões que giram em torno de uma atividade que, por si própria, é pouco vantajosa. Além disso, já examinamos acima que Montesquieu considera o comércio como uma profissão realizada por pessoas iguais. Enfim, o comércio de economia estabelece uma feliz relação entre o público e o privado, pois, nesses Estados, as riquezas particulares constituem a riqueza pública, e a “economia do Estado que segue sempre a frugalidade dos particulares, dá, por assim dizer, a alma ao seu comércio de economia”²⁷¹. Não parece exagero afirmar, portanto, que embora o espírito de comércio possa contribuir para a degeneração da virtude entre os particulares, em geral ele tende a expandir a liberdade, a contribuir para a industriiosidade, para a parcimônia, para a moderação, enfim, para paixões ou atividades que contribuem de modo geral para o bem comum.

Evitando conduzir-se por um método genealógico, o procedimento de Montesquieu, presidido por uma perspectiva pluralista sobre os circuitos das paixões e conduzido por um exame histórico da formação dos costumes que se tornam a “natureza” de um povo, o distancia consideravelmente das conclusões derivadas da antropologia de tipo mandevilliana. Embora o estudo das paixões e dos costumes seja essencial na definição dos princípios dos governos, no *Espírito das leis* sua aplicação deve ser sempre circunscrita politicamente, culturalmente, historicamente, socialmente e economicamente, além de ser apoiada em uma análise da estrutura do Estado ao qual se dirige. Desta forma, por mais que Montesquieu consinta que interesses particulares podem realizar benefícios públicos, ainda que os primeiros possam eventualmente ser moralmente reprováveis, essa concessão é circunstancial e sempre contextualizada, frequentemente avaliada segundo uma tipologia dos governos estabelecido no começo da obra. Assim, observamos que de nação para nação, de povos para povos, de governos para governos, é possível encontrarmos diferentes equilíbrios e diferentes concertos entre os vícios e as virtudes políticas e morais, isto é, trata-se não de buscar as causas, mas de *avaliar os efeitos* gerados pela associação de elementos heterogêneos que caracterizam

²⁷¹ EL, XX, 11, p. 592.

um determinada condição²⁷². Nesse sentido, as *misturas* que compõem uma nação são capazes de originar resultados benéficos *não intencionais*. Em outras palavras, formam um composto vantajoso para o todo e para a conservação do Estado, ainda que não suspeitássemos dos bens que ali poderiam ser produzidos:

“Os diversos caracteres das nações são entrelaçados de virtudes e vícios, de boas e más qualidades. As felizes misturas são aquelas das quais resultam grandes bens, e frequentemente nem esperaríamos por eles; há aquelas nas quais resultam grandes males, pelos quais tampouco esperaríamos”²⁷³.

Podemos disso reter que, se comércio e virtude não são absolutamente inconciliáveis para o autor do *Espírito das Leis*, a expansão indefinida dos interesses particulares não representa a mesma coisa que o interesse público; ambos participam, por assim dizer, de dois registros por ora complementares, por ora opostos, mas não são redutíveis um ao outro. Veremos como no *Contrato Social* opera-se, em relação a esse ponto, uma relação inversa: a vontade geral é precisamente a generalização de um acordo realizado entre as vontades particulares, ou em outro sentido, as leis do regime republicano são a ponta de um processo que se inicia com a formação de um interesse comum. Assim, submeter-se à lei que se dá a si próprio é garantir a defesa dos próprios interesses, e o poder legislativo é o local privilegiado de expressão da soberania.

No último capítulo desta tese, examinaremos como Rousseau considera que no comércio o mais forte (ou o mais rico), sempre impõe a lei sobre o mais fraco (ou o mais pobre), fazendo da garantia de autossuficiência (o tanto quanto ela for possível) uma condição preliminar para florescimento de um povo. Apesar de não realizar uma distinção entre dois tipos de comércio em relação à tipologia dos governos (Rousseau falará de *sistemas de economia*, visando um fortalecimento da soberania, isto é, do povo), certos escritos como o *Projeto de constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia* convergem ao menos em um ponto para a seguinte ideia apresentada no *Espírito das leis*: os povos que ainda não possuem um comércio interno vigoroso, ou que ainda não estabelecerem uma economia capaz de suprir as necessidades internas

²⁷² Céline Spector escreve nesse sentido ao afirmar que, em Montesquieu, “motivações e paixões jamais podem ser julgadas *por si mesmas*, mas somente no seio de uma *mistura* onde elas se associam, em virtude dos efeitos (econômicos, culturais, sociais, políticos) que elas produzem” (SPECTOR, Céline. « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : une éclipse de l'amour-propre ? ». In : *(Re)lire L'Esprit des lois*. Ed. Catherine Volpilhac-Augier et Luigi Delia. Paris : Publications de la Sorbonne, 2014. p. 29.

²⁷³ EL, XIX, 10, p. 562.

básicas do corpo da população, não devem desde logo se arriscar a comerciar, pois se encontram em uma posição de fraqueza perante as outras nações que apenas o tornariam mais pobres e mais dependentes. A solução de ambos os filósofos é certamente diferente. Mas no *Espírito das leis* lemos que para países como a Polônia, que possuem alguns senhores que tudo exportam, deixando o povo na miséria, na escassez e mesmo na fome, enquanto se enriquecem ao enviar para o exterior todo o trigo ali produzido, o comércio é muito prejudicial. Caso os poloneses se concentrassem primeiramente em garantir a circulação interna dos bens por eles produzidos, encontrariam maiores benefícios, como lemos no trecho a seguir:

“Se a Polônia não comerciasse com nenhuma nação, seus povos seriam mais felizes. Seus grandes, que somente teriam seu trigo, iriam lhe oferecer aos camponeses, para que estes vivessem. Domínios demasiado grandes lhes seriam custosos, e os partilhariam com seus camponeses; todos tendo peles ou lãs em seus rebanhos, não haveria uma despesa imensa a ser gasta com roupas; os grandes, que sempre amam o luxo, e que apenas poderiam encontrá-lo em seu país, encorajariam os pobres ao trabalho. Digo que esta nação seria mais florescente, a não ser que se tornasse bárbara: coisa que as boas leis poderiam evitar.

(...)

Digamos, pois, que não são as nações que não possuem necessidade de nada que perdem ao fazer comércio; são aquelas que têm necessidade de tudo. Não são os povos que se bastam a si mesmos, mas aqueles que nada possuem, que encontram vantagem em não traficar com ninguém”²⁷⁴.

Evidentemente, as visões de Montesquieu e Rousseau sobre o comércio serão profundamente distintas, o que não significa dizer que entre ambos se opera uma “deformação”²⁷⁵, pela qual o autor do *Contrato social* estabeleceria uma posição rígida entre *finanças* e *virtude*, decidindo-se pela última opção. Em primeiro lugar, se de fato o que Rousseau denomina como *sistema de finanças* é uma forma de organização da vida econômica que se ordena a partir de abstrações que desvinculam a riqueza real (o trabalho,

²⁷⁴ EL, XX, 23, p. 600-601.

²⁷⁵ Como assim julga Catherine Larrère, « Montesquieu: commerce de luxe et commerce d'économie », Op. cit., p. 142.

por exemplo) de seus signos, lemos em textos como o *Projeto de constituição para a Córsega*, no entanto, uma teoria das vicissitudes dos sistemas econômicos em relação ao *kairós* da política e ao governo de um determinado povo, fazendo com que essas oposições devam ser nuançadas de acordo com o contexto histórico, social, econômico, político, no qual um corpo político se encontra.

Contudo, em segundo lugar, e mais importante, essa diferença encontra suas bases nos *princípios do direito político* que Rousseau estabelecerá no *Contrato*. Nesta obra, que realiza uma distinção entre *soberania* e *governo*, a liberdade e a igualdade serão dois objetos fundamentais para *todo e qualquer sistema de legislação*, independente da forma de governo adotada, como expresso no Livro II, Capítulo XI do *Contrato Social*, que analisaremos em detalhes num capítulo ulterior. De toda forma, embora o exame sobre os tipos de administração apresentado no Livro III seja cruciais para a teoria política ali desenvolvida, podemos afirmar que Rousseau estabelece uma primazia da soberania sobre o poder que executa as leis. A igualdade, portanto, revela-se como um princípio constituinte do direito político, e que, portanto, sua observação independe da forma de administração adotada. Para Montesquieu, ao contrário, a tipologia dos governos e sua caracterização por princípios têm preeminência sobre a noção de soberania²⁷⁶.

²⁷⁶ Sobre a crítica de Montesquieu ao modelo de soberania de tipo hobbesiano, Cf. SPECTOR, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris : Hermann, 2011, especialmente o Capítulo 1.

Capítulo 5. “O espírito da época” de David Hume: a economia como discurso filosófico

“(…) vejo que nos litígios civis que surgem entre cidadãos, ou nas doenças nas quais os homens incorrem, sempre se pode recorrer a julgamentos ou remédios que pelos antigos foram proferidos ou ordenados: porque as leis civis nada mais são que sentenças proferidas pelos antigos jurisconsultos, sentenças que, ordenadas, ensinam nossos jurisconsultos a julgar. E a medicina ainda não vai além das experiências feitas pelos antigos médicos, que servem de fundamento aos juízos dos médicos do presente. No entanto, na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos”

Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*

“Até o século anterior, o comércio nunca havia sido considerado como negócio de estado, e quase nenhum escritor político antigo fez menção a ele. Mesmo os ITALIANOS mantiveram um profundo silêncio a este respeito, embora agora ele tenha ocupado a principal atenção dos ministros de Estado e dos pensadores especulativos. A enorme opulência, grandeza e feitos militares das duas potências marítimas parecem ter instruído a humanidade sobre a importância de um comércio amplo”

Hume, *Of Civil Liberty*

Em 1754, o abade Jean-Bernard Le Blanc realiza uma nova tradução francesa dos *Ensaio Político* de David Hume – obra publicada originalmente em inglês e lançada em Edimburgo no ano de 1752, mas que não tarda em logo observar mais de uma versão para o francês: a primeira entre 1753 e 1754, de Eléazar de Mauvillon, e outra também em 1754, a já referida edição de Le Blanc –, e, na dedicatória que precede a tradução, consagra laudatórias palavras ao filósofo escocês. Desde logo, o abade não hesita em destacar a ampla difusão e acolhimento que os textos humianos receberam à época, afirmando que “por sua utilidade, [a obra] já adquiriu estima pública”, adicionando que os *Ensaio*s tornam célebre a importância das artes do gosto e destacam que os monumentos do “puro luxo possuem uma utilidade real, que pode escapar aos olhos do vulgo, mas que é a verdadeira finalidade de todo ministro esclarecido, cujo dever é de contribuir para o benefício da sociedade os próprios vícios dos particulares que a compõe”. Continuando a ressaltar os méritos que merecem esta nova edição dos ensaios de Hume, Le Blanc, após destacar a relevância do *trabalho* contra a política de mera

acumulação de metais levada a cabo por diversos países da Europa e sustentada por certa corrente de pensadores, ressalta que se trata da “obra que mais pode contribuir a esclarecer, qualquer nação que seja, sobre seus verdadeiros interesses”²⁷⁷. A ênfase tende evidentemente a ressaltar os argumentos econômicos dos *Ensaio*s e, como o *Prefácio do tradutor* que se segue à dedicatória deixa explícito, as questões que dizem respeito ao comércio alçam Hume ao *status* de “filósofo político”. Os trechos finais da dedicatória de Le Blanc são especialmente notáveis por sintetizar os motivos e sentimentos pelos quais os ensaios econômicos e políticos de Hume foram recebidos na França: apontando para uma defesa do luxo, das artes liberais, do espírito de indústria e do espírito de comércio, destaca-se que os interesses particulares devem, animados pelo próprio comércio e pelo espírito da economia, ser cultivados e deixados livres, sendo capazes, assim, de constituir o interesse público e, finalmente, de realizar a riqueza de uma nação:

“Este gosto pelo supérfluo, que em cada país é proporcional às suas riquezas, não mais é um problema: isto seria colocar em dúvida a utilidade de um comércio estendido, utilidade de tal forma atualmente reconhecida na Europa que se deve temer que a guerra logo se acenda pela inveja de nossos vizinhos, que gostariam de realizar, unicamente eles mesmos, o comércio de todo o universo. *Em um grande Estado, tal como a França, estes dois espíritos de economia e do luxo, tendendo cada um, por seu lado, às suas vistas particulares, operam necessariamente para o bem geral*”²⁷⁸.

Membro do círculo de Gournay, entusiasta e divulgador de ideias econômicas na França, o destaque concedido por Le Blanc às questões de economia e comércio trazidas por Hume não é sem propósito: com objetivos culturais e políticos precisos, a tradução dos escritos humianos, abundante em notas feitas pelo abade, auxiliariam a propagar a “ciência do comércio”²⁷⁹. E, afinal, a edição de 1752 dos *Ensaio*s iniciava-se precisamente com o texto *Do Comércio*, contendo, ainda, outros textos que investigam

²⁷⁷ LE BLANC, Jean-Bernard (l'abbé). « Dédication ». In : HUME, David. *Discours Politiques*, T. I. Traduction par l'abbé Le Blanc, Paris : 1754.

²⁷⁸ LE BLANC, « Dédication », *Op. cit.*, Grifo nosso.

²⁷⁹ Sobre a recepção dos textos de Hume na França e objetivos estratégicos da tradução de Le Blanc, bem como sua importância para divulgação dos *Ensaio*s, Cf. CHARLES, Loïc. “French ‘new politics’ and the dissemination of David Hume’s *Political Discourses* on the continent, 1750-70”. In: *David Hume’s political economy*. Ed. by Carl Wennerlind e Margaret Schabas. p. 181-202. London, New York: Routledge, 2008; além da recepção, sobre as resenhas e críticas e circulação nos meios intelectuais franceses da época, Cf. MALEHERBE, Michel. “Hume’s reception in France”. In: *The reception of David Hume in Europe*. Ed. By Peter Jones. p. 43-97. London, New York: Thoemmes Continuum, 2005.

questões acerca de temas econômicos e de interesse dos partidários do comércio. A tradução alcançou sucesso imediato em terras francesas, e, como registra o próprio abade em carta endereçada ao autor dos *Ensaio*s, vendeu “como um romance”²⁸⁰. Neste contexto, portanto, a consagração de Hume no continente era, sobretudo, como filósofo que se debruçava sobre questões relativas à *economia política*.

O fisiocrata Mirabeau, ainda que crítico das posições de Hume sobre o luxo, reconhece o talento do filósofo escocês e, na avaliação de Le Blanc, o autor de *L’ami des hommes* escreve fortemente influenciado pelos escritos econômicos dos *Political Discourses*²⁸¹; o mesmo se poderia dizer de Forbonnais, autor do artigo *Comércio*, publicado no terceiro volume da *Encyclopédie*. Como revelam os jornais da época e a recepção dos *Ensaio*s por filósofos como Turgot e Helvétius, os textos que tratam de matéria econômica e política tiveram grande repercussão nos círculos e debates intelectuais franceses.

O reconhecimento decerto era recíproco entre autores dos dois lados da Mancha. É fato notório a frequência e o interesse de Hume pela filosofia francesa, incluindo em suas atenções autores que trataram de temas sobre economia e comércio. Assim, em sua correspondência com Montesquieu, debate sobre a questão da dívida pública²⁸²; o *Ensaio político sobre o comércio*, de Melon, é citado nos ensaios humianos sobre o comércio e sobre a moeda; é famosa, enfim, sua admiração por Turgot e sua crítica ao fisiocratas, encontrada em carta endereçada ao abade Morellet, onde caracteriza o grupo de Quesnay como “o séquito de homens mais quimérico e mais arrogante que existe atualmente”²⁸³.

²⁸⁰ No original: « Car il est bon de vous dire que cette traduction, grâce à l’excellence de l’original se débite ici comme un roman ». Carta de Le Blanc endereçada a Hume, na nota 2 In: HUME, David. *The letters of David Hume*. Ed. By J. Y. T. Greig. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1932 (reprint 2011). Letter 94, p. 191.

²⁸¹ Em carta a Hume, Le Blanc escreve que Mirabeau “combate vosso sistema sobre o luxo, mas com as vênias devidas à superioridade de vossas luzes. Ele me enviou um exemplar de sua obra, rogando-me em apresentá-la a vós como um tributo de sua estima e do reconhecimento que ele vos deve pela utilidade que tirou de vossos *Discursos Políticos*” (Trecho de carta de Le Blanc endereçada a Hume, na nota 2 In: HUME, David. *The letters of David Hume*. Ed. By J. Y. T. Greig. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 1932 (reprint 2011). Letter 137, p. 259). [« Il combat votre système sur le Luxe, mais avec les égards dus à la supériorité de vos lumières. Il m’a remis un exemplaire de son Ouvrage qu’il me prie de vous présenter comme un tribut de son estime & de la reconnaissance qu’il vous doit pour l’utilité qu’il a tirée de vos *Discours Politiques* »]

²⁸² Cf. HUME, David. *The letters of David Hume*. Vol. 1, 1727-1765. Oxford, 2011 (1932). Letter 65 p. 133 e ss.

²⁸³ HUME, David. *The letters of David Hume*. Vol. 2, 1766-1776. Oxford, 2011 (1932). Letter 431 p. 205. No original: “They are, indeed, the set of men the most chimerical and most arrogant that now exist (...)”.

Finalmente, podemos ainda evocar outro ilustre testemunho capaz de atestar a fama que Hume e os ensaios políticos e econômicos adquirira na França. No livro doze das *Confissões*, o leitor encontra, no seguinte contexto, uma sucinta afirmação do reconhecimento de Hume no continente: Rousseau dedica um parágrafo a descrever suas impressões sobre o autor dos *Ensaio*, destacando a influência dos escritos sobre comércio entre o círculo dos enciclopedistas:

“[Hume] havia adquirido uma grande reputação na França, e sobretudo entre os Enciclopedistas, por seus tratados de comércio e de política, e, em último lugar, por sua *História da Casa Stuart*, o único de seus escritos do qual havia lido alguma coisa na tradução do abade Prévost. Na falta de ter lido suas outras obras, estava persuadido, sobre o que me haviam dito sobre ele, que o senhor Hume associava uma alma muito republicana aos paradoxos ingleses em favor do luxo”²⁸⁴.

Nesse mesmo sentido, Didier Deleule salienta a importância da recepção das ideias do *Ensaio* pelo círculo de intelectuais franceses, escrevendo que “em sua chegada para sua segunda temporada na França, em 1763, Hume será sobretudo celebrado e adulado tanto como autor dos *Discursos políticos* e da *História da Inglaterra*, quanto como filósofo que se ocupa de economia política e história”²⁸⁵. Tendo em vista a bem sucedida recepção dos textos econômicos humianos na França, e talvez mais especialmente a agitação causada pelo ensaio sobre o refinamento nas artes, é extremamente plausível o argumento de que, embora não se saiba com exatidão os textos de Hume com os quais Rousseau teve contato direto, o filósofo genebrino tinha conhecimento dos pontos principais do pensamento do filósofo escocês. Além disso, estas observações e passagens nos fornecem um primeiro recorte sobre os textos de Hume sobre os quais pretendemos trabalhar nesse capítulo, ou seja, os *Political discourses*.

Feitas essas considerações, a avaliação encontrada nas *Confissões* não deve causar espanto algum aos leitores. A utilização aparentemente *paradoxal* de uma linguagem derivada do republicanismo aliada à noções derivadas da economia política de sua época – movimento observado com lucidez por Rousseau –, faz de Hume um autor importante para examinarmos de que forma conceitos tipicamente mobilizados pelos partidários do

²⁸⁴ OC I, *Confessions*, Livro XII, p. 630.

²⁸⁵ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Op. cit., p. 13-14. Como continua a ressaltar Deleule, citando *My Own Life*, de Hume, o próprio filósofo reconhece que a primeira publicação dos *Political Discourses* havia sido bem acolhida tanto em seu país quanto no exterior.

republicanismo são reutilizados de forma a reafirmar o desenvolvimento da sociedade comercial e a busca pela riqueza, em uma reflexão que busca deslocar oposições como “pobreza” e “riqueza”, e “virtude” e “vício”, “frugalidade” e “luxo” em prol de uma ênfase sobre o exame do desenrolar histórico dessas categorias. John Pocock já chamara atenção para o *humanismo comercial*, notando que “a defesa da sociedade comercial, não menos que a reivindicação da virtude clássica, foi conduzida com as armas do humanismo”²⁸⁶, inserindo Hume e Smith na esteira desta interpretação. Istvan Hont argumenta de forma semelhante ao afirmar esta destreza operada por Hume com as seguintes palavras:

“Em seus *Political Discourses*, Hume utilizou este vocabulário [da tradição do humanismo cívico] para levantar questões não somente sobre a virtude política e a provável estabilidade da constituição britânica da época, mas também sobre a estabilidade do *comércio* da própria sociedade comercial. Indagou-se sobre a habilidade de um país comercial rico em confrontar sua *fortuna* ao superpor a linguagem do historicismo cívico-humanista sobre a linguagem da economia política do século dezoito, a linguagem do dinheiro, salários, preços e mercados. Considerando a tradicional tensão entre riqueza e virtude no vocabulário cívico, esta transposição era intensamente paradoxal. Pois este era antes um vocabulário utilizado por aqueles que tinham dúvidas sobre a felicidade duradoura e a utilidade da sociedade comercial, sobre seu efeito na moral e nas virtudes de um povo livre, do que por aqueles que argumentavam a seu *favor*. Pelo contrário, ao invés de escrever na linguagem do luxo sobre ‘pobres e virtuosos’ e nações ‘ricas, mas corruptas’, Hume agora via o problema em termos do destino histórico da ‘virtude’, como era, dos países ricos, a estabilidade de sua riqueza, sua cultura polida e sua propriedade”²⁸⁷.

Desta forma, seja no campo de batalha da querela do luxo, seja em temas como a riqueza, o comércio, as artes, Hume se vale das noções de seus interlocutores ou adversários para realizar uma análise favorável à sociedade comercial. Mas, se é verdade que Hume utiliza termos do vocabulário “republicano” (incorporação que, em um sentido

²⁸⁶ POCOCK, John. *Virtue, Commerce, and History*, Op. cit., p. 50.

²⁸⁷ HONT, Istvan. “The ‘rich country-poor country’ debate in Scottish classical political economy”. In: *Wealth and virtue. The shapping of political economy in the Scottish Enlightenment*. Ed. Istvan Hont e Michael Ignatieff. pp. 271-316. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 272.

mais vago, é mesmo uma forma de se inserir no debate), ele o transforma radicalmente, fazendo da experiência o verdadeiro motor das leis de justiça e localizando o surgimento do governo apenas muito posteriormente ao desenvolvimento econômico da sociedade. Em última instância, isso terminará por aproximá-lo antes para o registro do que se convencionou chamar de liberalismo econômico do que para o republicanismo, como veremos a seguir.

* * *

A atração pelos escritos econômicos de Hume era aliada, como lembra Michel Malherbe, “a um interesse comum na fundação da economia sobre a antropologia, por exemplo, e ao relativo peso a ser outorgado a princípios como a sociabilidade e o interesse individual ou cupidez”²⁸⁸. Essa avaliação nos parece muito precisa, e merece ser explorada.

Pois, para além de seu sucesso e difusão, quais as novidades sobre economia política que essa obra oferece? Antes de avançarmos em uma análise dos ensaios econômicos que tratam tanto sobre o tema do luxo quanto sobre a questão da relação entre bem público e interesses particulares, devemos dedicar algumas linhas preliminares acerca de duas considerações: a primeira busca destacar o lugar da economia como matéria filosófica, fundada em princípios gerais, e também diz respeito à posição e articulação dos ensaios em relação à filosofia humiana; a segunda consistirá em observações sobre o papel da atividade e do trabalho na antropologia de Hume. Este pequeno desvio que precederá uma incursão mais detida pelos ensaios nos permitirá, de uma só vez, jogar luz em passagens nas quais noções como *indústria*, *atividade* e *trabalho* são evocadas no texto, bem como para salientarmos, em um segundo momento, de que forma os elementos da antropologia e da teoria política de Hume e de Rousseau contribuem definitivamente para pavimentar caminhos distintos que os temas relativos à economia política assumem em suas respectivas filosofias.

Como grande parte dos pensadores que se consagram ao tema da economia política no século dezoito, Hume também não realiza uma separação da reflexão sobre o comércio e temas conexos de um quadro maior constituído pelo *pensamento filosófico sobre a natureza humana*. A economia teria, portanto, direito de cidadania dentro do

²⁸⁸ Veremos ao longo deste capítulo como os temas afeitos à antropologia permeiam os escritos econômicos. MALEHERBE, Michel. “Hume’s reception in France”, *Op. cit.*, p. 59.

projeto de “construção de uma nova base para a ciência do homem”, erigida dentre outros, como Hume reconhece, por John Locke, Lord Shaftesbury e Bernard de Mandeville²⁸⁹. Seria se afastar demasiadamente de nosso propósito e recorte visitarmos os debates e as nuances da noção de “ciência do homem”, assim como adentrarmos na disputa da fortuna crítica sobre a autonomia ou dependência dos ensaios e escritos econômicos em relação ao universo textual humiano. Assim, ao longo deste capítulo apenas recorreremos a passagens de outras obras de Hume que não os *Discourses* quando estas assim se demonstrarem pertinentes e justificadas, ajudando a ilustrar e apoiar determinados argumentos e raciocínios. Isto dito, parece seguro afirmar que, fundamentalmente, as reflexões sobre elementos de economia são devedoras do pensamento antropológico, político e moral de Hume.

Nesse sentido, Deleule adverte que a designação mais correta para se referir ao tema na obra humiana seria “política econômica”, e adiciona, ainda, que “além desta situação epistemológica da disciplina, pode-se ainda insistir sobre a dependência direta da economia em relação àquilo que Hume chama de ‘anatomia da natureza humana’, e a antropologia que dela deriva, à título de fundamento da ciência do homem”²⁹⁰. Mais adiante, Deleule destaca que o registro da política e da economia, embora operem em *níveis diferentes*, são distinções *artificiais*, e devem ser tratadas sob uma *mesma perspectiva*: “não é duvidoso que, para Hume, estas duas categorias de ensaios [políticos e econômicos] se inscrevam em uma mesma perspectiva e que a distinção artificial instaurada pelo especialista entre o econômico e o político é, para o autor, completamente desprovida de sentido [...]”²⁹¹. Sobre a economia compreendida como matéria examinada sob o prisma filosófico, em sua introdução aos *Writings on Economics* Rotwein escreve que “é correto enxergar sua perspectiva filosófica como o mais importante fator interno a modelar sua apreciação dos diferentes aspectos da doutrina econômica prevalecente e sua aproximação a várias questões deste período”²⁹². Além disso, conforme Rotwein segue argumentando, embora as considerações econômicas dos *Ensaio*s deixem de imediato transparecer os embaraços postos pelo contexto da época – caso evidente, por

²⁸⁹ Ver *Introdução* em HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992.

²⁹⁰ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris : Aubier Montaigne, 1979. p. 23.

²⁹¹ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Op. cit., p. 93.

²⁹² ROTWEIN, Eugène. “Introduction”. In: HUME, David. *Writings on economics*. Edited and introduced by Eugene Rotwein. Madison: University of Wisconsin Press, 1955. p. xvii.

exemplo, dos mercantilistas, cujas ideias Hume ataca em diversas oportunidades ao longo de seus ensaios –, as questões de método e as considerações históricas são subjacentes ao longo dos textos, organizando a matéria e dando a ela coerência, relacionando-a ao seu aspecto filosófico. Ora, não obstante esta preocupação com os debates mais pontuais sobre temas de comércio, como, por exemplo, a questão do imposto ou da moeda, seja inicialmente alçada ao primeiro plano para o leitor, isto não significa que as reflexões sobre temas de economia deixe de encontrar seus fundamentos em uma base filosófica anterior, ou, ainda nas palavras de Rotwein, “Hume torna claro desde o início que ele próprio pretendia empregar seus princípios da natureza humana como base para explorar o campo da economia (i.e., “política”), entre as outras ‘ciências morais’”²⁹³. Desta forma, embora espalhados pelos ensaios, seria possível recuperar algumas das noções que organizam, por assim dizer, o pensamento econômico humiano. Por fim, não seria ocioso utilizarmos uma definição mais precisa oferecida pelo próprio autor do *Tratado sobre a natureza humana*, para podermos afirmar que suas reflexões sobre *economia política* inscrevem-se no projeto de *ciência do homem*: em suma, “não há questão importante cuja solução não esteja compreendida na ciência do homem”²⁹⁴. Os princípios gerais estabelecidos pelas reflexões econômicas se integram, dessa forma, à ambição maior representada pela própria ciência humana.

Após o exposto até o momento podemos adiantar que o conhecimento circunscrito pela economia deriva de um exame do desdobramento natural do curso geral das coisas, como veremos mais adiante, e envolve problemáticas complexas como a dinâmica estabelecida entre natureza e artifício, ou, ainda, entre a diversidade das composições afetivas que as sociedades e os indivíduos apresentam ao longo da história.

Ora, os princípios observados pelo registro da economia são heterogêneos e podem ser retirados tanto do estudo das paixões quanto da observação histórica, formando, assim, uma matéria de filosofia: não é sem motivo que Hume ressalta em mais de uma oportunidade a *envergadura filosófica das questões de economia*. A figura

²⁹³ ROTWEIN, Eugène. “Introduction”, *Op. cit.*, p. xvii.

²⁹⁴ Conforme Hume afirma em sua *Introdução* do *Tratado*, o empreendimento de realizar uma “ciência do homem”, e proceder com um exame sobre a natureza humana, seria o solo comum do qual derivariam, em maior ou menor grau, as reflexões das ciências como, dentre outras, a Matemática ou a Filosofia Natural, bem como a Política e a Moral; a economia, se compreendida em sua relação estreita com estas duas últimas, é matéria ainda mais “próxima e íntima” do conhecimento da natureza humana. Não por acaso, Deleuze chama atenção para esta ambição humiana logo no início de seu livro *Empirismo e subjetividade*. Cf. DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris : PUF, 2015.

habilitada a compreender a dimensão mais profunda das atividades econômicas é aquela que conhece bem os princípios gerais e o curso das coisas, aliado ao conhecimento profundo da natureza humana; para tal indivíduo, a alcunha ainda não é a de *economista*, mas propriamente a de *filósofo*. Cabe a este mobilizar seu método geral de reflexão para, tendo em vista uma conjuntura determinada e concreta posta pela realidade, encontrar os melhores remédios econômicos para um dado corpo social. Em outras palavras, aquele que deseja se ilustrar em matéria de comércio deve utilizar seu saber para compreender como agir na ocasião propícia, a intervir no momento oportuno a fim de favorecer os costumes e paixões, e, assim, dispor dos remédios e dosagens adequadas para cada situação. Neste sentido, afirmando que Hume “parece, em matéria econômica, o análogo do que Maquiavel é em matéria política”, Didier Deleule destaca o caráter ao mesmo tempo concreto e abstrato dos princípios e noções relativas àqueles que pretendam se debruçar sobre o saber econômico:

“O pressuposto é relativamente claro: a atividade econômica é manifestação da natureza humana; somente aquele que esclarece os mecanismos e as qualidades da natureza humana está apto a preencher a função de conselheiro em matéria econômica; a economia é parte integrante do campo de investigação do filósofo *porque* a atividade econômica é uma das modalidades expansivas – e, além disso, a mais vital – da natureza humana (...). O conselho principal, endereçado pelo filósofo-conselheiro ao magistrado do executivo, não é o conselho de abstenção, mas conselho de intervenção de um artifício sobre um outro artifício”²⁹⁵.

Levantadas estas considerações iniciais, ao adentrarmos propriamente no exame dos ensaios poderíamos nos indagar: sobre quais fundamentos e princípios estaria o filósofo autorizado a aconselhar em matéria de economia? Sobre quais instrumentos conceituais devemos medir as intervenções e os artifícios a serem aplicados? Que caminhos de raciocínio devemos tomar em relação a temas como o comércio, a moeda, a balança comercial, assuntos “vulgares” que passam agora assumir o centro das atenções? As perguntas formuladas não são de pouca envergadura, e não é sem importância que o ensaio *Do comércio* inicie justamente por uma eloquente apologia da filosofia. Vejamos como este ensaio nos introduz a estas questões.

²⁹⁵ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Op. cit., p. 299-300.

5.1. Economia: de assunto vulgar à conhecimento filosófico

Do comércio apresenta uma introdução ao restante dos ensaios econômicos, e inicia realizando uma distinção entre os pensadores *superficiais* e os pensadores *abstrusos*, valorizando os últimos em detrimento dos primeiros, pois estes revelam, ainda que de forma pouco clara, novidades e indicam caminhos originais para compreendermos determinados problemas. Se à primeira vista poderia parecer surpreendente que um ensaio sobre assuntos de economia política se inicie dessa forma, Hume, na verdade, estabelece a necessidade de uma abordagem filosófica do objeto tratado, argumentando favoravelmente àqueles que buscam fundar seus raciocínios a partir de *questões gerais*, isto é, sobre elementos capazes de “incluir uma ciência inteira em um único teorema”. Esse procedimento metodológico deveria igualmente se aplicar às questões econômicas, objetos sobre os quais os ensaios se propõem a apresentar *princípios incommuns*. Desta forma, filósofos e políticos sábios devem estabelecer noções bem fundamentadas, “profundas”, que, se por vezes não se encaixam em alguns casos particulares, devem ainda assim guiar as reflexões sobre o tema: “por mais intrincados que possam parecer”, escreve Hume, “é certo que estes princípios gerais, quando justos e sólidos, devem sempre prevalecer no curso geral das coisas, embora possam falhar em casos particulares; e é a principal ocupação dos filósofos considerar o curso geral das coisas”²⁹⁶. Embora o cenário no qual se desenvolvem os fenômenos econômicos seja essencialmente considerado dentro de uma perspectiva pragmática, Hume busca oferecer ao campo da economia uma solidez conceitual e um rigor típicos do trabalho de reflexão realizado pelo pensamento filosófico.

Mais especificamente, a economia é umbilicalmente ligada à política, ciência que estuda os homens em sociedade e suas formas de interação. A partir disso, podemos começar por formular uma questão que ocupa toda a estrutura do ensaio: como pode o comércio contribuir simultaneamente para a felicidade dos súditos e para o poder do Estado? Essa questão amalgama e implica sobretudo considerações de tipo moral (paixões e seus modos de satisfação), antropológico (problema da relação entre natureza

²⁹⁶ HUME, “Of Commerce”. In: *Essays, moral, political, and literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1994. p. 254. Doravante, os ensaios serão citados como *PD*.

e artifício) e histórico (desenrolar da organização econômica). Nesse sentido, considerando a variabilidade humana e sopesando as circunstâncias em que o luxo e as riquezas podem contribuir para retirar força do poder público, Hume habilmente inicia por se dedicar a examinar, em algumas linhas, as mudanças econômicas e materiais que partem de um “estado de selvageria” caracterizado pela caça e pela pesca, passando então por um estágio marcado sobretudo pela agricultura, mas já observando uma primeira divisão entre agricultores e manufatores, para culminar, finalmente, no período em que a produção de bens aumenta, permitindo o surgimento do luxo e no qual se difundem o comércio e a indústria.

Portanto, o desenvolvimento e a crescente complexidade das sociedades, da transformação das suas paixões, das alterações das suas formas de produção – como o progresso técnico e complexidade da divisão do trabalho – desloca uma comunidade eminentemente constituída por agricultores e lavradores em direção a uma sociedade composta, em sua maior parte, por manufatores. Tendo em vista essas vicissitudes históricas, emerge um contingente de mão de obra desocupada ou uma reserva de força de trabalho em estado de latência, situação derivada do fato da agricultura passar a produzir víveres em abundância e gerar excedentes, isto é, realizar produções em maior número do que determinado conjunto de indivíduos poderia consumir. Em poucas palavras, eis o diagnóstico requerido para compreender esta nova situação: consumo e produção precisam encontrar um novo – e, veremos, sempre instável – equilíbrio. Hume condensa em uma análise ao mesmo tempo histórica e natural uma sucessão entre paixão, trabalho, indústria, produção e consumo, produtos que conformam a vida em sociedade.

É neste quadro de vicissitudes no qual há necessidade de absorção da produção excedentária e no qual o auxílio mútuo é considerado como atividade econômica que se estabelece a tensão entre súditos e soberanos, isto é, entre os indivíduos e o Estado. Mas por quais motivos a opção pelas trocas comerciais e pelo luxo poderia se configurar como mais benéfica ao público? A história não fornece, afinal, os exemplos de Roma e Esparta, cujas políticas prescindiam de comerciantes e manufatores para aumentar o poder do Estado, e dirigiam a produção dos trabalhos e da agricultura para a manutenção do exército? Ambos os casos encontravam-se em necessidade permanente de expansão e conquista, ação capaz de alimentar a força de um Estado.

Todavia, seria refletir mal sobre a questão afirmar que o espírito marcial que anima um povo guerreiro possa servir de paradigma viável para as sociedades modernas,

na qual se cultiva o refinamento, onde há necessidade de consumo da produção excedentária e, talvez ainda mais importante, em que as paixões e os costumes exigem outros modos de satisfação e, por conseguinte, necessitam de remédios mais adequados. Transpor as máximas dos políticos antigos significaria aniquilar a atividade vital das sociedades modernas. No caso destas é preciso dar vazão à avareza e à indústria através da dinâmica comercial; satisfazer, através do consumo, necessidades antes inexistentes e agora tornadas naturais; e fazer com que a agitação das trocas dê movimento ao todo e prevaleça sobre a imobilidade da sobriedade guerreira. Sem poder trocar o supérfluo por aquilo que pode “satisfazer-lhes o prazer ou a vaidade”²⁹⁷, os homens tendem à inatividade e à indolência, prejudicando a si mesmos e à nação. Em poucas palavras, trata-se de fazer com que a política considere a atividade econômica em vista das paixões e do consumo, favorecendo ao mesmo tempo súditos e soberano. Didier Deleule explica a questão excedente-consumo-paixões em termos de expansão do *corpo produtivo*: a esperança de consumir ativa a produção e, assim, “desencadeia o corpo produtivo em um movimento interminável onde o nascimento de novas necessidades consideradas como naturais justificará sempre o crescimento da produção”²⁹⁸. Por isso, Hume conclui que se algumas nações sem comércio possam ter eventualmente se tornado poderosas, “no curso comum dos assuntos humanos a tendência é certamente contrária”²⁹⁹ e que “a política antiga era violenta e contrário ao curso mais natural e usual das coisas”³⁰⁰.

Portanto, em matéria de economia política, é também necessário aos filósofos e políticos sábios um conhecimento sobre *os homens, tal como os possuem diante de si*. Em outras palavras, devem sempre ter em vista as paixões, as inclinações e o conjunto de costumes que circulam e determinam o funcionamento de um dado corpo social, tendo em vista seu atual estágio de desenvolvimento, ou, conforme Hume enfatiza: “os soberanos devem aceitar os homens tal como os encontram, e não podem tentar introduzir qualquer alteração violenta em seus princípios e maneiras de pensar”³⁰¹.

Essas afirmações pode ser melhor esclarecidas se fizermos uma breve digressão. Os indivíduos, em sua permanente condição de desejo e obter o meio para a satisfação das necessidades, pendem para a atividade e realizam trabalhos para suprir suas carências.

²⁹⁷ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 261.

²⁹⁸ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, *Op. cit.*, p. 170.

²⁹⁹ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 260.

³⁰⁰ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 258-259.

³⁰¹ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 260.

Naturalmente, com a complexificação dos elementos heterogêneos que compõem uma sociedade, novas modalidades de consumo são criadas; a isso deve corresponder um ajuste, um novo equilíbrio, onde são observadas diferentes formas de organização do trabalho e da produção, além da realizar e aplicação de inovações técnicas; com isso, enfim, a sociedade segue seu curso de tal forma a desaguar em uma condição na qual a indústria, a manufatura e o comércio se apresentem como indispensáveis para a realização da potência pública e da felicidade dos indivíduos. É preciso portanto admitir que o aumento progressivo das trocas e o progresso do comércio desempenham um papel determinante para a constituição da *felicidade pública* das sociedades modernas. Um legislador, político ou soberano que opere a contrapelo das paixões não apenas ignora as forças componentes das vicissitudes históricas e da própria natureza humana, mas realiza uma infrutífera violência que, cedo ou tarde, prejudica tanto o Estado quanto os indivíduos:

“Sua melhor política é aceitar o pendor comum dos homens, e dar a ela todos os aprimoramentos a que é suscetível. Ora, de acordo com o curso mais natural das coisas, a indústria, as artes e o comércio [*trade*] aumentam o poder do soberano, bem como a felicidade dos súditos; por outro lado, é violenta a política que engrandece o público à custa da pobreza dos indivíduos”³⁰².

A boa ação política deve observar o curso mais natural das coisas ao realizar um diagnóstico das paixões em uma sociedade marcada pelo comércio e, neste caso, é preciso “governar os homens por outras paixões, animando-os com um espírito de avareza e indústria, arte e luxo”³⁰³. Nesse sentido, Hume volta à carga contra aqueles que incensam a austeridade guerreira das antigas repúblicas quando, ao desenvolver a hipótese de um campo fortificado, fechado e no qual os cidadãos são instigados a seguir somente o *amor patriæ*, deixa claro que apenas quimericamente poderíamos transformar uma cidade moderna em um *castrum*, infundindo violentamente em seus habitantes uma virtude patriótica e proibindo o luxo.

A economia de consumo e produção na qual o luxo adquire um sentido positivo diz respeito a uma dinâmica dos desejos equacionada com as relações e tensões entre o indivíduo e o Estado, ambas podendo ser vistas, ainda, sob a ótica das alterações

³⁰² HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 260.

³⁰³ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 263.

sucessivamente percebidas pela sociedade e pelos homens. A passagem de um estado essencialmente agricultor para um estado de manufatores é explicada por um desenvolvimento das paixões e dos desejos em relação à produção de excedentes: não haveria necessidade do luxo caso os desejos humanos fossem limitados e restritos, ou se a natureza oferecesse seus dons de forma pródiga; desta forma, tampouco haveria necessidade de um grande número de braços empregados nas labutas humanas. Na filosofia humiana, as necessidades e carências humanas estão em permanente estado de atualização, e a sociedade, através de recursos como a divisão do trabalho ou o auxílio mútuo, é capaz de fornecer o *remédio* para as inconveniências e ameaças da natureza que põem em xeque o indivíduo e a espécie, como o *Tratado* descreve: “de todos os animais que povoam o planeta, à primeira vista nenhum parece ter sofrido mais crueldades da natureza do que o homem, dadas as incontáveis carências [*wants*] e necessidades com as quais ela o sobrecarregou e os escassos meios que ela lhe forneceu para aliviar estas necessidades”³⁰⁴. Pois, continua Hume, apenas o homem apresenta uma “conjunção antinatural de fragilidade e necessidade”, e o indivíduo não se encontra em medida de, por si próprio e por sua limitada força e habilidade, superar os obstáculos que lhe são impostos. O trabalho e sua divisão, benefícios fundamentais oferecidos pela sociedade³⁰⁵, respondem desde logo a um chamado da preservação. Mas, ao mesmo tempo, é propriamente a inabalável força das paixões, junto a outros elementos diversos que caracterizam determinado estágio de uma sociedade, como o desenvolvimento das novas formas de cultivo, um dos motores a impulsionar novas formas de produção e trabalho. O ciclo produtivo é ininterrupto e inquieto. Hume é incisivo ao destacar a relação íntima entre a atividade produtiva e os afetos, permitindo vislumbrar uma dinâmica virtuosa estabelecida entre o trabalho, a inovação técnica e uma renovada complexidade das paixões:

“Tudo no mundo é adquirido pelo trabalho, e nossas paixões são a única causa do trabalho. Quando uma nação abunda em manufaturas e artes mecânicas, os proprietários da terra, assim como os fazendeiros,

³⁰⁴ HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. Book III, Part II, Sec. II (*Of the origin of justice and property*). In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 258.

³⁰⁵ Como lemos no *Tratado*, “a sociedade providencia o remédio para estas três inconveniências. Pela conjunção de forças, nosso poder é aumentado; pela divisão de empregos, nossa habilidade aumenta; e pelo socorro mútuo, estamos menos expostos à fortuna e aos acidentes. Assim, pela *força, habilidade e segurança* adicionais é que a sociedade se torna vantajosa” (HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. Book III, Part II, Sec. II (*Of the origin of justice and property*). In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 259).

estudam a agricultura como uma ciência, redobrando sua indústria e cuidado. A superfluidade que advém de seu trabalho não se perde, mas é trocada com manufatores pelas mercadorias que a luxúria dos homens agora os leva a cobiçar”³⁰⁶.

O luxo irá se tornar uma solução para o problema do excedente de produção agrícola, vindo cumprir, por assim dizer, funções sociais, morais, antropológicas e econômicas, pois emprega os homens em novas formas de trabalho, capazes de suprir renovados desejos e satisfazer uma necessidade perpétua de consumo e produção, fazendo, ao mesmo tempo, movimentar a ação e o espírito de indústria, a atividade, evitando, finalmente, a ociosidade.

Isto significa dizer, como afirma Deleule, que a atividade econômica é, por excelência, a tradução da atividade da paixão, mas que “a fórmula remete a partir de então a uma condição lógica do aperfeiçoamento do artifício, ele mesmo produtor de necessidades novas e de paixões sofisticadas”³⁰⁷. Ora, o próprio artifício que supera a tensão posta pela carência gera um novo quadro de necessidades a serem supridas. Em Hume, a esfera das atividades econômicas só pode ser plenamente compreendida se considerada relativamente a um conjunto heterogêneo de fatores complexos: as paixões, os desejos e as carências, certamente, mas também atividade, produção, técnica, aumento populacional, divisão do trabalho. Em poucas palavras, compreende todos elementos capazes de explicar, por assim dizer, o desdobramento das coisas que conduz a uma sociedade de comércio, bem como de explicar as novas configurações assumidas pela interação entre o consumo e a produção.

5.1.1. As paixões e o comércio: o trabalho e o ócio

Não bastasse as vantagens que a indústria e a manufatura oferecem para a riqueza de um país, para o fortalecimento do poder público e para a felicidade dos indivíduos, o comércio e o estímulo ao trabalho que ele infunde carrega consigo um outro trunfo: é

³⁰⁶ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 261. Grifo nosso.

³⁰⁷ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, *Op. cit.*, p. 41. Deleule ainda destaca a precedência cronológica do trabalho como ação humana: “É assim que a atividade econômica – o trabalho – ainda que possível destinatário da matriz passional, aparece aos fatos, em razão de embarços aos quais se encontra submetida a natureza humana em sua relação com a natureza exterior, como a direção primeira na qual se engaja a ação humana, sob pena de ver ameaçada a própria sobrevivência do indivíduo e da espécie. (...) A arte, a indústria, a sociedade, o comércio, representam igualmente cumprimentos e realizações inevitáveis da natureza humana, na falta dos quais o indivíduo se encontraria em uma situação de instabilidade perpétua” (*Id.*, p. 42).

capaz de combater uma nociva preguiça que, afastando os indivíduos da paixão da atividade, geraria um desequilíbrio na volátil relação entre excedente e consumo. Isso explica alguns dos motivos pelos quais lemos no ensaio *Do comércio* que em uma sociedade não empenhada em estimular as artes mecânicas prevalece o *hábito da indolência*, ocasionando graves danos ao poder público: não havendo vazão para os excedentes, parte da terra deixa de ser cultivada, não há espírito de indústria e as habilidades se degeneram, e mesmo as condições para a manutenção do exército tornam-se drasticamente escassas.

Vista isoladamente, a indolência não pode ser considerada como elemento preponderante no composto responsável por formar a felicidade humana, pois somente age negativamente para realizá-la: “na verdade, a indolência, ou repouso, não parece por si mesma contribuir muito para o nosso contentamento; mas, como o sono, é requerida como uma indulgência para com a fraqueza da natureza humana, que não pode aguentar um curso ininterrupto de negócios ou de prazer”³⁰⁸. O principal ingrediente dessa receita, ou, poderíamos dizer, seu componente ativo, é propriamente a *ação*, e o papel desempenhado pelo ócio, portanto, é o de uma *compensação necessária à atividade*, nunca sendo aprazível por si só. Seu excesso geralmente degenera em monstruosidades, vícios e numa perturbação da dinâmica econômica das sociedades modernas.

Afinal, as épocas de refinamento são caracterizadas por uma grande atividade e um estímulo à indústria, de tal forma que nelas o perigo do excesso de ociosidade é afastado, pois temperado pelas horas gastas com o trabalho. Em uma sociedade capaz de produzir superfluidades ou comodidades excedentes, o luxo inocente é necessário para dar vazão às paixões e para absorver toda a atividade desencadeada; logo, é também preciso favorecer a arte e os objetos de luxuosidade, sob a pena de recairmos em uma *letargia* que, ao gerar desequilíbrios passionais e econômicos, põe em perigo tanto os indivíduos quanto a sociedade. Um trecho do ensaio *Do refinamento das artes* explica claramente essa relação entre o refinamento e o estímulo à ação, em oposição à ociosidade desmedida:

“Nas épocas em que a indústria e as artes florescem, os homens são colocados em perpétua ocupação, e desfrutam, como sua recompensa, da própria ocupação, assim como aqueles prazeres que são o fruto de seu trabalho. A mente adquire novo vigor; amplia seus poderes e

³⁰⁸ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 270.

faculdades, e, por uma assiduidade na indústria honesta, satisfaz tanto seus apetites naturais quanto impede o crescimento dos apetites desnaturados que comumente brotam quando alimentados pelo repouso e pelo ócio. Se banires estas artes da sociedade, privarás os homens tanto da ação quanto do prazer; e nada deixando em seu lugar senão a indolência, destruirás até mesmo o deleite da indolência, que somente é agradável quando se sucede ao labor e recompõe os ânimos [*recruits the spirits*] exaurido pelo excesso de aplicação e fadiga”³⁰⁹.

O trabalho e o comércio são atividades econômicas que se integram, por assim dizer, à própria natureza; funcionam como uma espécie de “espelho” desta. Isto é, melhor do que qualificá-los como *artifícios*, na realidade eles não fazem senão responder às necessidades e suprir as carências que o meio externo impõe aos homens, e, assim, confirmam seu próprio caráter natural. Para melhor explicarmos esse raciocínio, recorramos às palavras de Deleule, quando destaca a forma pela qual Hume matiza uma distinção cara e problemática à economia política, a relação entre desenvolvimento econômico, natureza e artifício, afirmando que o filósofo escocês coloca o “debate à nu” ao argumentar que “o artifício não suprime a natureza, ele a confirma; o artifício é, em certo sentido, a natureza oposta a ela mesma”³¹⁰.

Visitemos a passagem de uma outra obra de Hume capaz de servir de apoio e ilustração para as afirmações até agora realizadas. Na décima primeira parte dos *Diálogos sobre a religião natural*, lemos um trecho em que Philo desenvolve uma reflexão na qual são enumeradas quatro circunstâncias que mais afligem e molestam os homens. A passagem é eloquente ao argumentar que a natureza não é originariamente abundante e copiosa na produção de seus frutos, mas uma “*rígida mestra*”, concedendo aos homens “apenas os poderes e dotes estritamente necessários para suprir suas necessidades”³¹¹. Observemos que essa concepção econômica da natureza é distante daquela defendida no estado de natureza de Locke, para o qual a natural abundância de frutos alia-se a um cenário no qual a obtenção das produções é facilmente conseguida através do trabalho; veremos no momento oportuno que, no caso de Rousseau, a historicização do trabalho (a primeira paixão dominante é a indolência, e não a atividade, e o trabalho surge apenas

³⁰⁹ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 270.

³¹⁰ DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, *Op. cit.*, p. 185.

³¹¹ HUME, David. “Dialogues on natural religion”. In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 448-449. O grifo é de Hume.

após as rupturas ou acidentes externos) e o exame do estado de natureza através de etapas ou fases históricas faz com que a relação do homem com a natureza, ou do trabalho com o meio circundante, modifique-se ao longo do tempo. Para Hume, a natureza calcula sob a linha limítrofe da penúria, e a distância entre a necessidade e a satisfação deve ser preenchida pelo trabalho e pela indústria humana, *o mais valoroso dos poderes concedidos ao homem*. A cura das doenças, neste caso, seria o *trabalho* e a *indústria*; a patologia e a mazela, o *ócio* e a *indolência* excessivos³¹². É vital e imprescindível que a humanidade trabalhe; não há um estado primeiro, pródigo em produções espontâneas, no qual o indivíduo poderia, com o mínimo movimento possível, saciar suas carências: a natureza é desde seu princípio *avara*. Não hesitemos em citar esse longo trecho em sua integralidade:

“Para curar a maior parte das doenças da vida humana, não exijo que o homem deva ter as asas de uma águia, a velocidade de um cervo, a força de um boi, as garras de um leão, as escamas de um crocodilo ou de um rinoceronte; tampouco demandando a sagacidade de um anjo ou de um querubim. Satisfaço-me em observar um aumento em um único poder ou faculdade de sua alma. Que ele seja dotado de uma maior propensão à indústria e ao labor; uma mais vigorosa nascente e atividade da mente; uma inclinação mais constante ao negócio e à aplicação. Permita que a espécie toda possua naturalmente uma igual diligência àquela em que muitos indivíduos são capazes de atingir pelo hábito e reflexão, e as consequências mais benéficas, amainadas de toda doença, serão os resultados necessários e imediatos desta dotação. Todos os males da vida humana, quase todos os morais assim como os naturais, nascem da ociosidade; e fosse nossa espécie, pela constituição original de sua estrutura, isenta deste vícios ou enfermidades, disto se seguiria imediatamente o perfeito cultivo da terra, o desenvolvimento das artes e manufaturas, a exata execução de todo ofício e dever; e os homens finalmente poderiam plenamente alcançar aquele estado da sociedade que é tão imperfeitamente atingido pelo melhor dos governos regulados. Mas como a indústria é poder, e o mais valoroso de todos, a natureza parece determinada, de acordo com suas máximas usuais, a concedê-la aos homens com uma mão muito parcimoniosa, e, antes, a

³¹² Tendo em vista, aqui, que operamos com extremos: para Hume, deve haver um equilíbrio saudável entre trabalho e repouso, sem que nenhum dos dois polos encontre um desajuste ou uma exacerbação.

severamente puni-los por suas deficiências do que a recompensá-los por suas conquistas. A natureza urdiu sua estrutura de tal forma que nada senão a mais violenta necessidade pode obrigá-los ao labor, e ela emprega todas as outras necessidades dos homens para superar, ao menos em parte, esta falta de diligência, e para fornecer a eles uma parcela de uma faculdade que ela julgou apta em privá-los naturalmente”³¹³.

Assim, por trás dos elogios ao comércio, à indústria, ao refinamento, ao luxo, encontra-se a premissa da primazia da *paixão da atividade* e da prevenção contra o *estado de indolência*: a propensão natural da mente é sempre a *ação*, a busca por ocupações e trabalhos é um vetor constante e o repouso não faz senão o papel de reposição das próprias forças que movem os indivíduos para a atividade.

Em outras palavras, trabalho e comércio são conceitos que transitam entre a política, a moral e a antropologia, pois dizem respeito ao exame dos homens em suas relações na sociedade e ao estudo do homem em suas relações com a natureza e a arte. De forma mais precisa, tratam-se de conceitos que integram uma análise filosófica abrangente e, ao observarmos seu desenvolvimento nos *Discursos*, podemos compreendê-lo em três categorias complementares de argumentos. Primeiramente, como já pudemos vislumbrar com o exposto acima, o comércio cumpre desde suas primeiras horas uma função primordial estabelecida pela dinâmica das paixões humanas: uma inclinação pelo movimento e pela atividade. Ora, a atividade comercial e as trocas podem ser compreendidas como um desdobramento da paixão pela ação, capaz de ocasionar felicidade para os indivíduos e vantagens o poder público.

Quanto à sua segunda atribuição, o estímulo ao comércio, além de afastar os homens do ócio e da prodigalidade (alimentada pela busca incessante pelos prazeres com a finalidade de escapar da languidez), possui vantagens político-sociais de grande envergadura. Trata-se de uma *maneira inofensiva* de emprego do tempo e de fazer com que as pessoas trabalhem, encorajando a indústria, incentivando a frugalidade e a economia reduzindo os gastos perdulários. A frugalidade não deve ser compreendida nesse contexto como uma simplicidade “primitiva” ou fruto da indolência, mas sim como uma decorrência do amor pelo ganho: indivíduos ativos que começam a prosperar, vendo suas fortunas aumentarem pelo seu trabalho, tendem a eliminar a prática de gastar seu

³¹³ HUME, David. “Dialogues on natural religion”, *Op. cit.*, Vol. 2. p. 449-450.

dinheiro. Segundo Hume, “exceto o comércio, não há outra profissão que [...] aumente a indústria e, aumentando também a frugalidade, ofereça um grande controle dessa indústria a determinados membros da sociedade”³¹⁴; sem comércio, continua, o Estado seria apenas composto por proprietários fundiários, que gastariam prodigamente, ou por camponeses, que não poderiam dar conta da demanda.

Com isso, o comércio não é retratado como um alimento da licenciosidade ou lugar dos afetos imoderados; pelo contrário, ele é capaz de conduzir a sociedade ao estabelecimento paixões moderadas e mesmo ao estímulo de um senso de virtude. Vimos que embora enfatize com tintas positivas as considerações econômicas sobre o comércio, Mandeville não deixa de reconhecê-lo e ligá-lo à ações geralmente consideradas viciosas, como a trapaça, o embuste, a cobiça, a inveja. Na realidade, para o autor da *Fábula* o vício e o perdularismo são condições para a prosperidade de uma nação moderna: “grande fortuna e tesouros estrangeiros nunca irão se abster de se infiltrar entre os homens, a não ser onde se admita suas companhias inseparáveis, a avareza e o luxo. Onde o comércio é considerável, a fraude irá se introduzir”³¹⁵. Além disso, como vimos precedentemente, Mandeville realiza uma separação radical entre *frugalidade* e *prodigalidade*, tornando-as inconciliáveis com a ideia de um abrandamento dos costumes oferecido com a atividade comercial. Hume evita essa dicotomia estrita, sendo habilidoso ao conciliar o comércio com características desejáveis em uma nação, afastando-se, portanto, da radicalidade mandevilliana. Em um belo parágrafo do ensaio *Dos juro*s, Hume passa das considerações sobre a paixão da atividade para o exercício de ocupações lucrativas, demonstrando como o comércio, estimulando a expectativa de lucro entre os comerciantes, acaba por aumentar a frugalidade:

“Não há anseio ou exigência mais constante e insaciável da mente humana do que o exercício e a ocupação; e este desejo parece a fundação da maioria de nossas paixões e realizações. Prive-se um homem de todos os negócios e ocupações sérias, ele pulará incansavelmente de uma distração à outra; o peso e a opressão que o ócio o faz sentir é tão grande que ele ignora a ruína que necessariamente decorre de seus gastos imoderados. Ofereça-lhe uma maneira mais inofensiva de empregar sua mente ou corpo, ele se satisfaz e deixa de sentir aquela insaciável sede por prazer. Mas se a ocupação que lhe for

³¹⁴ HUME, “Of interest”, *Op. cit.*, p. 301.

³¹⁵ FB I, “Remark Q”, p. 185.

oferecida for lucrativa, e especialmente se o lucro estiver ligado a cada aplicação particular de sua indústria, ele tão frequentemente tem a perspectiva de ganhar que, pouco a pouco, adquire paixão por isso, e desconhece qualquer outro prazer que não seja o de observar o crescimento diário de sua fortuna. E essa é a razão pela qual o comércio aumenta a frugalidade, e pela qual, entre os mercadores, há mais avarentos do que pródigos, contrariamente do que ocorre entre os possuidores de terra”³¹⁶.

Finalmente, em terceiro lugar, o comércio é um indicador fundamental para a avaliação dos elementos e objetos que compõem a análise econômica. Sem nos alongarmos nesse ponto, cuja evidência salta aos olhos pela simples leitura dos ensaios econômicos, e para ficarmos com apenas um dos inúmeros exemplos, podemos lembrar de sua importância para o exame do fenômeno dos juros, uma vez que o florescimento comercial e dos negócios ocasiona “o surgimento de um grande número de emprestadores e, dessa forma, a redução no juros”³¹⁷.

Além de afastar os cidadãos do ócio e incitá-los para a atividade, a prática do comércio e o hábito ao trabalho proporcionam vantagens individuais e públicas, respondendo positivamente, portanto, à pergunta inicial do ensaio. Podemos acrescentar a isso que tempos e locais em que a fertilidade da indústria e das manufaturas é observada também se verificam benefícios ao cultivo da terra, uma vez que a agricultura, passando a ser estudada pelos agricultores como uma “ciência”, beneficia-se das inovações técnicas. Consequentemente, o aperfeiçoamento das práticas agrícolas conduz à produção de um maior número de excedentes que, como argumenta Hume, não são desperdiçados porque acabam sendo trocados por artigos de luxo, alimentando ainda mais a manufatura. Trata-se de um círculo virtuoso que engendra um duplo benefício: em tempos de paz, o supérfluo emprega boa parte dos indivíduos e os mantém ativos; em tempos de guerra, “já acostumados à indústria” e afastados do ócio, os manufatores são facilmente convertidos em soldados, sustentados pelos excedentes agrícolas produzidos pelos fazendeiros. Enfim, os negócios são responsáveis por gerar uma *reserva de trabalho* duplamente vantajosa, pois garantem tanto certa abundância e bem-estar nas épocas de calma quanto suprem as necessidades do Estado em épocas difíceis ou até mesmo de guerra: “o comércio e a indústria são apenas um estoque de trabalho que, em tempos de

³¹⁶ HUME, “Of interest”, *Op. cit.*, p. 300-301.

³¹⁷ HUME, “Of interest”, *Op. cit.*, p. 302.

paz e tranquilidade, é empregado para o conforto e satisfação dos indivíduos; mas, quando das exigências do Estado, pode, em parte, ser voltado para a vantagem do poder público [*public*]³¹⁸. Desse modo, o estímulo ao trabalho na manufatura ou em áreas que não produzem itens de necessidades de subsistência constitui a própria garantia de força do Estado. Por estes motivos, a conclusão de Hume é a seguinte: “quanto mais trabalho é empregado no que não é necessário, mais poderoso um Estado é; pois as pessoas empenhadas nesse tipo de trabalho podem facilmente ser angariadas pelo serviço público”³¹⁹.

5.2. A querela filosófica do refinamento nas artes

A disputa intelectual sobre o papel do refinamento nas artes – ou, ainda, a chamada querela do luxo – é propriamente uma *questão filosófica*, como nos lembra Hume nas linhas finais de seu ensaio *Do refinamento nas artes*, publicado na versão de 1752 com o título *Do luxo*. É filosófica exatamente por compreender questões que transbordam a mera reflexão sobre a arte de governar, isto é, o campo que opera sobre a *arte de trabalhar com o possível*: “qualquer que seja a consequência de uma transformação tão milagrosa dos homens que os dotasse de toda espécie de virtude e os livrasse de toda espécie de vício, isso não diz respeito ao magistrado, que almeja somente o que é possível”³²⁰. A análise é filosófica porque, demonstrando a complexidade e amplitude exigidas pelo assunto, não podemos restringi-la a um só campo e, assim, devemos abarcar, em suas considerações, registros diversos como a moral, a economia e a política. Mas, ao começarmos por um exame do parágrafo que encerra o ensaio, talvez estejamos adiantando questões que merecem maior atenção e realizando asserções que soam precipitadas. Vejamos as coisas do início.

Hume demonstra precisão cirúrgica ao intervir na querela: em algumas poucas linhas iniciais, limpa o terreno no qual se trava a polêmica do luxo ao construir uma posição que se apresenta como ponderada, buscando *corrigir* duas posições extremas. De um lado, *homens de moral severa*, portadores de uma diatribe incondicional e exacerbada contra o luxo; de outro, os *homens de princípios libertinos*, cuja apologia ao luxo deságua em direção a uma indiscriminada e prejudicial tendência ao vício. Quanto aos últimos, o

³¹⁸ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 262.

³¹⁹ HUME, “Of Commerce”, *Op. cit.*, p. 262.

³²⁰ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 280.

alvo privilegiado é sem dúvidas Mandeville. Ao estabelecer uma distinção entre duas espécies de luxo, Hume matiza a querela de forma a torná-la interdependente (e, assim procedendo, dota-a de certa autonomia em relação a outros domínios) de considerações de natureza exclusivamente morais, abrindo-a para o campo das discussões *econômicas*: o debate sobre o luxo é, dentre outros, uma reflexão sobre *a qualidade e intensidade do consumo, e sobre seu impacto de retorno sobre a produtividade*³²¹. Se o luxo pode muito bem degenerar em excessos, estimular obstinações e alimentar o ócio, é certo também que ele pode regenerar a atividade, favorecer a indústria e gerar frutos econômicos e produtivos que se ajustam (e mesmo alimentam) o corpo social.

Em uma sociedade na qual os homens são movidos pelo espírito de indústria e pelo desejo de ganho, a circulação de certa espécie inocente de luxo se harmoniza tanto com os aspectos morais e conjunturais³²² no qual se inscreve, quanto é capaz, ao mesmo tempo, de produzir resultados econômicos benéficos tanto para os indivíduos quanto para o público. Conclui-se que o luxo é apto – ele *pode*, pois, ressaltamos mais uma vez, nem todo luxo é necessariamente benéfico – a fazer parte de uma lógica virtuosa de consumo e de produção, bem ajustada à sociedade na qual prepondera o comércio, bem como às paixões que a definem e a animam. Vimos, além disso, o lugar central que a atividade e a ação assumem na antropologia humiana e de que forma estas noções sustentam e permeiam as análises econômicas dos ensaios. Márcio Suzuki, evocando o tema da inquietude e da ocupação em Hume e relacionando-a ao prazer ocasionado pela atividade (examinando, para ficarmos com os termos de Jean Deprun mobilizados no texto, o “princípio de otimização”), argumenta: “essa regra também é fundamental para a antropologia humiana, conforme se pode verificar especialmente pelo modo como se posicionou em relação à discussão do luxo no século XVIII. Por mais sensual que seja, diz Hume, nenhum prazer pode ser considerado vicioso nele mesmo”³²³.

Os períodos de refinamento nas artes e de maior circulação de itens de luxo são aqueles em que a ação é mais estimulada e mais presente, catalisando o próprio prazer: “nas épocas em que a indústria e as artes florescem, os homens são mantidos em perpétua

³²¹ Escrevendo sobre a querela do luxo no século XVIII, Deleule afirma que “em termos econômicos, a questão trata-se de perguntar se o luxo deve ser considerado como consumo improdutivo ou como consumo produtivo” (DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Op. cit., p. 174).

³²² Afinal, nas primeiras linhas do ensaio *Do refinamento das artes*, Hume alerta o leitor: “em geral, [o luxo] significa um grande refinamento na gratificação dos sentidos, e qualquer um de seus graus pode ser inocente ou censurável, de acordo com a época, o país ou a condição da pessoa” (HUME, “Of the refinement in arts”, *Op. cit.*, p. 268).

³²³ SUZUKI, Márcio. “A aposta na filosofia”. In: *Kriterion*. 2011, Vol. 52, n. 124, pp. 307-330. p. 312.

ocupação e desfrutam, como recompensa, da própria ocupação, assim como dos prazeres que são fruto de seu trabalho”³²⁴. Por conseguinte, o luxo se harmonizará com o chamado antropológico pela ação, auxiliando a encontrar um equilíbrio entre os três componentes da felicidade humana:

“Se banires estas artes da sociedade, privarás os homens tanto da *ação* quanto do *prazer*, e, deixando em seu lugar apenas a *indolência*, destruirás até mesmo a apreciação pela indolência, que somente é agradável quando sucede o trabalho e recompõe os ânimos já exauridos por excesso de aplicação e fadiga”³²⁵.

Tão importante quanto o estímulo à felicidade através da batuta da ação, as épocas de luxo e indústria urdem novos e vigorosos laços de sociabilidade, expandindo a humanidade. A prosperidade econômica possui vasos comunicantes que irrigam, simultaneamente, a troca e produção de conhecimento, as artes liberais e as artes mecânicas, impulsionam as ciências e, sem deixar de atender os interesses particulares, fortificam e alimentam a coabitação entre os indivíduos de uma comunidade.

O comércio e a economia são fatores cruciais que definem todo o *espírito de uma época*. Hume afirma esta relação com belas palavras: “*indústria, conhecimento e humanidade* estão ligados por uma corrente indissolúvel, e constata-se, tanto na experiência quanto na razão, que são peculiares às épocas mais polidas e, como são comumente denominadas, luxuosas”³²⁶, em adição ao que havia escrito em alguns parágrafos precedentes: “a mesma época que produz grandes filósofos e políticos, renomados generais e poetas, usualmente abunda em hábeis tecelões e carpinteiros navais. (...) O espírito da época afeta todas as artes”³²⁷. Além disso, os benefícios das épocas de refinamento não se restringem às vantagens individuais ou do registro da sociabilidade entre os membros de uma comunidade. Retomando uma questão tratada no ensaio *Do comércio*, Hume reafirma a ideia de que em uma nação industriosa e capaz de estimular a ação, os indivíduos, afastados da indolência, estarão sempre à disposição do Estado. Como vimos nas linhas precedentes, o comércio engendra um *storehouse of labour*, um *estoque* ou *armazém* de trabalho, servindo beneficentemente à sociedade e ao poder público em tempos de paz e de guerra.

³²⁴ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 270.

³²⁵ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 270. Grifo nosso.

³²⁶ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 271.

³²⁷ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 270-271.

O desenvolvimento e as formas de organização de uma nação são considerados paralelamente a uma história do progresso da indústria e das artes, tendo em vista a permanente busca do ajuste entre a necessidade e sua satisfação; entre os desejos, paixões e a força para satisfazê-las; em vista de tudo aquilo que a humanidade é capaz, por sua força e industriiosidade, de produzir. Assim, nesse ponto somos introduzidos a uma das linhas de força que alimentam o pensamento econômico humiano, quando no ensaio *Do refinamento das artes* encontramos a seguinte tese: o refinamento nas artes, os aprimoramentos no trabalho e os avanços na produção de bens precedem o refinamento na arte política. Ou seja, o aperfeiçoamento das atividades econômicas, das formas de organização do trabalho às formas de produção, necessariamente antecede o depuramento das leis e do governo. *Há, portanto, uma precedência lógica do desenvolvimento das atividades econômicas em relação ao desenvolvimento das formas políticas.* Uma comunidade só é capaz de bem constituir e organizar um governo se antes passar por um polimento das artes e das atividades de comércio. Vejamos o importante parágrafo em que Hume explicita esta tese:

“Leis, ordem, polícia e disciplina jamais podem ser levadas a algum grau de perfeição antes que a razão humana tenha refinado a si mesma pelo exercício e, ao menos, pela aplicação às artes mais vulgares do comércio e da manufatura. Podemos esperar que um governo seja bem modelado por um povo que não saiba como fazer uma roda de fiar ou como empregar com vantagem um tear?”³²⁸.

As *artes de governo* – para retomarmos um termo encontrado nos ensaios – aprimoram-se em confluência com o florescimento e refinamento da indústria. Em última instância, o progresso das artes livra os indivíduos da dependência entre proprietários e vassalos observada em “épocas bárbaras”; afinal, a produção e distribuição de riqueza ocasionada pelo luxo, favorecendo o comércio, torna os camponeses “ricos e independentes”. Nas palavras de Hume, o refinamento nas artes promove a liberdade: “se considerarmos o assunto sob uma luz apropriada, constataremos que o progresso nas artes muito favorável à liberdade, e possui uma tendência natural a preservar, se não a produzir, um governo livre”³²⁹.

³²⁸ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 273.

³²⁹ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 278.

Mais uma vez, estamos diante de um ciclo virtuoso entre economia, artes e política. O comércio, ao contrário do que dizem os incensadores da virtude cívica e os “homens de moral severa”, não corrompe os costumes, não deteriora e nem enfraquece o corpo, e tampouco arrefece as virtudes marciais e o sentimento de honra; pelo contrário, o “senso de honra e virtude (...) naturalmente é mais abundante em épocas de conhecimento e refinamento”³³⁰. Trata-se de um argumento fundamental, pois, diferente de Mandeville, que antagoniza o comércio e a virtude, Hume congrega a prática comercial com o exercício da virtude e de um comportamento moderado. Além de fazer vicejar qualidades virtuosas, o desenvolvimento econômico e comercial, ligado ao progresso do conhecimento e das instituições políticas, revigora tanto a disposição dos indivíduos para a sociabilidade quanto para a defesa de sua liberdade e de sua comunidade.

Conforme Hume argumenta mais adiante, os detratores do luxo e defensores da virtude antiga seguem a propensão de exaltar épocas passadas. Apoiados em materiais históricos e culturais que são mais comumente legados por épocas em que prosperam um refinamento nas ciências e nas artes, é mais comum que neles se encontrem fartos escritos de ataque ao luxo. Mas, diz Hume, ao realizarmos uma comparação entre nações de uma mesma época, poderemos desde logo observar que os vícios sobejam naquelas consideradas mais “bárbaras”, enquanto virtudes como a honra são cultivadas nas consideradas mais “civilizadas”. Em um trecho que parece confrontar algumas ideias defendidas por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* (publicado em 1750, isto é, dois anos antes do surgimento dos ensaios), lemos o seguinte:

“Nem precisamos temer que os homens, perdendo sua ferocidade, percam seu espírito marcial ou se tornem menos destemidos e vigorosos na defesa de seu país ou de sua liberdade. As artes não possuem como efeito enervar a mente ou o corpo. Pelo contrário, a indústria, inseparável companheira das artes, adiciona nova força à ambos”³³¹.

O Estado e o interesse público inequivocamente se beneficiam de um povo que tenha costumes luxuosos e se engaje no comércio: “fosse proposta a questão sobre qual dos modos de vida do povo, o simples ou o refinado, é o mais vantajoso ao Estado ou ao público”, escreve Hume, “eu optaria, sem muito escrúpulo, pelo último, ao menos do

³³⁰ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 276.

³³¹ HUME, “Of refinement in the arts”, *Op. cit.*, p. 274.

ponto de vista político”³³². Evidentemente, o lado político da questão absolutamente não ignora as vantagens do ponto de vista econômico: ambos se imbricam. Vejamos, por exemplo, esta questão à luz de uma análise sobre a função da moeda. Em um estado no qual a economia ainda é substancialmente doméstica e fundada sobre o valor de uso e em troca de mercadorias – havendo uma permuta entre produtos como lã e milho –, isto é, em um estado de economia rústica, a necessidade de moeda é menor. Ora, à medida que as necessidades e os desejos se ampliam e o refinamento aumenta, e no momento em que os produtos precisam, por assim dizer, a começar a circular com mais frequência e fluidez, a moeda passará a se difundir e a desempenhar um importante papel. Neste caso, é melhor que um Estado seja composto por uma população com modo de vida refinado, pois, dentre outros motivos, a moeda passaria a ser cada vez mais envolvida nas trocas e contratos, ocasionando um duplo benefício para o poder público: em primeiro lugar, favorece a arrecadação, pois os impostos, que encontram “inconveniências tão grandes e óbvias” (por exemplo, seu custo de manutenção) quando pagos em mercadorias, bens ou gêneros, passam a ser recolhidos em moedas; em segundo lugar, havendo profusão de mercadorias e diminuindo a proporção de moedas, o preço dos produtos tende à queda³³³. A moeda circula e encontra um equilíbrio quantitativo a partir de uma análise mais ampla das formas de organização de uma sociedade. Não se trata, portanto, de examinar meramente a acumulação de metais (posição mercantilista recorrentemente criticada por Hume), mas, em última instância, em auferir o progresso e o estímulo à indústria de um povo, e enfatizar a importância do trabalho e da produção como fontes de riqueza de uma nação. São estes elementos, para Hume, que devem ser considerados em uma análise de temas econômicos:

“Parece que a falta de moeda jamais pode, por si mesma, prejudicar um Estado: *pois os homens e as mercadorias são as reais forças de toda comunidade*. É a maneira simplória de vida que prejudica o público ao confinar o ouro e a prata em algumas poucas mãos, e impedindo sua difusão e circulação universais. Ao contrário, indústria e refinamentos de toda espécie incorporam-no o ouro e a prata por todo o Estado, seja o quão pequena for sua quantidade: infundem-lhe em todas as veias, por

³³² HUME, “Of Money”, *Op. cit.*, p. 293.

³³³ Afinal, como lemos no ensaio *Da Moeda*, o preço estabelece-se na proporção entre a quantidade de moedas em circulação e o número de mercadorias disponíveis no mercado.

assim dizer, e lhes fazem entrar em todas transações e contratos; nenhuma mão é inteiramente deles privada”³³⁴.

Neste ponto, os trechos que, em detrimento do bulionismo, enfatizam o trabalho, a indústria e o consumo, retomam alguns argumentos encontrados na *Observação Q* da *Fábula das Abelhas*³³⁵. Outras passagens que fortalecem essa posição abundam nos ensaios econômicos. Lemos, por exemplo, no texto *Sobre a balança de comércio*, que a análise da moeda é devedora de um exame detalhado (e vista, portanto, em proporção) do estado do *comércio*, da *indústria* e do *povo* em uma determinada comunidade política:

“Mas, poder-se-ia dizer, não há exemplos frequentes de Estados e reinos que antes eram ricos e opulentos e hoje são pobres e mendicantes? A moeda, que antes abundava, não os abandonou? A isso respondo que, se perdem seu comércio, indústria e povo, não podem esperar manter ouro e prata, pois esses metais preciosos são proporcionais àquelas vantagens”³³⁶.

Ou, como escreve algumas linhas adiante:

“Em suma, um governo tem grande razões para preservar cuidadosamente seu povo e suas manufaturas. Quanto à moeda, pode com segurança confiá-la ao curso dos assuntos humanos, sem medo ou desconfiança. Ou, se alguma vez der atenção a este último caso, deve ser unicamente à medida que afeta o primeiro”³³⁷.

É ainda importante notar que, ressalta Hume, que “em tempos de indústria, uma menor quantidade de dinheiro é suficiente para tornar rico um homem do que, para atingir esse mesmo propósito, bastaria em épocas ignorantes e preguiçosas”³³⁸. Da mesma forma,

³³⁴ HUME, “Of Money”, *Op. cit.*, p. 293-294. Grifo nosso.

³³⁵ No trecho final da observação citada, destaca-se o papel do trabalho e da agricultura para a riqueza e bem-estar de uma nação. Ressalte-se que Mandeville não deixa de afirmar, além disso, o papel que a boa política possui como *condição* para o estabelecimento de uma boa dinâmica econômica de uma sociedade de comércio: “portanto, a grande arte em fazer a felicidade de uma nação é de lhe oferecer o que chamamos de prosperidade, consiste em dar a cada um a oportunidade em poder trabalhar. Para chegar a isso, que o primeiro cuidado de um governo seja o de promover a maior variedade de manufaturas, artes e ofícios que a engenhosidade humana pode inventar (...). É desta política, e não de insignificantes regulações sobre a suntuosidade e a frugalidade (que sempre tomarão seu próprio curso de acordo com as circunstâncias nas quais se encontra o povo), que se deve esperar a grandeza e a felicidade das nações. Pois, quer o valor do ouro ou da prata aumente ou diminua, a satisfação de todas as sociedades dependerá sempre dos frutos da terra e do trabalho do povo; ambas em conjunto são um tesouro mais certo, mais inexaurível e mais real do que o ouro do *Brasil* ou a prata do *Potosí*” (FB I, “Remark Q”, p. 197-198, §216).

³³⁶ HUME, “Of the balance of trade”, *Op. cit.*, p. 325.

³³⁷ HUME, “Of the balance of trade”, *Op. cit.*, p. 326.

³³⁸ HUME, “Of interest”, *Op. cit.*, p. 304.

sob a ótica da questão do juro, vemos que no estado de “juro fundiário”, marcado pela pouca frugalidade e pela sobeja prodigalidade, os proprietários levam uma vida ociosa, as mercadorias são caras e os empréstimos se avolumam, fazendo a taxa de juros subir. Trata-se de um desincentivo ao componente passional da ação e um desestímulo aos motores do trabalho, interferindo negativamente nos indicadores econômicos de uma nação. Mais uma vez, o comércio é capaz de abafar a preguiça ao estimular a atividade e a indústria, lançando a população ao trabalho e efetivando uma economia política que beneficia tanto os indivíduos quanto o Estado:

“Sem o comércio, o Estado deve ser constituído sobretudo pela nobreza fundiária, cuja prodigalidade e gastos mantêm uma demanda constante por empréstimos, e pelos camponeses, que não dispõem de montante suficiente para suprir essa demanda [que possam emprestar a juros] (...). Somente o comércio pode reuni-la [a moeda] em montantes consideráveis, efeito derivado da indústria que gera e da frugalidade que esta inspira, independentemente da quantidade particular de metais preciosos que possa circular no Estado”³³⁹.

Realizado este percurso pelos ensaios, estas observações permitem voltar à questão do refinamento das artes e jogar nova luz à seguinte consideração: ainda que vicioso, o luxo consistiria em um mal menor se comparado a outros vícios mais deletérios. Em outras palavras, quando opomos dois ou mais vícios, eles tendem a se anular ou, ao menos, mitigam-se seus maus efeitos. Mais uma vez, a indolência é o perigo a ser evitado: “o luxo, quando excessivo, é a fonte de muitas doenças; mas, em geral, é preferível à preguiça e à ociosidade, que comumente prosperam em seu lugar, e são mais danosas tanto para os particulares quanto para o poder público”³⁴⁰. O luxo, portanto, é um mal menor. Vejamos o que ocorre se retirarmos da sociedade tão somente um dos vícios que nela circulam:

“Banindo o luxo *vicioso* sem curar a preguiça e a indiferença pelos outros, apenas diminuirás a indústria no Estado e nada acrescentarás à caridade ou generosidade dos homens. Contentemo-nos, portanto, em afirmar que dois vícios opostos em um Estado é mais vantajoso do que

³³⁹ HUME, “Of interest”, *Op. cit.*, p. 301-302.

³⁴⁰ HUME, “Of the refinement in arts”, *Op. cit.*, p. 280.

se algum deles estiver sozinho. Mas que jamais declaremos que o vício é em si mesmo vantajoso”³⁴¹.

Novamente, não cabe ao político tentar lutar contra os pendores dos homens, estabelecendo de forma heterônoma padrões morais a serem rigorosamente observados. É necessário, insistamos, atentar-se para as inclinações humanas e realizar um trabalho de oposição das paixões. Neste sentido, delineia-se um argumento mais nuançado do que aquele apresentado por Mandeville, uma vez que este parece hesitar quando afirma, de um lado, que são os políticos que estabelecem distinções morais que recairão sobre o julgamento de uma conduta, e, de outro, que os vícios produzem efeitos sociais e econômicos vantajosos para o interesse público. Em primeiro lugar, os vícios sempre precisam ser examinados em relação com os outros vícios que circulam em uma determinada sociedade, nunca podendo serem considerados benéficos ou maléficos por si mesmos. Há um caráter de *relatividade ou comparação* que necessariamente acompanha as noções de virtude e vício, de baixeza ou elevação, pois, ao utilizarmos estas noções para avaliar uma ação ou objeto, “(...) somos comumente mais influenciados pela comparação do que por algum padrão fixo na natureza das coisas”³⁴². Pretender sanar um vício sem compreender seu lugar e função no corpo social, sem o dispor lado a lado com todos os outros vícios que ali circulam, resultaria num mau diagnóstico acerca de uma patologia, podendo até mesmo agravá-la; seria como se arriscar a matar o paciente ao baixar irrefletidamente a dosagem de um remédio.

Em segundo lugar, as regras morais não são frutos de um pacto ou da engenhosidade de um político, mas construções paulatinas que derivam, inclusive, das diferentes condições econômicas que caracterizam certo estágio de desenvolvimento da humanidade³⁴³. Neste ponto, seria bom adicionarmos a desconfiança que Hume nutre em relação aos filósofos dos sistemas morais egoístas, ao sustentar, se recorrermos às palavras de Deleuze, que “uma das ideias mais simples de Hume, mas uma das mais

³⁴¹ HUME, “Of the refinement in arts”, *Op. cit.*, p. 280.

³⁴² HUME, “Of the dignity or meanness of human nature”, *Op. cit.*, p. 81.

³⁴³ Em uma nota da tradução francesa, o comentador Gilles Robel ressalta o papel do progresso econômico na concepção moral e política humiana: “Hume não subscreeve a ideia de um ‘complot’ dos políticos: ele descobre a origem das distinções morais na própria necessidade econômica, e a arte do magistrado não é substituir a virtude ao vício, mas de opor paixão contra paixão. Ele atribui ao desenvolvimento econômico uma responsabilidade direta sobre a evolução dos costumes” (ROBEL, Gilles. “Comentários e notas”. In: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*. Paris: PUF, 2001. p. 455). [« Hume ne souscrit pas à l’idée du “complot” des politiciens : il décèle l’origine des distinctions morales dans la nécessité économique elle-même, et l’art du magistrat n’est pas de substituer la vertu au vice mais d’opposer la passion à la passion. Il assigne à l’essor économique une responsabilité directe sur l’évolution des mœurs »

importantes, é esta: o homem é muito menos egoísta do que *parcial*”³⁴⁴. Ou seja, se os indivíduos *são egoístas*, eles são, no entanto, *temperados pela simpatia*; inclinam-se, assim, a oferecer vantagens aos seus próximos, sem deixar de, ao mesmo tempo, seguir seu interesse próprio. Isto permite a Hume escapar do limite imposto por certas teorias contratualistas que visam restringir ou abafar a paixão egoísta dos homens, possibilitando ao filósofo escocês fundar a sociabilidade em um a espécie de jogo de trocas que, sem fazer do interesse particular um elemento a ser suprimido, faz dele próprio um motivo de ampliação do social. A busca pelo interesse particular e a constatação de que “os homens são naturalmente egoístas, ou somente dotados de uma generosidade limitada”³⁴⁵ é, ao fim e ao cabo, algo de incontornável, mas não se trata de fazer disto uma conclusão que conduz à restrição ou à negatividade das relações sociais: ao contrário, a sociedade passa a se apresentar “como um sistema positivo de empreendimentos inventados”³⁴⁶.

De um ponto de vista econômico, será, na realidade, consultando seus interesses, suas necessidades e seus desejos que os indivíduos poderão barganhar e negociar uns com os outros, e o comércio, realizando-se sobretudo sob a batuta dos interesses particulares, acaba constituindo um interesse geral. Em outras palavras, a troca não é nem uma propensão natural (como o é, por exemplo, para Adam Smith), nem fruto de um acordo que *a priori* visa o interesse geral: ela se conforma na conjunção sempre relativa entre a necessidade, o desejo, a produção e o consumo.

Concluiremos esse capítulo retomando um importante momento do *Tratado sobre a natureza humana*, passagem que pode servir de apoio para compreendermos algumas das questões que subjazem nos ensaios. Neste trecho, no qual Hume retrata a fala de um agricultor de grãos para outro, lemos que a troca e o auxílio mútuo não encontra suas raízes na confiança da bondade [*kindness*] ou gratidão do outro, mas pela vantagem que poderá ser percebida: “é vantajoso [*profitable*] para nós dois que eu trabalhe com você hoje, e que você me ajude amanhã”³⁴⁷. Trata-se do *comércio fundado no interesse próprio*, o *self-interested commerce*, que é tanto uma forma de interação e ligação social quanto um fato econômico. Convém notarmos que a troca não tem como ponto de partida

³⁴⁴ DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Op. cit., p. 24.

³⁴⁵ HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. Book III, Part II, Sec. V (*Of the obligation of promises*). In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 287.

³⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*, Op. cit., p. 26.

³⁴⁷ HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. Book III, Part II, Sec. V (*Of the obligation of promises*). In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 288.

ou objetivo primário a constituição do bem público, pois é da observação dos interesses particulares e de um cálculo fundado na utilidade que o comércio entre os homens pode realizar o interesse geral. É verdade que se a máxima política recomenda considerarmos os homens como *velhacos*³⁴⁸, há uma lição a ser sempre respeitada pelos sábios ou políticos: estas paixões e princípios ditos *interessados* ou mesmo *egoístas*, caracterizados como “inerentes à natureza humana” ou “inalteráveis”, devem ser dirigidos, e não combatidos, e são capazes de conduzir a sociedade a uma expansão positiva:

“De fato, se o sucesso de seus propósitos [dos moralistas ou políticos] dependesse inteiramente de seu sucesso em corrigir o egoísmo e a ingratidão do homem, jamais fariam progresso algum, a não ser com a ajuda da onipotência, que é, por si só, capaz de remodelar a mente humana e alterar seu caráter em pontos tão fundamentais. Tudo o que podem pretender fazer é fornecer uma nova direção a estas paixões naturais e nos ensinar que podemos melhor satisfazer nossos apetites de uma forma oblíqua e artificial do que por seu movimento impulsivo e impetuoso”³⁴⁹.

Moral, economia, política, antropologia, história: os objetos da economia devem ser avaliados dentro de uma reflexão geral sobre os campos que constituem o estudo da natureza humana. Essa forma de proceder oferecerá um peso conceitual ao assunto, e, a partir dessa nova linguagem em vias de constituição, é possível defender que uma nação comerciante possa ser luxuosa, rica e muito industriosa, e, ao mesmo tempo, conservar um governo sadio, ser poderosa e estimular as virtudes dos cidadãos. Com um discurso filosófico bem estruturado e que dialoga com o espírito de seu tempo, David Hume é um dos primeiros filósofos a conseguir articular de forma hábil e judiciosa estes domínios,

³⁴⁸ Ainda que no ensaio *Da independência do parlamento*, Hume, num parágrafo carregado de tintas mandevilianas, apresente o argumento de que, em *matéria política*, deva-se considerar os homens como *velhacos*, eles, *de fato*, não se apresentam assim: “Os escritores políticos estabeleceram como máxima que, na concepção de qualquer sistema de governo e na fixação dos diversos freios e controles da constituição, todo homem deve ser considerado um *velhaco* [*knave*] e não ter nenhuma finalidade em suas ações senão o interesse privado. Por este interesse devemos governá-lo, e, por este viés, fazê-lo, não obstante sua insaciável avareza e ambição, cooperar para o bem público. Sem isto, dizem, em vão nos vangloriaríamos das vantagens de qualquer constituição, e perceberíamos, ao final, que não teríamos segurança para nossas liberdades ou posses, exceto a boa vontade de nossos governantes; ou seja, não teríamos nenhuma segurança. É, portanto, uma justa máxima política que *todo homem deve ser considerado um velhaco*, embora, ao mesmo tempo, parece de alguma forma estranho que uma máxima que deve ser verdadeira na *política* é falsa de *fato*” (HUME, “Of the independency of parliament”, *Op. cit.*, p. 42-43).

³⁴⁹ HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. Book III, Part II, Sec. V (*Of the obligation of promises*). In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992. Vol. 2. p. 289.

realizando um balanço em larga medida positivo daquilo que seria concebido como “sociedade comercial”.

CAPÍTULO 6. POLÍTICA, ECONOMIA E NATUREZA: A FILOSOFIA DA FISIOCRACIA

6.1. Objeções a um sistema econômico admirável

“Vosso sistema econômico é admirável. Nada é mais profundo, mais verdadeiro, melhor visto, mais útil (...) abrange tudo: o campo é vasto, mas temo que conduza a lugares bem diferentes daqueles aonde pretendeis ir”, escreve Rousseau, em carta datada de 26 de julho 1767 e endereçada ao marquês de Mirabeau. A frase, tão mordaz quanto equívoca, sintetiza o tom mantido ao longo de toda a missiva: de um lado, dota a resposta com nuances de cordialidade e deferência ao se dirigir ao hospitaleiro *amigo dos homens*; de outro, os aparentes elogios concedidos às ideias fisiocráticas não tardam em dar lugar a críticas incisivas, que em tudo explicitam as discordâncias em relação a esta doutrina. Esta célebre carta marca, de forma decisiva, a recusa de Rousseau ao sistema fisiocrático.

A brevidade e pontualidade dos temas tratados na carta não deve enganar o leitor, pois este afastamento não se expressou sem antes ter observado um grande empenho da parte do marquês: no período que compreende os anos de 1767 e 1768, Mirabeau não poupou esforços e palavras em sua tentativa de *converter* Rousseau para o fisiocracismo, conforme atesta a numerosa e extensa correspondência estabelecida entre os dois autores; troca epistolar, diga-se de passagem, quase sempre instigada por iniciativa do próprio marquês – protetor de Rousseau durante seus tempos de fuga pela Europa, após a condenação de suas obras –, mas cujo tom nas cartas, não raro com veemente matiz ordenatório, chegou mesmo a incomodar o autor da *Nova Heloísa*. Durante este período, foram, da parte de Mirabeau, diversos os pedidos de leitura de livros, de respostas de cartas e mesmo de publicação de textos³⁵⁰, empreendimentos que logo encontravam resistência na pena de Rousseau: “quereis me oferecer, dizeis, uma outra filosofia. Filosofia para mim! Ah, senhor marquês, fazeis uma honra que eu não mereço. Os sistemas de toda espécie estão para muito além de mim, não coloco nenhum deles na

³⁵⁰ Mirabeau solicita a permissão de Rousseau para que a carta sobre os comentários sobre o livro de Le Mercier e do próprio Mirabeau seja impressa junto com as *Efemérides do cidadão*, publicação fisiocrática que circulou entre a década de 1760 e 1770. Rousseau, notoriamente incomodado, não permite a utilização da carta, conforme registrado em carta de 12 de agosto de 1767 (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Elgeldinger. Paris, Genève : Champion, Slatkine, 2012. *ET*, XXII, t. 5, *Lettre* 1837, p. 2596. Doravante as citações das cartas desta edição, citadas a partir dos tomos temáticos do tricentenário publicadas pela Slatkine e Champion, conterão apenas o número da missiva e a página em que se encontra. Em caso de cartas encontradas em outras edições, a referência completa será fornecida ao leitor).

minha vida e na minha conduta”³⁵¹. Dentre as obras fisiocráticas enviadas para Rousseau, merecem destaque o livro de Le Mercier de la Rivière, *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*; a obra do abade Baudeau, *Exposição da lei natural*³⁵²; e, finalmente, o próprio livro de Mirabeau, *Filosofia Rural*³⁵³.

Apesar de sua frequência ao universo textual fisiocrático, Rousseau não escreveu nenhuma refutação específica, detida ou extensa acerca dos princípios desta nova doutrina, pois, como ele próprio adverte a Mirabeau, “ninguém se converte sinceramente na minha idade. Posso me enganar e podeis me convencer, mas não me persuadir. Aliás, não disputo jamais, prefiro ceder e calar-me. Contentai-vos com que eu me mantenha nessa resolução”³⁵⁴. Afinal, ele já havia bem estabelecido as fundações de seu pensamento antropológico, moral e político em obras como o *Contrato Social* e *Emílio*, de 1762, ou como o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, de 1755. Se quisermos, poderíamos adicionar a esta lista seu verbete para o quinto tomo da *Enciclopédia*, de 1755, o artigo *Economia*. Eis, então, explicado o pedido taxativo que encerra a carta: que o marquês não mais o incomodasse com suas aproximações sobre a doutrina fisiocrática, pois, a esse respeito, Rousseau já havia formulado seus princípios filosóficos e, assim, tendo em vista a preservação da amizade, o melhor procedimento seria relegar as discordâncias ao silêncio.

No entanto, se é verdade que não há propriamente um escrito em que Rousseau refuta de forma sistemática os preceitos da “nova ciência”, *o silêncio que marca a disputa entre a filosofia rousseauiana e a doutrina fisiocrática demonstra-se, na realidade, muito eloquente* se tivermos em vista, de uma só vez, algumas diferenças fundamentais apontadas nas cartas em questão e sempre tendo em perspectiva todo o corpo de pensamento rousseauiano, procedimento que nos permitiria formular ou reconstituir

³⁵¹ *Lettre* 1775, p. 2515.

³⁵² Conforme Rousseau escreve em carta de 22 de agosto de 1767, sem citar diretamente o nome do livro, mas evocando o nome do abade.

³⁵³ “Vos peço, em nome da amizade que me haveis prometido, ousar exigir, eu o digo, o sacrifício da leitura de minha última obra” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXIII, avril-juillet 1767, *Lettre* 5934. Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh. Oxford: The Voltaire Foundation, 1979), roga o fisiocrata a Rousseau. Os comentários sobre a obra de Mirabeau estão na carta datada de 26 de julho de 1767, quando Rousseau escreve “não entendo tudo que disseste das leis em vosso livro” (*Lettre* 1829, p. 2583). De Mirabeau, Rousseau também já havia lido a obra *Théorie de l'impôt*, de 1760, e leria, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, as propostas fisiocráticas contidas nos papéis enviados pelo conde Wielhorski (J.-Fabre em OC III, p. 1783. Ver também a introdução ao texto. Sobre as notas de Rousseau a respeito da *Théorie de l'impôt*, Cf. NAMER, Gérard. « Mirabeau et Rousseau : réflexions sur un texte inédit ». In : *Rousseau et son temps*, par Michel Launay. Paris : A.-G. Nizet, 1969. p. 239-242).

³⁵⁴ *Lettre* 1829, p. 2585.

uma possível posição filosófica de Rousseau frente ao fisiocracismo a partir das divergências que daí emergiriam. Mais do que isso, poder-se-ia mesmo dizer, sobre os temas gerais e os fundamentos que marcam a emergência da economia política, como as discussões sobre os interesses, as paixões, a moral, as desigualdades, as leis da circulação da riqueza, os impostos, dentre outros tópicos, que Rousseau marca uma *posição filosófica* que nos permite aproximá-lo – e mesmo inseri-lo – dos debates travados em torno da certidão de nascimento da economia política de seu tempo. O que poderia aparecer como eventual embaraço cronológico à respeito da data de publicação das obras não impede em relacionarmos noções e disputas conceituais que se desenvolvem dentro de um mesmo contexto intelectual. A recusa de Rousseau se ampara, antes de tudo, sobre divergências filosóficas, sobretudo relativas à teoria política.

São muitas as trincheiras e os fossos que nos permitem medir a distância entre o pensamento rousseauiano e a corrente fisiocrática. E, no entanto, mapear este campo de embate exigiria reconstituir ambas as filosofias, a fim de colocarmos à contraluz ambos os planos de pensamento. Neste sentido, a carta assume notável importância na medida em que é capaz de nos fornecer alguns valiosos pontos de partida, guarnecendo-nos com um sugestivo recorte ao deixar expresso alguns dos mais caros temas e conceitos dos fisiocratas sobre os quais Rousseau dedicará suas maiores investidas: *despotismo legal, evidência, leis naturais, governo, população, riqueza, propriedade, ordem*. Em suma, uma coleção de assuntos que, participando do terreno no qual medrará a *nova ciência*, podem ser circunscritos aos temas gerais então tratados pela *filosofia política* e pela *moral*, passando desde a *arte dos governos* até as considerações relativas às *paixões* e aos *interesses*.

Loïc Charles e Philippe Steiner, destacando o papel da dimensão política no fisiocracismo, afirmam a dimensão polêmica que Quesnay assume em relação à filosofia política de seu tempo: “longe de ser uma abstração criada *ex nihilo* por Quesnay, a teoria do despotismo legal se apresenta como uma crítica das filosofias políticas de Montesquieu e de Rousseau”³⁵⁵. Neste mesmo sentido, Cartelier insiste na afirmação de que a

³⁵⁵ CHARLES, Loïc; STEINER, Philippe. “Entre Montesquieu et Rousseau. La physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution Française”. In : *Études Jean-Jacques Rousseau*, n.º 11, p. 83-159. Montmorency, 1999, p. 84. Para a relação entre Rousseau e os fisiocratas, conferir igualmente CITTON, Yves. « Rousseau et les physiocrates: la justice entre produit net et pitié ». In : *Études Jean-Jacques Rousseau*, 1999, Rousseau: économie politique, p. 161-181 ; CITTON, Yves. « Monsieur Jaques chez l’ami des hommes : visite de Rousseau au coeur de l’économisme ». In : *Rousseau visiteur, Rousseau visité. Les dernières années (1770-1778)*, Droz, p. 53-73, 1999.

comparação entre Quesnay e Rousseau não se dá no campo das questões propriamente econômicas – isto é, em temas como a produção ou circulação de riqueza, ou da subsistência de uma nação –, mas, antes, na própria *concepção política de sociedade*, fio condutor da filosofia que urde as concepções econômicas: o que separa ambos é, por um lado, a recusa de Rousseau em aceitar uma ordem natural da sociedade, enquanto Quesnay admite como fundamento político basilar da sua teoria econômica exatamente este princípio recusado por Rousseau. Nas palavras de Cartelier:

“A oposição entre a Economia Política de Rousseau e o *Tableau économique* de Quesnay não é interna à economia política, mas, antes, à filosofia política. Eles não desenvolvem duas visões diferentes sobre o mesmo subconjunto de interações sociais relativas com a produção de riqueza, mas, antes, duas concepções políticas radicalmente distintas de sociedade em sua totalidade”³⁵⁶.

O direito natural, em suma, desenvolve-se a partir de questões concernentes à teoria da obrigação³⁵⁷ que se ligarão diretamente ao desenvolvimento do discurso econômico. Nesse sentido, destaquemos que a ciência que se dedica à problemática entre leis, costumes e a interação social é a filosofia moral e, de um ponto de vista mais específico, o jusnaturalismo: este campo se preocupa em pensar a justiça a partir de preceitos gerais e regras de condutas aplicáveis de modo abrangente, questões nas quais o problema das trocas e do comércio se incluem. Esta doutrina pode ser caracterizada, para retomarmos os termos de Catherine Larrère, como uma *teoria das trocas*, isso é, “das relações recíprocas e reversíveis entre indivíduos substituíveis”³⁵⁸. Como veremos adiante, o pacto associativo proposto no *Contrato* pode ser descrito como uma *troca vantajosa*; mas Rousseau, oferecendo um significado muito específico à expressão, repensa o próprio sentido do termo *troca* afastando-o do sentido da lógica possessiva dos bens e aproximando-o da lógica da mudança de condições.

Mas, para voltarmos ao nosso propósito, veremos que Quesnay é um filósofo do direito natural e que, dentre suas inovações, utiliza a economia política como um

³⁵⁶ CARTELIER, Jean. “Economic theory as political philosophy: the example of the French Enlightenment”, *Op. cit.*, p. 215-216.

³⁵⁷ Em seu livro *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Catherine Larrère lembra dessa abertura ao evocar os estudos de Michel Villey. Adicionemos, além disso, que o livro de Catherine Larrère acima citado inicia apresentando um excelente estudo sobre os problemas que concernem o jusnaturalismo moderno, caminhando para estabelecer uma relação entre o direito natural e o nascimento da economia. Ainda sobre a teoria da obrigação e o jusnaturalismo, conferir o livro *Le principe d'obligation*, de Bruno Bernardi.

³⁵⁸ LARRÈRE, Catherine. “Propriété et souveraineté chez Rousseau”. In : *Droits*, n. 22, PUF, 1995, p. 42.

instrumento para lidar com seu tema. Centremos nossos esforços em analisar a doutrina fisiocrática.

6.2. Os fundamentos de uma *nova ciência*

Em carta datada de 22 de abril de 1815, endereçada a Jean-Baptiste Say, Pierre Samuel Du Pont de Nemours, um dos mais fervorosos entusiastas de François Quesnay³⁵⁹, desenvolve sua missiva seguindo uma série de repreensões ao autor do *Traité d'économie politique*: dentre as advertências, a carta ressalta, por exemplo, o não reconhecimento, da parte de Say, da importância de um filósofo como Quesnay, qualificado no *Traité* simplesmente como *médico*. Em um laudatório trecho sobre os feitos do pai da fisiocracia, Nemours é enfático ao apontar que a ciência da economia política não se restringe aos cálculos relativos à ciência da riqueza, mas, antes, que este é propriamente um ramo da economia política e que deve se reger de acordo com preceitos fundados na *ordem natural*; isto é, a ciência da riqueza é apenas um dos braços de um campo maior e mais importante de conhecimento, cujo fundamento se assenta no reconhecimento da existência de determinadas leis naturais, de uma *teoria filosófico-política*³⁶⁰ na qual o governo assume o papel de reconhecer, declarar e positivar a lei natural, favorecendo o bom funcionamento do corpo político e da economia. Mais do que isso: a fisiocracia, ao

³⁵⁹ Du Pont de Nemours não poupava palavras para expressar a admiração pelo seu mestre, fundador da *nova ciência*: “Há aproximadamente treze anos que um homem do mais vigoroso gênio (Quesnay), exercitado nas meditações profundas, já conhecidas por excelentes obras e pelos seus sucessos em uma arte onde a grande habilidade consiste em observar e respeitar a natureza, descobriu que ela não limita suas leis físicas àquelas que até o presente foram estudadas nos *Collèges* e em nossas *Académies*; e que quando ela fornece às formigas, às abelhas, aos castores a faculdade de se submeter de um comum acordo e por seu próprio interesse a um governo bom, estável e uniforme, ela não recusa ao homem o poder de se elevar ao gozo da mesma vantagem. Animado pela importância desta visão, e pelo aspecto das grandes consequências que podemos dela tirar, ele aplicou toda penetração de seu espírito à pesquisa das leis físicas, relativas à sociedade; e, chegando, enfim, a se assegurar da base inabalável destas leis, a conhecer seu todo, a desenvolver seu encadeamento, a dela extrair e demonstrar os resultados” (NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*. Ed. Eugène Daire. Osnabrück : O. Zeller , 1966. p. 338).

³⁶⁰ Em uma síntese de seu diagnóstico acerca da invenção desta nova ciência, Catherine Larrère afirma também o caráter efetivo da doutrina: “fazer economia, na França, no século XVIII, é, evidentemente, uma forma de fazer política” (LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 7). Segundo Luiz Roberto Monzani, em artigo que evoca esta carta de Nemours, a teoria fisiocrática é constituída em seu cerne por uma *filosofia política*: “num certo sentido, pode-se ir mais longe ainda e afirmar que Du Pont de Nemours foi até discreto com relação à extensão ou ao domínio da teoria fisiocrática. Somos levados a pensar que ela constitui uma vasta e coerente teoria a respeito dos fundamentos últimos da sociedade e que ela contém explicitamente uma filosofia política, que é a que mantém todo esse edifício de pé. Aqui, como quase sempre, Quesnay limitou-se a dar as indicações gerais, e seus discípulos desenvolveram as ideias” (MONZANI, Luiz Roberto. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”, Op. cit., p. 29. Grifo nosso).

buscar mover-se em um amplo domínio do conhecimento, pretende-se como *ciência*. Mas em que medida podemos compreender o novo título outorgado a este saber?

A polêmica entre Nemours e Say é de notável importância por expor, de um lado, os desígnios de uma corrente filosófica que visava forjar o nascimento da economia e, de outro, um momento de transição: ela permite situarmos a distância que marca a fisiocracia das doutrinas políticas anteriores e, ao mesmo tempo, bem precisar suas diferenças em relação à economia política que viria a se consolidar no século XIX³⁶¹. Eis o que está em jogo: a indissociabilidade entre a *economia* e o *conjunto de saberes de sua época*, além do próprio estatuto e envergadura da economia política, compreendida doravante como ciência. Quesnay, e talvez ainda mais enfaticamente seus seguidores, são taxativos quanto a extensão de seu empreendimento: após arrolar alguns problemas e indagações sobre o conhecimento das *leis físicas*, da *ordem*, da *sociedade de todo gênero humano*, Nicolas Baudeau, escrevendo para o tomo primeiro de 1767 do jornal *Ephémérides du citoyen*, publicação fisiocrática que circula entre 1765 e 1772, assevera que “os desenvolvimentos e soluções destas grandes e sublimes questões formam as ciências *morais e políticas* mais úteis”, questões a serem satisfatoriamente desvendadas pela “ciência econômica”³⁶². De fato, a ambição fisiocrática era a de estabelecer princípios gerais e evidentes para a análise dos fenômenos econômicos, isto é, consolidar-se como *ciência*. Conforme escreve Catherine Larrère sobre esta aspiração de Quesnay, Mirabeau, e, sobretudo expressa na coletânea fisiocrática editada por Nemours em 1767, “a fisiocracia se apresenta como uma teoria política, com pretensão científica; trata-se de estender à sociedade as leis da

³⁶¹ Esta constatação já foi observada por inúmeros comentadores. Foucault diagnostica que ainda não há propriamente “economia política”, mas “análise das riquezas”, uma vez que ainda não há, “na ordem do saber, produção”; não obstante, escreve mais adiante que “o século XVIII teria assegurado as distinções essenciais e discernido alguns dos grandes problemas que a economia positiva, em seguida, não cessaria de tratar com instrumentos melhor adaptados” (FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, Op. cit., p. 177-178). Marianne Fischman, escrevendo sobre interação entre a dimensão econômica e a dimensão política nos fisiocratas, afirma que, neste momento, “a diferença entre estes saberes [da política, da fisiocracia e da economia política] consiste, de um lado, a não mais considerar as relações sociais somente do ponto de vista político, mas a ligá-los à ciência das riquezas e, de outro lado, a não reduzir a ciência da riqueza a uma aritmética das relações sociais, mas a inscrevê-la nas relações sociais interiores e exteriores” (FISCHMAN, Marianne. “Le concept quesnayen d’ordre naturel”. In: *Cahiers d’économie politique*, n.º 32, pp. 66-96. Paris : L’Harmattan, 1998. p. 69). Sobre Say, Steiner escreve de forma breve e precisa sua transição intelectual do republicanismo ao utilitarismo, bem como seu gradual afastamento de uma posição da economia como “estritamente ligada a uma visão política”, conforme lemos em STEINER, Philippe. “Say et le libéralisme économique”. In: *Histoire du libéralisme en Europe*. p. 381-404. Paris : Quadrige/PUF, 2006.

³⁶² BAUDEAU, Nicolas. “Avertissement”. In : *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l’esprit national*, 1767. p. 6. Philippe Steiner, ao comentar esta passagem de Baudeau, ressalta a ambição e a amplitude do projeto fisiocrático, ao escrever que a *ciência nova* “cobre um vasto conjunto de saberes e lhe confere um estatuto científico” (STEINER, Philippe. *La ‘Science nouvelle’ de l’économie politique*. Paris : PUF, 1998. p. 116).

natureza”³⁶³. Não hesitemos em recorrer às palavras dos partidários desta corrente e citar longamente uma esclarecedora passagem sobre a visão de Nemours acerca da teoria fisiocrática, com grande acento em seus fundamentos políticos e filosóficos:

“Aquele que [Quesnay], contra a opinião unânime de todos os filósofos e de todos os publicistas que o haviam precedido, descobriu, sustentou, provou que *não é verdade que os homens, ao se reunirem em sociedade, houvessem renunciado A UMA PARTE de sua liberdade e de seus direitos para assegurar a outra*; que eles jamais se juntam *para com isto perder*, mas, ao contrário, *para com isto ganhar*, para garantir e para estender o exercício e o gozo de **TODOS seus direitos**? Donde se segue que nenhum governo pode incomodar seu trabalho, nem de atentar contra sua propriedade, pois é para defender e para aumentar um e outro que eles uniram suas forças e se deram *não senhores*, o que eles absolutamente não teriam desejado, mas *chefes*.

Como vosso espírito justo e sagaz, meu caro Say, não viu que toda a ciência e moralidade da economia política aí estava? Como tentaste cortar em duas esta bela ciência para dela separar aquela das riquezas, que é somente uma coletânea de cálculos e desenvolvimentos próprios a mostrar a utilidade de se conformar à lei? Esta era, sempre foi, sempre será, por completo no direito, que não pode ser violado sem injustiça, sem tirania, sem crime”³⁶⁴.

Este parágrafo já faz entrever a crítica que será dirigida a Say: não é possível permanecer apenas com a parte “calculável” da ciência da economia política, abandonando a doutrina do direito natural, senão com o imenso custo de que todo o edifício fisiocrático seja irremediavelmente abalado. É neste sentido que, algumas linhas mais adiante, Nemours exorta Say no que diz respeito à própria compreensão da noção de *economia política*: não se trata tão somente de um conhecimento das riquezas, de sua circulação, de sua produção e de seu aspecto quantitativo, mas, antes, de ciência ampla que se debruça sobre o *direito natural aplicado* e cujos pressupostos se fundam no reconhecimento de leis naturais pertencentes a uma ordem, também natural – e de constituição física, como veremos mais adiante –, teologicamente organizada. As

³⁶³ LARRÈRE, Catherine. “La physiocratie comme science nouvelle”. In : *Nouvelles sciences. Modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*. Sous la direction de Franck Tinland. Coll. Milieux. Champ Vallon : PUF, 1998. p. 126.

³⁶⁴ NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*, Op. cit., p. 396.

palavras de Du Pont explicam com clareza sua crítica ao uso que Say faz da economia política:

“Haveis reduzido muito a extensão [*carrière*] da economia política ao tratá-la somente como a *ciência das riquezas*. Ela é a *ciência do direito natural* aplicado, como deve sê-lo, às sociedades civilizadas. Ela é a *ciência das constituições*, que ensina e ensinará não somente o que os governos não devem fazer por seu próprio interesse e pelo de suas nações, ou de suas *riquezas*, mas aquilo que eles não devem *poder diante de Deus*, sob pena de merecer o ódio e o desprezo dos homens, o destronamento durante a sua vida, e, após sua morte, o sangrento flagelo da história”³⁶⁵.

A teoria política desempenha, por conseguinte, um papel indispensável e fundamental na elaboração da fisiocracia, e Nemours resiste firmemente frente ao descarte do jusnaturalismo, segundo ele, fundante desta doutrina, abandono que, ao fim e ao cabo, estaria sendo realizado por Say. Ao final de sua carta, o fiel discípulo de Quesnay expõe claramente sua preocupação e discordância com a preponderância que a ciência das riquezas paulatinamente tomara em relação à ciência maior do direito natural. Não se tratava meramente de um progressivo afastamento da esfera dos cálculos econômicos do domínio da filosofia política, campo este que organizava e assentava as bases de todo o sistema, mas, também, de um predomínio dos cálculos sobre as pressuposições políticas que o justificam: não se pode proceder como os ingleses, cujas apreciações acerca da política e da moral são medidas segundo a régua do *dinheiro*. Para Nemours, isto se trata de uma reprovável e censurável redução da teoria fisiocrática; afinal, o aspecto calculador da economia política³⁶⁶ só poderia fazer sentido se operasse dentro de princípios

³⁶⁵ NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*, Op. cit., p. 397.

³⁶⁶ O cálculo certamente possui uma dimensão importante e mesmo fundamental para a economia política dos fisiocratas. Em primeiro lugar, porque estabelece um terreno seguro, determinando uma linguagem comum para os desenvolvimentos dos debates e preenchendo as aspirações de ciência buscadas pela fisiocracia: somente se pode refutar um cálculo realizando uma nova operação calculadora. Em segundo lugar, trata-se de um elemento central para a informação e ação do governo econômico, pois fornece dados quantitativos e de grandeza acerca de elementos sociais e de riqueza. Mirabeau, por exemplo, alça os cálculos ao estatuto de estrutura óssea responsável por sustentar o corpo social e econômico: “os cálculos são para a ciência econômica o que os ossos são para o corpo humano. Os nervos, os vasos, os músculos o vivificam e o dão movimento. Os ossos o defendem e lhe sustenta (...). A ciência econômica é aprofundada e desenvolvida pelo exame e pelo raciocínio, mas sem os cálculos ela seria sempre uma ciência indeterminada, confusa e sujeita a todo erro e ao preconceito” (MIRABEAU, Victor Riquetti de; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, t. I, Amsterdam, 1763, p. XLV-XLVI). Lembremos, entretanto, que mesmo os cálculos possuem fronteiras relativas ao seu uso e conhecimento. Nas *Investigações filosóficas sobre a evidência das verdades geométricas* (1773), escrito sobre matemática e geometria de autoria de Quesnay, lemos a seguinte advertência: “não devemos estender nossas pesquisas para além dos

estabelecidos pela doutrina do direito natural elaborada pelos fisiocratas, pela *ciência de Quesnay*, em conjunto com todas as implicações morais e políticas que decorrem desta tomada posição. Leiamos uma última vez mais um trecho da carta:

“Veja, meu caro Say, que nossa ciência tem muita extensão, que ela abarca um grande número de objetos. Por quê a restringistes à [ciência] das riquezas? Saia do gabinete; caminhe pelos campos; trata-se de todas as vontades do Criador relativamente à nossa espécie. Vosso gênio é vasto: não o aprisioneis nas ideias e na língua dos ingleses, povo sórdido que crê que um homem só vale o dinheiro que tem, que denomina a coisa pública pela palavra riqueza comum (*common-wealth*), como se não houvesse algo como a moral, a justiça, o direito das gentes”³⁶⁷.

Como os trechos acima evocados deixam vislumbrar, este avanço nos estudos da filosofia política e na economia não representava, isoladamente, o maior dos feitos operados pela fisiocracia. Para Du Pont de Nemours, a fisiocracia representava, de fato, uma descoberta sem precedentes na compreensão do homem sob o ponto de vista de suas relações sociais, pois Quesnay havia encontrado as “leis físicas relativas à sociedade e veio, enfim, a assegurar a base inabalável destas leis”³⁶⁸, assentando, assim, as bases de uma *ciência nova*. E, do ponto de vista de seus partidários, a compreensão do aporte das contribuições da *Science nouvelle* não poderia se restringir somente aos desenvolvimentos fundamentais realizados no domínio da economia política, mas, sobretudo, como um incalculável avanço na própria compreensão das leis naturais, físicas e da lei moral: tratava-se, de um modo amplo, de um *passo em definitivo nas ciências do homem e da natureza*. Com o risco de parecer redundante, adicionemos que a economia política não era, no século XVIII, uma ciência do modo como será entendida a partir do XIX. A economia fisiocrática pode ser denominada *ciência* (e não simplesmente administração) conforme o sentido que Nemours, Mirabeau, Le Trosne ou Nicolas

limites que nos são prescritos pela Natureza” e, mais adiante, “o principal objeto que temos em vista nestas pesquisas geométricas é a evidência, que deve em tudo caracterizar a certeza de nossos conhecimentos” (p. II-VI). Aqui, como em boa parte de sua obra, Quesnay busca se afastar das “suposições ideais da teoria abstrata” para fundar um conhecimento alicerçado nos sentidos: “não há evidência, para nós, que aquela decidida pelos sentidos” (p. V). Cf. QUESNAY, François. *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*. Paris: 1773. Philippe Steiner recorda estes limites vistos por Quesnay que, em oposição aos cálculos de “abstração metafísica”, argumenta que os cálculos devem sempre recair sobre a análise de objetos reais, ou seja, “à sua redução a grandezas de maneira a dar lugar a cálculos suscetíveis de fornecer uma evidência que seja outra coisa do que uma pura relação lógica entre ideias” (STEINER, Philippe. *La 'Science nouvelle' de l'économie politique*, Op. cit., p. 21-22).

³⁶⁷ NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*, Op. cit., p. 415.

³⁶⁸ NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*, Op. cit., p. 337.

Baudeau lhe oferecem, ou seja, como um processo de simplificação de princípios que, ligados uns aos outros e pensados a partir de uma rigorosa exigência conceitual, permitem chegar a conclusões precisas e exatas. Além disso, a tradução *économie politique* (e não *Science Économique*, como a utilizava Lineu em seus *Principes de l'Économie*³⁶⁹), ou, como traduzido pelo inglês por Ronald Meek, *political economy*, é lida em português como *economia política*³⁷⁰.

Nemours publica, em 1768, seu *Da origem e dos progressos de uma nova ciência* (texto destinado a apresentar a obra *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*, de Le Mercier de la Rivière), e na introdução, após ressaltar que as sociedades não eram obras do acaso e afirmar que os indivíduos possuem um fim determinado em suas condutas, escreve em seguida que o homem, “sua constituição física, a dos outros seres que estão em seu entorno, não permite que os meios para se chegar a esta finalidade sejam arbitrários; pois, nada pode haver de arbitrário nos atos físicos tendentes a um fim determinado”³⁷¹. Há, como não cansam de reiterar os fisiocratas, uma *ordem natural física* a ser seguida para que a sociedade prospere, e a própria compreensão correta do funcionamento dos corpos físicos e do conhecimento³⁷² nos indica o caminho para a compreensão das leis que integram o direito natural.

Diante dessas asserções iniciais retiradas de Nemours e que deixam vislumbrar a grande envergadura à qual o projeto fisiocrático reclamava para si, cumpre, então indagarmos: quais são, no fim das contas, os fundamentos filosóficos e os conceitos que sustentam e erigem a *Science nouvelle* defendida pela fisiocracia?

Em relação aos filósofos pertencentes a esse grupo, não seria demasiadamente assertivo afirmar que a frequência aos textos de Quesnay, de Nemours, de Mirabeau, de

³⁶⁹ LINNÉ, C. « Principes de l'Économie, fondés sur la Science naturelle & sur la Physique ». In : *Journal Économique*, Paris, Mai 1752, p. 40 e ss.

³⁷⁰ Para um estudo sobre a inovação do significado de *ciência* na fisiocracia, com destaque para a influência de Locke e Condillac sobre Quesnay e em comparação com a utilização pregressa do termo por Lineu e Forbonnais, Cf. STEINER, Philippe. *La “Science nouvelle” de l'économie politique*, Op. cit. Sobre uma história do termo *économie politique*, seus usos e transformações ao longo do século XVIII, Cf. SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Op. Cit., 2006. Para o uso ainda ambíguo e polissêmico do termo *économie* (e também *Économie*) na *Encyclopédie*, Cf. EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, Anne. « Rousseau et la science de l'économie politique dans l'Encyclopédie », Op. cit., pp. 47-74 e SALVAT, Christophe. « Les articles ‘Économie’ et leurs désignants ». In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, octobre 2006, pp. 107-126.

³⁷¹ NEMOURS, Du Pont de. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*, Op. cit., p. 337.

³⁷² No verbete *O Direito Natural*, Quesnay inicia afirmando que “antes de considerar o direito natural dos homens, é necessário considerar o próprio homem em seus diferentes estados de capacidade corporal e intelectual (...)” (QUESNAY, OC, I, *Le Droit naturel*, p. 111), o que consequentemente nos remeterá à sua teoria do conhecimento.

Le Mercier de la Rivière, dentre outros, logo fazem saltar aos olhos termos e conceitos reiteradamente utilizados: foi muitas vezes ressaltado pela fortuna crítica que todo o sistema fisiocrático – evidentemente incluído todo o sistema econômico que o constitui – funda-se, antes de tudo, em noções tais como a de *ordem natural* ou *ordem física*, em princípios ligados ao *direito natural*, assim como em uma teoria do conhecimento exposta de forma concentrada e concisa no verbete *Evidência*.

Não será nosso intuito nos determos sobre as possíveis utilizações e transposições para a economia política, da parte de Quesnay, de princípios e paradigmas retirados de seus escritos médicos – embora ao longo deste capítulo estas questões não serão por completo abandonadas, sendo devidamente evocadas quando se demonstrarem pertinentes. Muito já se enfatizou o papel das concepções de Quesnay acerca de seus estudos sobre economia animal ou fisiologia, encontrada sobretudo em seus escritos sobre medicina, como ferramentas essenciais para a compreensão de suas reflexões econômicas³⁷³. Rolf Kuntz nos parece, a este respeito, ter escrito a fórmula mais lapidar desta relação: “é como fisiólogo, antes de mais nada, que ele [Quesnay] encara a Economia Política. Esta não é afinal, senão um prolongamento de sua carreira médica. *O autor do Quadro Econômico é ainda o doutor Quesnay*”³⁷⁴. É verdade que outras interpretações, como a de Philippe Steiner, apontam que a obra do Quesnay médico fornece pouca compreensão sobre sua economia política, explicando apenas questões metodológicas e à sua posição em relação aos dados da experiência³⁷⁵. Para ficarmos com um exemplo mais próximo de nossos propósitos, não hesitemos em recordar que o termo *economia animal* adquiriu ampla divulgação e influência entre os autores franceses daquele século a partir da publicação da obra *Ensaio físico sobre a economia animal*, de 1736, posteriormente modificada e republicada em 1747, de autoria do então *cirurgião*

³⁷³ Veremos ao longo do texto autores que corroboram estes entendimentos. No entanto, devemos anotar que a fortuna crítica sobre a fisiocracia não é pacífica sobre a utilização ou continuação do modelo fisiológico na economia política. Philippe Steiner, por exemplo, enxerga pouca ou mesmo quase nenhuma relação entre os dois momentos (Quesnay médico e Quesnay economista), apontando apenas a ligação de procedimentos como o *método*: “a obra publicada por Quesnay médico e cirurgião é abundante, mas ela tem somente poucas ligações com sua economia política, se é mesmo que há alguma ligação”, afirma (STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, Op. cit., p. 30). Veremos que não há um “corte epistemológico” tão profundo assim na produção textual de Quesnay, e modelos fisiológicos como o da circulação – e, portanto, não apenas uma questão de método – estarão definitivamente presentes na obra econômica dos fisiocratas.

³⁷⁴ Trata-se da derradeira frase do livro *Capitalismo e natureza*, de Rolf Kuntz. São muitos outros autores, citados nesta bibliografia, que também tratam do tema.

³⁷⁵ Cf. STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, Op. cit., Cap. *Méthode : médecine et économie*, p. 30 e ss.

*Quesnay*³⁷⁶, cuja inspiração se encontra, por sua vez, nas lições de Herman Boerhaave. Mais especificamente, os escritos médicos de Quesnay nos interessam na medida em que certas passagens, como o capítulo XVIII da segunda versão do *Ensaio*, apresentam elementos cruciais para a metafísica fisiocrática, desenvolvendo tanto questões de cunho metodológico quanto por apresentar a concepção quesnayniana das faculdades e operações da alma, dentre elas a noção de *evidência*. Isto posto sobre a importância da fisiologia fisiocrática, pretendemos voltar a estas questões à medida que o desenvolvimento de determinados argumentos assim o exija.

Realizadas estas observações, o caminho a ser tomado privilegiará, em um primeiro momento, questões de *teoria do conhecimento* (o conceito de *evidência*), temas relativos à crucial noção de *ordem* e, em seguida, de *direito natural*, a fim de, finalmente, chegarmos à análise do conteúdo propriamente econômico da fisiocracia. Apenas após termos realizado este percurso poderemos compreender e examinar como a economia política fisiocrática germina e se estabelece de maneira indissociável do terreno *filosófico* do qual medra.

Ora, mas por que iniciar um estudo de economia política através de um exame relativo à *teoria do conhecimento* e à *metafísica*? Apesar da insistência de Nemours em alçar o direito natural ao primeiro plano da doutrina fisiocrática, é importante notar que a economia política sustentada por Quesnay, bem compreendida como um pensamento que repousa sobre fundamentos abstratos e elementares que compõem uma ciência, somente poderá derivar suas reflexões a partir de uma teoria do conhecimento que estabeleça determinados princípios básicos constituintes da própria ciência e de seu método científico. Adotando ainda uma leitura de formação dos conceitos em paralelo com a

³⁷⁶ Com seu *Ensaio físico*, embora muito criticado por Haller e La Mettrie, Quesnay ajuda a difundir as ideias de Hermann Boerhaave na França. Para mais detalhes sobre a relação de Quesnay com os escritos de Boerhaave, remetemos a dois artigos: um se intitula *Productive nature and the net product: Quesnay's economies animal and political*, de H. Spencer Banzhaf; o outro, sobre a recepção do *Ensaio físico* por seus contemporâneos, tem como título *Quesnay et la médecine*, escrito por Jean Sutter. Sobre a vida, formação e profissão de Quesnay, podemos recordar que aos 17 anos se tornou aprendiz de gravador – profissão então em moda –, em Paris, sob a orientação de Pierre de Rocherfort, gravador do rei, e obteve posteriormente o grau de mestre de ofício. Dedicado aos estudos e frequentador de aulas de medicina, com 24 anos formase como cirurgião, recebendo ofícios de cirurgião real em 1723 e se estabelecendo em Mantes no ano seguinte. Quesnay sempre defendeu a dignidade de sua profissão, e tornou-se célebre após uma querela bem-sucedida contra Silva, médico parisiense; tratava-se de uma disputa sobre a sangria, e as refutações de Quesnay aos princípios de Silva foram publicadas em 1730 com o título de *Observations sur les effets de la saignée*. Em 1744, no empenho de criar uma Academia de Cirurgia, publica *Recherches critiques et historiques sur l'origine, les divers états et les progrès de la chirurgie en France*. No mesmo ano, entretanto, uma grande mudança ocorre: em 9 de setembro de 1744, Quesnay torna-se médico pela universidade de Pont-à-Mousson e em 1749 tem sua carreira médica ligada à madame Pompadour e ao rei.

cronologia dos textos, seria adequado iniciarmos pelo verbete *Evidência*, de 1756, texto denso em que Quesnay apresenta com mais extensão uma teoria sensualista de inspiração lockiana-condillaciana, com momentos de clivagem para certo cartesianismo-malenbranchismo.

Em outras palavras, uma análise sobre o conhecimento precede o estudo da ordem natural, das leis físicas e morais que a compõem, e, enfim, das leis que regem a economia. O subtítulo escolhido para a extensa obra *Filosofia Rural*, texto publicado em 1763 e de autoria de Mirabeau, mas com contribuições imprescindíveis de Quesnay, é eloquente para ilustrar a ligação do domínio da economia em relação ao conteúdo físico da ordem do mundo: *Filosofia Rural, ou economia geral e política da agricultura, reduzida à ordem imutável das leis físicas e morais, que asseguram a prosperidade dos Impérios*. Algumas linhas introdutórias da obra são especialmente significativas a este respeito, e nos esclarecem também acerca do conceito e o lugar da *política*³⁷⁷ a ser adotado pelos fisiocratas:

“O governo do príncipe não é, como vulgarmente acreditamos, a arte de conduzir os homens; é a arte de prover sua segurança e sua subsistência pela observação da ordem natural das leis físicas que constituem o direito natural e a ordem econômica pelas quais a existência e a subsistência devem ser asseguradas às nações e a cada homem em particular; realizado este objeto, a conduta dos homens é fixada, e cada homem conduz apenas a si próprio”.³⁷⁸

Estas afirmações encontram-se em harmonia com os princípios que até o momento nos dedicamos a expor. Em primeiro lugar, explicita que o pensamento fisiocrático se move sobre o domínio da teoria política, mais especificamente sobre a função da administração e do governo. O *príncipe* deve observar a existência de uma *ordem natural de leis físicas*, ponto de regulação e conformação dos interesses privados em direção ao interesse público, cabendo ao governo aplicar as leis naturais que garantam a prosperidade, a felicidade e a riqueza. A própria ordem natural, não seria demais

³⁷⁷ Arnault Skornicki ressalta que o governo econômico dos fisiocratas se estende sobre o campo da política, “como se não houvesse diferença de natureza entre *organizar* a cultura de suas terras e *governar* os homens” (SKORNICKI, Arnault. *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières*. Paris : CNRS, 2011. p. 211). Voltaremos a essas considerações sobre a política fisiocrata mais adiante.

³⁷⁸ MIRABEAU, Victor Riquetti de ; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., p. XLII-XLIII. Grifo nosso.

ressaltarmos, é composta por *determinações físicas*, que, por sua vez, compreendem não somente o *direito natural*, mas, como acrescentam os fisiocratas, a própria *ordem econômica*. Significativo e ilustrativo, o trecho acima citado é precioso na medida em que demonstra a indispensabilidade dos pressupostos teóricos³⁷⁹ quando se trata de conhecer a economia política dos fisiocratas.

Sem estes pressupostos em mente, a passagem para a análise especificamente econômica da doutrina fisiocrática não pode ocorrer sem irreparáveis perdas, como Nemours já alertava Say. A *admirável máquina da economia* possui uma ordem precisa e um funcionamento determinado pelo seu Autor³⁸⁰. A comunidade política se insere e se reporta a este mundo ordenado, e sabemos, ainda segundo Nemours, que o próprio *Quadro* “oferece aos olhos a ordem social física”³⁸¹, e que a propriedade e o cultivo obedecem às regras determinadas pela ordem natural. Rolf Kuntz chama a atenção para o fato que o pensamento econômico de Quesnay não se desenvolve em um *espaço vazio*, ou seja, independente ou secundariamente em relação a seus princípios filosóficos e epistemológicos; noções centrais como o *arrendatário*, o *proprietário*, o *artesão*, bem como seus respectivos papéis na sociedade e na ordem econômica sugerida pelo *Tableau*, somente adquirem seu pleno sentido à luz do pensamento filosófico dos fisiocratas, e, de forma mais especial, sob a noção de *ordem*. Kuntz, exortando leituras que *purificam* Quesnay ao deixar de lado os aspectos filosóficos do *doutor* (e afirmando que “[para Quesnay] a ideia de ordem natural não era um mero objeto decorativo do intelecto”), examina o *Quadro* e reafirma:

“Desde o início o cenário está montado em vários de seus aspectos mais importantes: o comércio livre como garantia da remuneração do agricultor, a ciência e a educação como insumos importantes da produção, o interesse privado como força motora do sistema. Há, aqui,

³⁷⁹ Pierre Goutte escreve no mesmo sentido, ao afirmar que “a descoberta por Quesnay de uma ordem econômica implica, assim, sua adesão prévia a uma teoria do conhecimento que afirma a existência de uma ordem do mundo” (GOUTTE, Pierre-Henri. « Évidence, Ordre Naturel et Science Économique dans l’Œuvre de Quesnay ». In: *Ordre, Nature, Propriété*, pp. 119-179. Éd. Gérard Glotz. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985. p. 135).

³⁸⁰ O termo “máquina da economia” ou “admirável máquina” é utilizado diversas vezes na obra *Filosofia Rural*, como, por exemplo, no capítulo VII (*Les rapports des dépenses entre elles*), ou, ao falar que é o rendimento que faz mover “toda a máquina econômica, que opera a circulação, tão necessária à manutenção do Estado quanto o sangue ao homem”, e, escreve em seguida que isto observa “regras fixas cujo menor desarranjo abala a máquina, altera o rendimento, impede a reprodução” (MIRABEAU, Victor de Riquetti; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., t. I. Cap. I, *Três espécies de despesas na ordem econômica, indicadas no Tableau*. p. 14).

³⁸¹ Conforme citado acima no *Discurso do editor* da obra *Physiocratie*.

uma ordem que paira sobre o mundo das decisões individuais: é o mecanismo pelo qual o empresário agrícola, ‘não negligenciando nenhum meio, nenhuma vantagem particular, faz o bem geral’. Não temos aqui uma versão francesa da *mão invisível* de Adam Smith? Os fisiocratas empregam outro nome: ordem natural, o sistema das ‘leis soberanas’, como diz Quesnay no artigo *Direito Natural*, que devem ser ‘a regra necessária do melhor governo possível’³⁸².

Neste sentido, a noção de *ordem* é um conceito precioso que permeia os mais variados escritos de Quesnay, e erige-se como alicerce de sua filosofia: desde seus textos de fisiologia, como o *Ensaio físico sobre a economia animal*, passando pelo artigo de teoria do conhecimento para a *Enciclopédia*, o verbete *Evidência*, e ainda por escritos como *Despotismo da China* e pelo artigo *Direito Natural*, trata-se de um conceito fundamental para compreendermos o pensamento fisiocrático³⁸³. Efetivamente, para compreender a trajetória de pensamento de Quesnay até chegarmos em seus escritos econômicos, é necessário que perpassemos o conjunto de sua produção textual, não raro publicada em forma de artigos para jornais, verbetes ou pequenos textos. Façamos uma afirmação inicial assertiva, ainda a ser verificada ao longo de nossa investigação: somente considerações prévias sobre o conceito de ordem poderão pavimentar o caminho em direção ao estudo das leis da economia, e a teoria do conhecimento que conduz a uma compreensão adequada da ordem é uma condição de possibilidade para a própria construção da *Science nouvelle*. Afinal, o arrogado *fazer científico da economia* não pode prescindir de uma epistemologia, da delimitação de seu campo, de sua inserção no quadro maior da ordem natural e, finalmente, de uma filosofia que defina os limites do entendimento e a maneira de proceder do conhecimento. A *nova ciência* depende da reunião dos *saberes* disponíveis. Em poucas palavras, o conceito de *ordem* se apresenta como uma das pedras angulares do edifício fisiocrático, noção basilar que perpassa as diversas fases de pensamento do *doutor*. Com razão, Le Trosne afirma a importância da

³⁸² KUNTZ, Rolf. *Capitalismo e Natureza. Ensaio sobre os fundamentos da economia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 15. Mais adiante, Kuntz, alertando que o descarte das concepções filosóficas, políticas e sociais dos fisiocratas impossibilitaria uma compreensão plena dos escritos econômicos de Quesnay, adiciona: “as noções de ordem e de natureza não desempenham, na trama teórica desta obra, um papel desprezível” (*Idem*, p. 16).

³⁸³ Para uma análise detalhada sobre a importância da noção de ordem nos fisiocratas, remetemos o leitor aos seguintes artigos: MONZANI, Luiz Roberto. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”, *Op. cit.*; FISCHMAN, Marianne. « Le concept quesnayen d’ordre naturelle », *Op. cit.*; LARRÈRE, Catherine. *L’invention de l’économie au XVIIIème siècle*, *Op. cit.*, sobretudo capítulo V ; GOUTTE, Pierre-Henri. « Évidence, Ordre Naturel et Science Économique dans l’Œuvre de Quesnay », *Op. cit.*

noção de ordem: “a ciência econômica não sendo outra coisa senão a aplicação da ordem natural ao governo das sociedades, é tão constante em seus princípios e tão suscetível de demonstração quanto as ciências físicas mais seguras”³⁸⁴.

Mesmo a lei natural, como veremos adiante, será inscrita no quadro maior da *ordem natural física*, instância que fornece as normas a serem cristalizadas pelo direito positivo e, uma vez observada, estabelece as normas que mais perfeitamente fazem funcionar as sociedades. Nas palavras de Mirabeau, em seu *Elogio Fúnebre a Quesnay*, a *ordem natural* é a *grande lei* que compreende todas as ciências estudadas por Quesnay:

“Ele descobriu na medicina a economia animal, na metafísica a economia moral, na agricultura a economia política e, formando um conjunto de tudo isto que o homem imagina, concebe, deseja, labora, cultiva [*façonne*], navega, ele conduz o todo ao simples sob o duplo laço de nossos direitos e de nossos deveres estabelecidos, ditados, protegidos pelo próprio Deus desde o instante de sua vontade criadora e visivelmente contidos na *grande lei da ordem natural*”.³⁸⁵

Sem tornarmos as questões filosóficas dos fisiocratas como meros ornamentos, pura retórica, resquícios metafísicos ou mesmo triviais exercícios intelectuais que nada dizem respeito às análises econômicas, busquemos, afastando anacronismos e leituras que se apressam em querer salvar a economia fisiocrática de sua filosofia para permanecer apenas com uma “teoria econômica”³⁸⁶, proceder realizando exatamente o oposto: restituir à análise econômica seu lugar junto ao seio do pensamento filosófico, a fim de compreender em que medida a fisiocracia pôde arrogar-se ao título de *nova ciência*.

Poderíamos afirmar que a fisiocracia se erige a partir de dois alicerces: o primeiro, em uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer o terreno e a linguagem para que uma nova ciência emergja, fornecendo, também, método e procedimentos para o fazer econômico e filosófico; o outro, uma teoria política que garanta a justa compreensão de

³⁸⁴ LE TROSNE, Guillaume-François. « De l'utilité des discussions économiques ». In: *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. T. IV. Cf. *Discussions et développements sur quelques-unes des notions de l'économie politique*. 1767. p. 9.

³⁸⁵ MIRABEAU. « Éloge Funèbre de M. François Quesnay ». In : *Nouvelles Ephémérides économiques*. Troisième partie. S.d. Grifo nosso.

³⁸⁶ O que é o caso de comentadores como Schumpeter, quando este afirma que o *Tableau Économique* é um desenvolvimento destacável do quadro conceitual fisiocrático e pode, sem prejuízo, ser estudado isoladamente das concepções filosóficas da doutrina. Cf. SCHUMPETER, Joseph. *History of economic analysis*, Op. cit., especialmente o item 3 (*The Physiocrats*), seção “c” (*Quesnay's economic analysis*) e “d” (*The Tableau Économique*).

uma ordem natural física e de uma ordem econômica, possibilitando tanto ao soberano a aplicação correta das leis naturais irrefragáveis da natureza – e disto deriva a noção de *despotismo legal* – quanto o esclarecimento dos interesses, assegurando a maior vantagem aos homens e constituindo um corpo social sadio, harmonioso e próspero.

Em relação ao primeiro destes fundamentos, grande parte da compreensão fisiocrática acerca da noção de ordem passa por sua teoria do conhecimento, contida no verbete *Evidência*. Philippe Steiner argumenta com razão que “a teoria do conhecimento de Quesnay constitui um ponto de partida para a compreensão do comportamento dos diferentes agentes econômicos”³⁸⁷, e, adicionemos, para o quadro geral de sua teoria econômica. Em vista disso, é necessário que comecemos por examinar o que os fisiocratas entendiam por *evidência*, para, paralelamente e paulatinamente, transitarmos pela noção de *ordem natural e física*; em seguida, veremos como o *direito natural* se insere neste contexto e, finalmente, como a *economia*, em última instância, só poderá ser retratada e adquirir sua certidão de nascimento no interior deste *quadro filosófico*.

6.3. *Evidência e Ordem: a teoria do conhecimento fisiocrática*

A segunda máxima das *Máximas gerais do governo econômico de um reino agrícola* estabelece que a nação deve instruir-se em normas gerais fornecidas pela ordem natural, e que a autoridade soberana, “sempre esclarecida pela evidência”, deve assim instituir “as melhores leis e as faça observar com exatidão para a segurança de todos e para alcançar a maior prosperidade possível da sociedade”³⁸⁸. Ora, as leis naturais e físicas, como explica Quesnay ao longo de seu texto *Direito Natural*, devem ser observadas pelos homens e aplicadas pelo governo: cabe ao governante instruir-se neste campo. Mas como, afinal, garantir o conhecimento correto acerca das normas prescritas pela natureza? Para assegurar à ordem social a conformação aos ditames do governo mais vantajoso e benéfico para os homens, e, assim, certificar-se que a busca pelos interesses particulares convirja em direção ao interesse público, é preciso que Quesnay, tendo em vista o papel da noção de ordem em sua doutrina do direito natural, estabeleça uma teoria

³⁸⁷ STEINER, Philippe. *La ‘Science nouvelle’ de l’économie politique*, Op. cit., p. 43.

³⁸⁸ QUESNAY, OC, I, *Maximes générales*, II, p. 567.

do conhecimento capaz de garantir a apreensão das próprias leis naturais, necessárias, imutáveis e fixadas pela ordem natural.

Alicerçados no conceito de *evidência*, os fisiocratas operam o seguinte deslocamento: o problema da política deixa de ser relativo ao campo da *vontade* e da *construção* para passar ao campo do *conhecimento* e da *conformidade às leis naturais*. É neste mesmo sentido, por exemplo, que Catherine Larrère interpreta o deslocamento da ação voluntária em favor da evidência, quando escreve que “a um direito natural assim ligado à ordem natural, a questão que se coloca é a do fundamento do conhecimento, e não mais da ação voluntária (a liberdade e a vontade divina). O problema do fundamento, nos fisiocratas, é o da evidência”³⁸⁹. A teoria do conhecimento exposta tanto no *Ensaio físico sobre a economia animal* quanto no verbete *Evidência* é a condição de possibilidade para uma teoria econômico-política cujas bases não dizem respeito somente a determinações sobre o papel do Estado, a composição da autoridade, a forma e funcionamento das instituições, mas, antes, aos próprios fundamentos econômicos a serem seguidos pela ordem social e aplicados pelo governo³⁹⁰. Em última instância, a análise da reprodução e circulação da riqueza encontra suas fundações a partir do estabelecimento da *evidência* fisiocrática. Caberá desdobrarmos e analisarmos estas implicações. *Teoria do conhecimento, ordem e direito natural* serão noções fundamentais para compreendermos a maneira pela qual os fisiocratas derivam considerações econômicas que culminam com a circulação descrita no *Quadro Econômico*, em sua defesa da propriedade, em sua ênfase sobre o produto líquido, em sua argumentação pelos interesses dos arrendatários, sobre o papel do governo econômico e, enfim, sobre a própria importância atribuída à agricultura.

Para melhor compreendermos como se articulam estes problemas, devemos inicialmente nos debruçar sobre um texto específico de Quesnay. Trata-se de um precioso verbete encontrado no sexto volume da *Encyclopédie*, publicado em 1756 junto com seu

³⁸⁹ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 203.

³⁹⁰ Trazendo assim reflexões de caráter econômico para o interior do direito natural. Segundo Catherine Larrère, ainda que a ciência das riquezas se inscreva em um quadro maior do direito natural, na fisiocracia passamos do direito natural e da ordem natural para “as regras do governo econômico” (LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 195). Destacando a importância da noção de ordem natural, conforme contida no verbete *Evidência*, Marianne Fischman também identifica neste movimento uma das inovações de Quesnay que o permitiram fundar a economia política: “enquanto até então o direito era por excelência a ciência universal do social, e a economia reduzida a uma aritmética política, Quesnay vai pela primeira vez reunir estes dois saberes, e, assim, fundar uma economia política: a ciência econômica do governo das sociedades humanas” (FISCHMAN, Marianne. “Le concept quesnayen d'ordre naturel”, *Op. cit.*, p. 79).

primeiro escrito econômico, o verbete *Arrendatários*, também figurando no volume seis. Em suma, é no artigo *Evidência* em que se encontra exposta em detalhes a teoria do conhecimento fisiocrática e esclarecida sua noção de ordem, princípios dos quais derivarão, ao fim e ao cabo, importantes considerações que nos ajudarão a esclarecer o papel da economia e da política na doutrina quesnayniana. Passemos então ao exame de algumas das reflexões expostas no verbete.

* * *

Como médico, sobretudo em seu *Discurso preliminar sobre a experiência e a teoria em medicina*, Quesnay já definia que o método a ser adotado para o progresso de uma ciência deveria aliar tanto uma observação concreta dos casos reais quanto de teorias fundadas sobre uma apreensão da experiência, ou seja, ele rejeita sistemas fundados na pura composição lógica de princípios abstratos. Podemos adiantar que, como economista, ele adotará procedimentos semelhantes. Coloca-se, desse modo, um problema de partida: como é possível conhecer e como assegurar a certeza sobre aquilo que apreendemos dos objetos externos? Na segunda edição do *Ensaio físico sobre a economia animal*, Quesnay é claro ao definir que todo conhecimento deriva das sensações. Embora esta afirmação esteja igualmente presente no verbete da *Enciclopédia*, no *Ensaio* é apresentada uma definição mais pontual sobre o que precisamente se trata a *evidência*: trata-se de um conhecimento claro que nos conduz a uma certeza da qual não podemos duvidar. Não hesitemos em conferir o trecho:

“Todos nossos conhecimentos naturais nascem das sensações, e das percepções que nos afetam. Essas sensações e essas percepções se fazem distinguir umas das outras pela maneira diferente pela qual cada uma delas nos afeta. Quando essa distinção é muito sensível, muito claramente exata, a chamamos de *evidência*. A evidência, portanto, é somente um discernimento claro e distinto dos sentimentos que possuímos, e de todas as percepções que dependem dele”³⁹¹.

Quanto ao verbete, o grande primeiro movimento do texto trata de desenvolver o argumento sensualista, e lemos logo no início uma distinção entre duas espécies de certeza. A primeira trata propriamente da *evidência*, cuja operação se realiza no domínio dos *conhecimentos naturais*, isto é, adquiridos através das sensações. Com uma

³⁹¹ QUESNAY, OC I, *Essai physique sur l'économie animale*, p. 13.

formulação ligeiramente diferente da obra de 1747, uma primeira definição é oferecida pelo texto de 1756: “compreendo por *evidência* uma certeza que nos é tão impossível recusar quanto nos é impossível ignorar nossas sensações atuais”³⁹², e afirma que “a *evidência* resulta necessariamente da observação íntima de nossas próprias sensações”³⁹³. O outro modo certeza pertence ao campo da fé, ou seja, relativa às vontades divinas. O verbete tratará sobretudo da primeira forma de certeza, embora a última não deva ter sua relevância descartada³⁹⁴. O argumento de que *o exercício dos sentidos é princípio da certeza e fundamento dos conhecimentos* é descrito no item 24 do verbete, que contém um texto esclarecedor:

“(...) há uma correspondência certa entre os corpos e as sensações que eles nos proporcionam, entre nossas sensações e os diversos efeitos que os corpos podem operar uns sobre os outros e entre as sensações presentes e as sensações que podem nascer em nós por todos os diferentes movimentos e os diferentes efeitos dos corpos: donde resulta uma *evidência* ou uma certeza de conhecimento a qual não podemos recusar e pela qual somos continuamente instruídos das sensações agradáveis que podemos nos proporcionar e das sensações desagradáveis que queremos evitar. É nessa correspondência que, na ordem natural, consistem as regras de nossa conduta, nossos interesses, nossa ciência, nossa felicidade, nossa infelicidade e os motivos que formam e dirigem nossas vontades”³⁹⁵.

Para que seja consolidado um conhecimento fundado na *evidência*, é necessário, em primeiro lugar, considerar um ser sensitivo capaz de receber sensações, assim como sua capacidade de relacionar e rememorar os dados recebidos com sua experiência imediata e concreta. No *Ensaio*, Quesnay afirmava que as sensações agem sobre os órgãos dos sentidos, pelos quais é possível reconhecer as afecções que afetam o corpo. Mais precisamente, o exercício dos sentidos e o da memória compõe os dois elementos fundamentais que, realizados alternativamente, asseguram a certeza buscada: se das sensações atuais derivamos nosso conhecimento daquilo que nos afeta atualmente, é

³⁹² QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 62.

³⁹³ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 61.

³⁹⁴ Os conhecimentos relativos à fé não deixem de assumir igual importância às certezas dos conhecimentos naturais. Pois é certo que, como Quesnay adverte ao leitor, ambos conhecimentos não se contradizem, uma vez que sendo verdade que a fé só pode ser acessada por meio da evidência, isto é, do conhecimento propiciado através das sensações, e a evidência, por seu lado, não pode contrariar a fé.

³⁹⁵ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 69.

somente pela memória – faculdade capaz de recordar as sensações e realizar relações entre estas – que podemos evitar o erro e garantir a certeza do conhecimento através da lembrança de sensações passadas em comparação com sensações presentes. Quesnay é claro em relação a este ponto quando escreve que “é pela memória que conhecemos nossa existência sucessiva, e é pelo retorno das sensações que nos ocasionam os objetos sensíveis, pelo exercício atual dos sentidos, que nos asseguramos da fidelidade de nossa memória. Estes objetos são, assim, a fonte de toda *evidência*”³⁹⁶.

A memória, contudo, certamente não está isenta de perturbações ou fraquezas, ocasionando um afastamento da evidência. Neste ponto do verbete, Quesnay analisa as possíveis causas do *erro*, que pode surgir a partir de alguns desregramentos, como os desarranjos do corpo, por exemplo, ou, ainda, por afetações da memória, como nos ilustrativos casos do sonho, da loucura ou da imbecilidade (todos consistem num “exercício imperfeito da memória”³⁹⁷).

A capacidade de recordar pode relacionar as sensações entre si próprias, ocasionando a formação de *ideias factícias*, ou seja, ideias que não se relacionam diretamente com o uso dos sentidos, mas tão somente entre duas ou mais sensações. São duas as espécies de verdades ou conhecimentos disto originadas: de um lado, as *verdades reais*, que garantem a certeza do conhecimento e derivam da relação exata entre a sensação e o objeto que a provoca; de outro, as *verdades ideais ou especulativas*, derivadas das ideias gerais, que não são senão a relação que as sensações estabelecem entre si sem se reportarem aos objetos que as causaram e, portanto, sem dizer respeito ao conhecimento da realidade.

Cuidando de evitar estes descaminhos, trata-se de constituir uma inteligência regrada que consista, sobretudo, em um uso ordenado e saudável da memória, a fim de garantir o caminho para a *evidência*. Ora, uma tal inteligência é capaz, pela memória e pelas sensações atuais que recebe, de reconhecer a *verdade real* e distingui-la da *verdade especulativa*, e, além disso, de dominar suas paixões e conduzir-se pela razão. Neste sentido, *o bom uso da memória e dos sentidos encontra-se estritamente ligado ao regramento moral, ou seja, uma inteligência capaz de regular as paixões, esclarecer os interesses e conformar uma regra de conduta*. Afinal, como destaca Quesnay, “o

³⁹⁶ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 70.

³⁹⁷ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 70.

desregramento moral vem sempre acompanhado do desregramento da inteligência”³⁹⁸. Proceder com uma conduta moral adequada, portanto, é conformar-se de acordo com as prescrições fornecidas pela *ordem natural física*, cujas normas podem ser conhecidas mediante a *evidência*. Em outras palavras, é pelo exercício dos sentidos e da memória que os indivíduos constituem sua inteligência, sendo instruídos nas verdades reais e regrando-se de acordo com as leis morais derivadas da ordem física.

Até aqui, portanto, é clara a influência que o *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke, mas, sobretudo, o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, de Condillac (texto que manifestamente pretende avançar sobre áreas não desenvolvidas no livro de Locke), exercem sobre a teoria sensualista de Quesnay, e já temos razoavelmente explicado a forma pela qual ele concebe a apreensão dos objetos externos e de como o conhecimento deve ser construído. Mas no final do verbete as coisas se complicam. Se até a análise da origem e do progresso dos conhecimentos humanos Quesnay é sobretudo lockiano-condillaciano, a partir do final do verbete, quando ele vai tratar da moral e da conduta humano, Deus será uma instância interventora e Quesnay se apropriará de conceitos cartesianos-malebranchianos, especialmente quando recorrer à noção de *ordem*³⁹⁹.

Em primeiro lugar, os objetos que ocasionam as sensações o fazem sobre nossos sentidos através dos movimentos, como explica o item 44 do verbete; mas, em seguida, é estabelecido que esse movimento não é um *atributo essencial* dos objetos, pois essa ação deve ter uma causa primeira; logo, conclui Quesnay, tais objetos não são a causa primitiva

³⁹⁸ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 71.

³⁹⁹ A noção ordem natural dos fisiocratas ressalta, neste sentido, tanto seu aspecto *físico* quanto *metafísico*, como alguns comentadores de Quesnay já destacaram. Rolf Kuntz analisa a importância da influência malebranchista e do caráter metafísico exposto no verbete, ao escrever que “ao lado de uma teoria sensualista do conhecimento, o defensor dos cirurgiões e da medicina experimental abraça uma metafísica de inspiração nitidamente malebranchista (...). Seus leitores ganhariam levando a sério essa referência. Ela ajuda a entender mais claramente o que significa, para Quesnay, a ideia de *ordem*. Significa o mesmo que para Malebranche: um conjunto de relações que o próprio Deus consulta quando age” (KUNTZ, Rolf. “François Quesnay e a fundação da economia moderna”. In : *François Quesnay*, org. por Rolf Kuntz. Col. Grandes Cientistas Sociais. Coord. Florestan Fernandes. São Paulo : Ática, 1984. p. 38). A filiação de Quesnay a Malebranche é objeto de polêmica entre os comentadores de Quesnay. A respeito deste tema controverso, Cf. FISCHMAN, Marianne. « Le concept quesnayan d’ordre naturel », Op. cit.; GIACOMETTI, Jacques. « Physique et métaphysique dans l’ordre naturel : le *Tableau Économique* de F. Quesnay ». In : *Économies et Sociétés. Cahiers de l’ISMEA*, n.º 3, pp. 173-196, 1985 ; LARRÈRE, Catherine. « Malebranche revisité : l’économie naturelle des physiocrates ». In : *Dix-huitième Siècle*, nº26, 1994. Économie et politique. pp. 117-138 ; KUBOTA, Akiteru. « Quesnay disciple de Malebranche ». In : *François Quesnay et la Physiocratie*. Paris : I.N.E.D., 1958 ; MONZANI, Luiz Roberto. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”, Op. cit.; STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » de l’économie politique*, Op. cit.

de nossas sensações; e, enfim, apenas Deus pode ser o princípio ativo da liberdade e da inteligência. Ora, para se manterem no campo das verdades reais, os indivíduos devem, através dos sentidos, descobrir a inteligência divina a fim de assegurar a certeza de seus conhecimentos⁴⁰⁰. Adotando uma posição ocasionalista para alçar Deus ao estatuto de causa eficiente do movimento dos corpos, e determinando o dualismo entre alma e corpo, para Quesnay a natureza e a ordem física são propriamente criações do “Ser Supremo”, argumentando ainda que a própria razão, a inteligência, e a moral são fornecidas aos homens por esta instância divina mediante a *ordem* estabelecida. Lemos no verbete que um corpo não contém em si a causa de seu movimento, pois apenas Deus pode ser sua causa eficiente e primitiva; isto é, o *movimento* não é, portanto, da essência do corpo ou do objeto, mas apenas uma causa ocasional, cuja origem primitiva remonta a Deus. Assim, os corpos apenas se movem, os seres apenas sentem e os homens apenas pensam porque Deus efetua um primeiro movimento no sentido de realizar estas mesmas causas ocasionais. Quesnay também recorre ao ocasionalismo de Malebranche para explicar as relações entre alma e corpo: “essas duas substâncias [alma e corpo] não podem agir uma sobre a outra. É a ação de Deus que vivifica todos os corpos animados, que produz continuamente toda forma ativa, sensitiva e intelectual”⁴⁰¹.

Deus é, portanto, criador da Natureza e de todos os elementos físicos e morais nela existentes, assim como o Artífice que estabelece a ordem natural física e as leis que dela derivam: “esta legislação superior somente exige da parte daqueles que governam, e daqueles que são governados, o estudo físico das leis fundamentais da sociedade, instituídas invariavelmente e para a perpetuidade pelo Autor da natureza”⁴⁰². Desta forma, o conhecimento das leis da natureza é indissociavelmente ligado ao conhecimento de uma criação divina, que informa tanto leis físicas quanto morais, como o verbete *Direito Natural* irá expor de forma mais clara. É este mundo ordenado, cujos funcionamentos são acessados através da evidência e dos sentidos, que assegura o conhecimento como um todo. Uma passagem do *Despotismo da China* nos ajuda, por exemplo, a esclarecer estas afirmações quando tratarmos do saber acerca do direito natural: o “Todo-Poderoso (...) tudo regrou e tudo previu na ordem geral do universo; os homens não podem nisto

⁴⁰⁰ A inteligência de Deus afasta os homens das ideias abstratas, como argumenta Quesnay no verbete. Segundo Marianne Fischman, “a Inteligência Divina é, então, para Quesnay, a única instância pela qual pode ser descoberta a essência de todas as coisas, a única instância pela qual o homem pode se assegurar das ‘verdades reais’” (FISCHMAN, Marianne. “Le concept quesnayen d’ordre naturel”, *Op. cit.*, p. 73).

⁴⁰¹ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 87.

⁴⁰² QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1017.

adicionar senão a desordem, e esta desordem que eles devem evitar só pode ser excluída pela observação exata das leis naturais”⁴⁰³.

O verbete *Evidência* também adianta pontos importantes a respeito da noção de *interesse*. Ainda que as ações humanas devam se regular de forma a convergir para os preceitos definidos pela ordem natural, o exame dos comportamentos individuais e dos interesses desempenham um papel fundamental no pensamento fisiocrático. Uma vez estabelecido que o homem é um animal⁴⁰⁴ capaz de acessar, por meio da *evidência*, as verdades da *ordem natural física*, ele é também capaz de reger seus interesses de acordo com as regras morais estabelecidas pelo “Ser Supremo”. Na realidade, será recorrendo à ordem natural, estabelecida pelo “Todo-Poderoso” e na qual se inscrevem as regras da ordem moral e social, que os homens poderão bem fundar seus interesses.

Mas como, afinal, tornar o interesse privado vantajoso tanto para o indivíduo particular quanto para a ordem social na qual ele se insere? O interesse dos indivíduos somente é de fato esclarecido e mesmo plenamente atingido quando eles conhecem as irrefragáveis regras estabelecidas pela ordem natural física; seguir essas normas, afinal, é ser livre, exercer a liberdade de inteligência característica dos seres humanos. De outra forma, seus interesses particulares podem frequentemente parecer os mais vantajosos, quando, na realidade, nada fazem senão o prejudicar: afinal, “frequentemente o que é atualmente mais agradável não é mais vantajoso para o futuro”⁴⁰⁵, como afirma Quesnay. A única busca vantajosa pelo interesse particular é aquela que se adequa às disposições prescritas pela legislação natural; fora desta hipótese, há apenas *caos*. É precisamente ao segui-la que os interesses particulares se tornam *interesses bem compreendidos* e se harmonizam com o interesse público, realizando plenamente aquilo que os fisiocratas repetidamente denominam de *ordem mais vantajosa ao gênero humano*. A distinção entre estas duas espécies de interesses, por vezes menosprezada pelos leitores do verbete *Evidência*, absolutamente não é banal: afinal, a diferença entre o interesse esclarecido e o interesse particular, assim como uma sobreposição à contraluz entre o quadro das condutas individuais e o da ordem natural, apontará para um importante ponto da análise fisiocrática do comportamento dos agentes econômicos e pela busca legítima de suas

⁴⁰³ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1016.

⁴⁰⁴ Quesnay, afirma que o homem é o único ser capaz de se elevar por sua inteligência, pois trata-se do único animal que, dotado de alma, é capaz de utilizar a razão para subjugar as paixões, determinar-se pela moral e a aquiescer à ordem natural.

⁴⁰⁵ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 86.

vantagens. Em última instância, os pressupostos filosóficos sobre o interesse e as condutas individuais em relação ao todo também permitirão compreender elementos relativos aos comportamentos de determinados grupos da ordem econômica⁴⁰⁶.

Finalmente, à capacidade de inteligência liga-se um tipo específico de liberdade descrita nas últimas linhas do verbete. Quesnay distingue duas espécies de liberdade. A primeira trata-se da *liberdade animal*, que responde ao registro do instinto no qual a paixão predomina sobre a razão, produzindo desordem e representando uma espécie de liberdade em que o indivíduo se entrega tão somente às *sensações afetivas* em oposição às *sensações instrutivas*: “a alma é então entregue a sensações afetivas tão fortes e tão discordantes que dominam as sensações instrutivas que poderiam dirigi-la em suas determinações”⁴⁰⁷. Por sua vez, a *liberdade moral ou de inteligência* é bem regrada e aproxima o homem da inteligência divina, das verdades reais e da evidência que o conduz a um conhecimento da ordem natural, fazendo-o conformar-se a esta:

“É na ideia de uma tal liberdade, à qual o homem é elevado por sua união com a inteligência divina, que percebemos que somos realmente livres e que, na ordem natural, apenas somos efetivamente livres enquanto podemos, por nossa inteligência, dirigir nossas determinações morais, perceber, examinar, apreciar os motivos lícitos que nos conduzem a cumprir nossos deveres, e a resistir às afecções que tendem a nos lançar no desregramento”⁴⁰⁸.

O conceito de liberdade desempenhará um papel fundamental na teoria econômica de Quesnay. Trata-se de tema que vinha sendo examinado longamente por Quesnay em seus estudos médicos, isto é, desde pelo menos a segunda edição de seu *Ensaio físico sobre a economia animal*. Neste texto, que deixava explícita sua preocupação em torno de noções como *direitos naturais* e *ordem natural física*, o autor explica que a liberdade, dada ao homem por Deus, é a faculdade capaz de fazê-lo seguir o caminho indicado pela ordem natural. Efetivamente, o bom uso da liberdade é observado quando os homens se

⁴⁰⁶ Como o caso, por exemplo, num reino agrícola, em que a classe produtiva, seguindo seus próprios interesses, ao mesmo tempo converge para o interesse público e para a maior vantagem da ordem social. Isto permite, inclusive, uma disposição para o aumento do produto trabalhado na terra. Lembremos que uma das *Máximas gerais do governo econômico de um reino agrícola* afirma precisamente o seguinte: “XIII. *Que cada um seja livre para cultivar em seu campo tais produções que seu interesse, suas faculdades, a natureza do terreno lhe sugiram para dele tirar o maior produto possível*” (QUESNAY, OC, I, *Maximes générales*, XIII, p. 569).

⁴⁰⁷ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 89.

⁴⁰⁸ QUESNAY, OC, I, *Évidence*, p. 89-90.

regram segundo os direitos naturais acordados pela ordem natural: afinal, “a liberdade é movida por diferentes motivos, que podem mantê-lo na ordem ou jogá-lo na desordem; seriam necessárias leis precisas para lhe assinalar exatamente seu dever em direção a Deus, em direção a si mesmo e em direção ao outro, que ele seja interessado em observá-las”, e, acrescenta em seguida, “é sob esta perspectiva que a religião e a política reúnem-se na ordem natural, para conter mais seguramente os homens na via que devem seguir”⁴⁰⁹. Para ilustrar como a liberdade bem constituída se conduz através da razão e pela consulta aos verdadeiros interesses dos indivíduos, o *Ensaio físico sobre a economia animal* recorre ao exemplo do negociante que, calculando seu interesse através do desejo do ganho, é capaz de realizar uma escolha raciocinada e livre, optando pelo melhor produto a ser comprado: *o raciocínio do negociante, quando se vale da razão e da compreensão de seu interesse por meio do cálculo de vantagens e desvantagens, encontra-se em acordo com a constituição física do mundo e com as prescrições da ordem natural*, como a de buscar o maior usufruto e vantagem possível dos bens disponíveis aos indivíduos e gozar de suas propriedades. Um tal uso da liberdade aponta para a convergência entre a conduta individual e os direitos naturais estabelecidos: há uma adequação à ordem e às suas leis físicas e morais. Esta preciosa passagem merece ser lida em toda sua extensão:

“Um negociante [*marchant*], por exemplo, sempre animado pelo desejo do ganho, quer empregar uma soma de dinheiro para comprar alguma mercadoria; apresentam-se a ele duas espécies que podem lhe ser vantajosas, mas há uma que, no primeiro aspecto, lhe parece mais lucrativa [*profitable*]; entretanto, o medo de se enganar lhe faz examinar o preço da compra de cada uma destas mercadorias, os custos que elas exigem, os danos que elas podem sofrer, a prontidão do débito, o preço com que ele poderá vendê-la; *ele chega, por cálculos, a avaliar todas estas coisas*; depois de ter comparado, ele se determina por aquela que lhe parece mais vantajosa; esta mercadoria é, então, desde logo impulsionada pelo desejo do ganho para fazer valer seu dinheiro; ele é conduzido, em seguida, a deliberar pelo medo de se enganar; enfim, ele decide pela mercadoria que lhe parece a mais lucrativa e

⁴⁰⁹ QUESNAY, OC, I, *Essai physique*, p. 53.

frequentemente esta mercadoria não é aquela que inicialmente lhe pareceria a mais vantajosa”⁴¹⁰.

* * *

A teoria do conhecimento assentada sobre a noção de *evidência* será uma pedra angular a partir da qual Quesnay poderá construir o edifício da fisiocracia, ou, nas palavras de Pierre Goutte, nos escritos de Quesnay “a demonstração da evidência da ordem natural precede a representação de uma ordem econômica natural (...). É, portanto, à luz do artigo *Evidência* que se faz necessário compreender como deve ser descoberta a ordem econômica natural e que pode ser assim conhecida a coerência da obra econômica de Quesnay”⁴¹¹. Além disso, a teoria do conhecimento e o direito natural articulam-se para formar a teoria social, política e econômica fisiocrática, entendida enquanto ciência. Essa é também a avaliação de Philippe Steiner, quando escreve que “os laços entre as duas determinações [a evidência e o direito natural] do comportamento não são simples, mas constituem os dois polos indissociáveis do pensamento de Quesnay sobre a matéria e formam a base sobre a qual se edifica a *Science nouvelle*”⁴¹².

De fato, é a partir das noções apresentadas no verbete *Evidência* que o fisiocracismo indicará o lugar atribuído ao homem em relação à natureza e à sociedade: os indivíduos são componentes de uma ordem natural física totalizante, isto é, que tudo engloba, e à qual devem conhecer e se reportar. Desta forma, o homem não assume um centro na teia formada pela natureza e é a própria natureza que define a posição do homem. Essa relação se estabelece, assim, entre o indivíduo e a ordem geral na qual ele se insere. O conhecimento da ordem moral mais vantajosa ao gênero humano, isto é, de uma ordem marcada pela liberdade de inteligência ou liberdade moral que conduz os homens ao interesse bem compreendido, somente pode ser realizado a partir da *evidência*, critério fundamental para o conhecimento das leis físicas e morais. O problema econômico e político é permeado, antes de tudo, por um problema *epistemológico*: *o estudo do conhecimento necessariamente precede a análise política e econômica*. Como conhecer a ordem natural e as normas que dela derivam? Como distinguir o interesse particular do interesse bem compreendido? Como separar a liberdade animal da liberdade

⁴¹⁰ QUESNAY, OC, I, *Essai physique*, p. 42. Grifo nosso.

⁴¹¹ GOUTTE, Pierre. « Évidence, ordre naturel et Science économique dans l’œuvre de Quesnay », *Op. cit.*, p. 135.

⁴¹² STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » et l’économie politique*, *Op. cit.*, p. 43-44.

de inteligência? É através de uma teoria de matriz sensualista misturada com um importante ingrediente metafísico, partindo do conhecimento das verdades reais acessadas por meio das sensações e dispostas pelo mundo físico, permitindo aos indivíduos chegarem ao conhecimento da ordem natural e da própria ordem moral, que, enfim, o homem acessará a resposta a estas perguntas; pela qual terá conhecimento da ordem social e econômica mais vantajosa; que conformará seus interesses particulares aos interesses públicos, realizando um interesse bem compreendido; que se demonstrará a importância da propriedade, da agricultura e dos benefícios econômicos relativos à obtenção do produto líquido; que tornará evidente a necessidade do despotismo legal e do governo fundado nas leis que integram a ordem natural. Em outras palavras, para que os comportamentos sociais, econômicos e políticos se organizem de forma a melhor atender o corpo social e aos próprios interesses individuais, eles devem observar, por meio das sensações e com o auxílio da razão e da memória, as prescrições inscritas na própria ordem natural. Afinal, como afirma Quesnay, “o direito natural dos homens difere do direito *legítimo* ou do direito decretado pelas leis humanas naquilo em que é *reconhecido, com evidência, pelas luzes da razão*; e, justamente por esta evidência, ele é obrigatório, independentemente de qualquer constrangimento”⁴¹³. Assim, a parte final do verbete *Evidência*, que cuida dos temas morais, é extremamente importante na medida em que as leis naturais serão apresentadas como o conjunto formado pelas leis físicas, isto é, leis de reprodução dos objetos naturais, e as leis morais, normas da conduta humana. Estas questões apontam para outro caminho que deveremos em seguida percorrer: conhecer aquilo que o corpo de leis naturais determina aos homens.

⁴¹³ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. II, p. 113.

6.4. Direito natural e fisiocracia: das leis físicas à ordem econômica

6.4.1. Ordem natural, leis naturais e propriedade

Na coletânea de textos fisiocráticos publicada por Du Pont de Nemours em 1767, *Fisiocracia, ou Constituição natural do governo mais vantajoso ao gênero humano*, o artigo *Direito Natural*, escrito por Quesnay, não por acaso ocupa um lugar proeminente, encabeçando a sequência de escritos escolhidos: trata-se de um importante alicerce para a compreensão da doutrina fisiocrática. Afinal, a própria estrutura da coletânea, conforme nos revela Nemours, situa as questões de direito natural e da ordem natural como pontos de partida para o fisiocracismo, ali apresentadas como conhecimentos prévios e necessários à plena compreensão dos escritos econômicos. Em um mapa da exposição geral da doutrina, que o *Quadro Econômico*, tratando da ordem social física, e as *Máximas gerais do governo econômico*, tratando das leis naturais e da ordem mais vantajosa, seriam, respectivamente, o segundo e terceiro passo após a explicação do que a fisiocracia entende por direito natural. Nas próprias palavras de Nemours, “o primeiro [escrito] examina o direito natural do homem sob todas suas faces e em relação a todas suas relações exteriores. A análise do *Quadro Econômico*, em seguida, oferece aos olhos a ordem social física. As *Máximas gerais do governo econômico* que terminam o percurso, apresentam as leis naturais desta ordem evidentemente mais vantajosa à sociedade”⁴¹⁴.

Lembremos ainda que no *Discurso do editor*, texto que precede a compilação dos textos quesnaynianos, Nemours ressalta a importância concedida pelos fisiocratas ao *direito natural*, conceito essencialmente ligado e subordinado à noção de *ordem natural*, entendimento por diversas vezes reafirmado por Quesnay e Mirabeau. Afinal, conforme o marquês ressalta na *Filosofia Rural*, “cabe ao próprio Deus esclarecer os verdadeiros adoradores, basta-nos conduzir os homens pelo conhecimento e pela consideração de seu próprio interesse, a convergir ao bem universal, à ordem natural, princípio e base da ordem moral de nosso mundo, princípio e base do Direito natural e da Lei natural”⁴¹⁵. *Ordem, direito e leis naturais*: os leitores acostumados com textos do jusnaturalismo moderno não tardarão em identificar o vocabulário aqui mobilizado.

⁴¹⁴ NEMOURS, Dupont de. “Discours de l’éditeur”. In: *Physiocratie*. Paris : Merlin, 1768-1769, p. XXI-XXII.

⁴¹⁵ MIRABEAU, Victor Riquetti de ; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., p. XLI.

Contudo, no fisiocracismo o emprego desses termos requer algumas nuances. A fim de tornarmos as explicações posteriores mais claras, e assumindo o risco de temporariamente simplificarmos questões complexas, digamos, em poucas palavras, que a ordem natural pode ser entendida como uma criação divina imutável, assegurando a prosperidade de todas as sociedades e guiada por leis determinadas; seu conteúdo é também físico, ou seja, há uma dimensão propriamente material, o que compreende a própria natureza e a reprodução de todas as coisas. Quanto às leis naturais, são regras fixas que ao mesmo tempo compõem e derivam dessa ordem, e os indivíduos podem alcançá-las através de sua liberdade de inteligência para, finalmente, obter tudo o que for necessário para prover sua subsistência. O argumento não deixa de ser propositalmente circular: as leis naturais são parte integrante de um plano mais amplo representado pela ordem natural, e esta última, embora não possa ser plenamente conhecida em todos os seus arcanos, subjuga os homens às necessidades físicas e, ao mesmo tempo, fornece a eles os meios para satisfazê-las. Se a “ordem natural” precede e contém o direito natural, isso não significa em nenhum momento a diminuição da preeminência de suas normas: as leis naturais serão elementos indispensáveis na *filosofia da nova ciência*, pois indicam os caminhos para assegurar aos homens – devidamente estimulados e guiados pela *evidência* – o gozo pleno de todas as vantagens concedidas pela ordem natural e física. Algumas preciosas linhas são esclarecedoras a respeito destes temas, trecho no qual Nemours inicia por definir a noção de *ordem natural*:

“A *ordem natural* é a constituição física que o próprio Deus deu ao universo, e pela qual tudo se opera na Natureza. Neste sentido geral e vasto, a *ordem natural* em muito precede o *direito natural* do homem; ela se estende para muito além do homem e daquilo que o interessa; ela abrange a totalidade dos seres (...). É dela de que tiramos o dom precioso de estudar e reconhecer evidentemente este admirável encadeamento de causas e de efeitos, nas coisas sobre as quais nos é possível estender o uso de nossos sentidos e de nossa razão. Assim, é ela que nos prescreve soberanamente as *leis naturais* às quais devemos nos conformar e nos submeter, sob pena de perder, em razão proporcional de nossos erros e de nosso desvario, a faculdade de fazer o que nos é vantajoso, e de sermos assim privados do uso de nosso *direito natural* (...) As *leis naturais* consideradas em geral, são as

*condições essenciais segundo as quais tudo se executa da ordem instituída pelo Autor da natureza*⁴¹⁶.

Além disso, Nemours escreve o *Artigo preliminar* (1765) que antecede o texto *Observações sobre o Direito natural dos homens reunidos em sociedade*, redigido por Quesnay e publicado no *Jornal de agricultura, de comércio e de finanças*. Nessa introdução, Du Pont afirma que “é o conhecimento da ordem e das leis físicas e naturais que deve servir de base para a ciência econômica (...). E por pouco que nos dediquemos a esta reflexão, sentimos evidentemente que as leis soberanas da natureza contém os princípios essenciais da ordem econômica” e, mais adiante, afirma que os princípios expostos no texto formam “a base sólida sobre a qual deve ser erigido o edifício”⁴¹⁷ da ciência econômica. Antes de examinarmos os desdobramentos do que seria esta *constituição física* da ordem e como as leis naturais se inserem neste contexto, façamos algumas observações preliminares. Começemos por uma indagação fundamental: em que consiste exatamente o direito natural, conforme sustentado pelos fisiocratas?

O estudo das leis da ordem natural e física não é algo que interessa os fisiocratas apenas a partir da década de 1760, quando os escritos sobre economia se multiplicam e a fisiocracia se encontrará em seu auge. Desde a segunda edição de seu *Ensaio físico sobre a economia animal*, Quesnay definia a existência do direito natural e de leis que deveriam definir o justo e o injusto absoluto, e essa discussão é realizada precisamente em um capítulo dedicado à liberdade, tema que, quase dez anos depois, encerraria o verbete *Evidência*. São ali estabelecidas duas espécies de direito: o *natural* e o *legítimo*. Os direitos naturais são definidos como aqueles que a natureza nos concedeu, tais como o de velar por nossa conservação e, para isso, o direito de podermos adquirir a porção de bens necessária para nossa sobrevivência. A outra, o direito legítimo, é a ordem jurídico-legislativa estabelecida, que oferece um corpo positivo de leis. O objetivo da ordem positiva é, assim, refletir o corpo de leis do direito natural, já que as leis naturais nunca podem ser destruídas; melhor ainda, o direito legítimo deve *expandir o exercício do direito natural*. Assim, a seguinte desigualdade é admitida: que os mais industriais, trabalhadores, talentosos, possuam mais coisas, enquanto os ociosos ou os que dilapidam imprudentemente seus bens sejam mais pobres ou desprovidos. Por fim, segundo

⁴¹⁶ NEMOURS, Du Pont de. “Discours de l’éditeur”. In: *Physiocratie*, Op. cit., p. X-XIII.

⁴¹⁷ NEMOURS, OC I, “Article préliminaire”, *Observations sur le droit naturel des hommes réunis en société*, p. 98.

Quesnay, “os homens não são encarregados reciprocamente de reparar as perdas uns dos outros” e, conclui, “a ordem natural prescreve também aos homens os deveres em relação a si mesmos”⁴¹⁸.

No entanto, quase vinte anos depois o artigo *Direito natural* inicia-se com uma definição ampla e vaga, embora já claramente apontando a ligação da matéria tratada com o campo conceitual e semântico relativo ao conceito de propriedade: “o direito natural do homem pode ser definido vagamente como *o direito que o homem tem às coisas próprias ao seu usufruto [jouissance]*”, ou, como será mais precisamente definido logo adiante no texto, “ficaremos bem convencidos de que o direito natural de cada homem se reduz, na realidade, à porção que ele pode obter por seu trabalho”⁴¹⁹. Para efetivá-lo e preveni-lo contra afrontas, como Quesnay enfatiza na Terceira Observação da *Análise aritmética do Quadro Econômico*, além de observar que a segurança da propriedade se encontra inscrita na ordem natural, deve-se garantir que ela seja assegurada pela autoridade administrativa do governo.

Ora, nesta doutrina o modelo universalizante da ordem e a conformação da administração do governo às prescrições naturais buscam, ao fim e ao cabo, realizar a defesa de um modelo baseado na propriedade fundiária e da observação do direito dos proprietários⁴²⁰.

Este ponto talvez seja melhor ilustrado ao recorrermos à obra *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*, publicada em julho do ano de 1767 por Le Mercier de la Rivière, tida como o desenvolvimento das ideias propostas no *Despotismo da China* (março de 1767). Importante membro da fisiocracia, Rivière polemizava com teorias políticas tais como as propostas em *O Contrato Social* (1762), de Rousseau, e sua *Ordem natural e essencial* fomentou debates acalorados, como a célebre resposta de Mably, *Dúvidas propostas aos filósofos economistas sobre a ordem natural e essencial das sociedades políticas* (1768). Não seria ocioso destacar aqui que a fisiocracia e seus diferentes autores e obras podem ser vistas sob o prisma de uma unidade, cuja coerência

⁴¹⁸ QUESNAY, OC I, *Essay physique*, p. 52.

⁴¹⁹ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. II, p. 111 e 114, respectivamente.

⁴²⁰ Francine Markovits, lembrando que Mably escreve contra este modelo de universalização da propriedade fundiária sustentada pelos fisiocratas, argumenta: “Quesnay e sua escola fazem sem cessar referência à ‘evidência’. A teoria cartesiana e a adequação da representação a seu objeto se traduz em uma teoria política da adequação da ciência da administração à ordem natural e essencial das sociedades. Contra esta ordem, que na realidade é a da propriedade fundiária, Mably pratica uma análise leibniziana dos sistemas de força na sociedade” (MARKOVITS, Francine. *L’ordre des échanges*, Op. cit., p. 18).

e princípios orbitam em torno das ideias lançadas por seu idealizador, François Quesnay e seus seguidores (interpretação referendada por ninguém menos que David Hume, quando se dirige à fisiocracia como uma espécie de “séquito”⁴²¹). Ainda nesse sentido, Francine Markovits afirma que Le Mercier pode ser considerado como um pensador chave para compreendermos as ideias fisiocráticas: “assim, é permitido ler Le Mercier de la Rivière, em relação aos outros fisiocratas, como um ideólogo do partido: ele enuncia os princípios de sua prudência política, dita os limites de seu reformismo e defende a ordem moral na ordem física”⁴²². Feita essa observação, vejamos o que diz o texto.

No capítulo dois, que trata, dentre outros temas, sobre a origem da propriedade e sobre a desigualdade de condições entre os homens, lemos que o direito de propriedade decorre imediatamente e indissociavelmente do direito de autoconservação que, juntos, constituem uma *unidade* denominada de duas formas: ou *propriedade pessoal*, que diz respeito ao direito de prover sua própria subsistência, ou a *propriedade mobiliária*, relativa aos objetos e frutos do trabalho realizado pelo indivíduo. Ambas decorrem, como Le Mercier não cessa de ressaltar, de uma *necessidade absoluta* fundada em uma *necessidade física*, e devem, portanto, ser respeitadas por toda e qualquer ordem social. Por fim, o ato de poder tornar-se proprietário é tão importante quanto o ato de perseverar na existência, pois “o direito de adquirir e o direito de conservar formam conjuntamente tão apenas um único e mesmo direito, mas considerado em tempos diferentes”⁴²³ e, recorrendo a um campo terminológico lockiano, como já o fizera Quesnay em outras oportunidades, o fisiocrata arremata afirmando que o homem tem propriedade exclusiva de sua pessoa e das coisas que adquiriu por seu trabalho.

A propriedade é também a noção reguladora dos argumentos que buscam explicar a desigualdade de condições. Identificando a fonte desta no estado de natureza e mesmo compreendendo-a como uma regra inscrita nas leis naturais, Rivière atribui que a desigualdade de condições naturais é *justa por essência*, posição que acabará por justificar a desigualdade de condições civis. Não se trata somente de uma mera diferença corporal ou de forças, elementos já perceptíveis e sensíveis no estado de natureza, mas, sobretudo, de uma desigualdade fundada sobre o direito de propriedade e as condições naturais de

⁴²¹ HUME, David. “Letter to Morellet (n. 431)”. In: *Letters*, v. 2 (1766-1776), ed. J. Y. T. Greig, Oxford: Oxford University Press, 1969, Carta 431, p. 205.

⁴²² MARKOVITS, Francine. *L'ordre des échanges*, Op. cit., p. 237-238.

⁴²³ RIVIÈRE, Le Mercier de la. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France. Paris : Paul Geuthner, 1910. Cap. II, p. 9.

habilidade para obtê-la: se todos potencialmente podem ser proprietários exclusivos dos frutos de seu trabalho, e certamente são proprietários exclusivos de sua própria pessoa, segue-se que seja necessário que alguns possuam mais do que outros na medida em que, tendo em vista as diferenças de talentos e faculdades, alguns indivíduos adquirem mais coisas do que seus semelhantes. Todo direito à propriedade é justo e forçosamente deriva de uma ordem física, determinante para os arranjos da ordem moral. As leis naturais estabelecem uma disparidade de condições compreendida como uma *necessidade física*, diferenças que, por sua vez, determinarão aqueles que possuem mais capacidade e aptidão para adquirir propriedade, instaurando, finalmente, uma inevitável lei de desigualdade que a sociedade apenas deve necessariamente reproduzir:

“Cada um adquire [a propriedade] em razão das faculdades que lhe fornecem os meios de adquirir; ora, a medida destas faculdades não é a mesma em todos os homens (...) [A desigualdade social] tem sua fonte na desigualdade de poderes físicos, e em uma multidão de eventos acidentais cujo curso é independente de nossas vontades; assim, em qualquer situação que suponhais homens, jamais poderás tornar suas condições iguais, a menos que mudando as leis da natureza, tornais igual para cada um deles os poderes físicos e os acidentes”.⁴²⁴

Além disso, toda ordem social e mesmo a história das instituições remonta a uma origem comum da qual tudo deriva: o estabelecimento e proteção da propriedade fundiária. É ela que garante a cristalização da sociedade civil regrada por leis e sob a tutela e proteção dos magistrados, assegurando, assim, o cumprimento de determinações físicas e naturais (não esqueçamos que o direito de propriedade e a propensão para a autoconservação são direitos naturais indissociáveis). Desta forma, a sociedade deve ter sua estrutura e instituições organizadas a partir da garantia da propriedade exclusiva dos bens e da pessoa: “a partilha das colheitas deve ser instituída de maneira que o estado do proprietário fundiário seja *o melhor estado socialmente possível*”.⁴²⁵

Em suma, a propriedade é apresentada como um direito natural e elemento essencial tanto para o fundamento da sociedade e para regulação das relações entre indivíduos quanto para a geração de riqueza, ou, como lemos na *Quarta Máxima* das

⁴²⁴ RIVIÈRE, Le Mercier de la. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Op. cit., Cap. II, p. 12 [16-17].

⁴²⁵ RIVIÈRE, Le Mercier de la. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Op. cit., Cap. III, p. 17 [24].

Máximas Gerais do Governo Econômico de um Reino Agrícola, “a segurança da propriedade é o fundamento essencial da ordem econômica da sociedade. Sem a certeza da propriedade o território permaneceria inculto”⁴²⁶. E, conforme Quesnay enfatiza de modo recorrente, para que a propriedade seja garantida e a economia possa realizar suas funções, é necessário que haja *governo* – pois no estado natural os homens não “poderiam obter riquezas pela agricultura, nem pelo pastoreio de rebanhos, pois não haveria poder tutelar para lhes garantir a propriedade”⁴²⁷.

Nesse sentido, a confederação social e governo acabam por expandir o uso do próprio direito natural⁴²⁸ às coisas ao possibilitar seu usufruto e assegurar garantias aos proprietários. Uma vez consolidadas em um corpo jurídico de normas, as leis positivas executadas pela administração devem, por sua vez, o tanto quanto possível ser *deduções exatas* das *leis primitivas*, tendo como objetivo principal o estabelecimento de uma sanção punitiva capaz de castigar os homens movidos por *paixões desregradas e que venham, assim, a infringir a lei*. Se por um lado é necessário deixar que os interesses guiem a realização do trabalho agrícola, por outro, o governo deve garantir o respeito ao direito de propriedade. É neste contexto em que é apresentada a definição quesnaysiana de prosperidade, formulada nos seguintes termos: “*cultivar a terra com o maior sucesso possível, e defender a sociedade contra os ladrões e os maldosos*. A primeira parte é ordenada pelo interesse, a segunda é confiada ao governo civil”⁴²⁹.

Portanto, qualquer corpo político que pretenda assegurar as melhores máximas de governo e assim garantir da ordem física a maior vantagem possível – para nos mantermos nos termos do vocabulário fisiocrático –, deve velar pelo respeito das leis naturais, deduzidas racionalmente e que devem, finalmente, ser conhecidas pelos governantes. Isto, afinal, garante o estabelecimento da justiça: “sem o conhecimento das leis naturais, que devem servir de base à legislação humana e de regras soberanas para a conduta dos homens, não há nenhuma evidência de justo e de injusto, de direito natural, de ordem física e moral”⁴³⁰, escreve Quesnay. Não hesitemos em destacar a importância conferida

⁴²⁶ QUESNAY, OC, I, *Maximes générales*, IV, p. 567. A primeira parte do trecho citado é originalmente destacada, com toda frase escrita em caixa alta.

⁴²⁷ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. IV, p. 119.

⁴²⁸ Não podemos deixar de anotar que mesmo o exercício do direito natural se realiza dentro de um quadro de condições impostas pela natureza: se é verdade que os homens possuem capacidades e faculdades diversas, seus usos se desdobram somente dentro dos limites impostos pela *ordem física*.

⁴²⁹ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1017.

⁴³⁰ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. V, p. 122.

às leis naturais e a ordem natural física da qual derivam, como lemos no artigo *Direito Natural*:

“Todos os homens e todos os poderes humanos devem estar submetidos a estas leis soberanas [as da ordem natural] instituídas pelo Ser Supremo: elas são imutáveis e irrefragáveis, e as melhores leis possíveis; consequentemente, são a base do governo mais perfeito, e a regra fundamental de todas as leis positivas, pois as leis positivas são somente as leis de manutenção relativas à ordem natural evidentemente mais vantajosa ao gênero humano”⁴³¹.

Os fisiocratas não deixam dúvidas de que trata de uma ordem *natural física* e que esta condição determina as formas de organização social, moral⁴³², econômica e de natureza dos governos. De fato, algumas palavras de Mirabeau demonstram que esta ordem de conteúdo físico precede, contém e informa as leis que regem a *ordem social*, também natural: “de que se trata o estudo da ordem natural física da qual depende absolutamente a ordem social? Em primeiro lugar, da evidência do funcionamento físico da natureza, em seguida, do cálculo ou das perdas que resultam do cuidado em se conformar às leis evidentes desse funcionamento (...)”⁴³³. O modelo social vislumbrado pelos fisiocratas informa-se, portanto, segundo as leis estabelecidas por um mundo físico a ser conhecido pelos homens. Mesmo se voltarmos à concepção que Quesnay faz da lei natural, veremos que esta se divide entre as *leis físicas* e as *leis morais*, cabendo às últimas serem necessariamente *conformes e derivadas* das primeiras.

6.4.2. As leis físicas e o despotismo legal

Conforme Du Pont de Nemours escreve em um prefácio sobre o *Quadro* e sua análise, para compreender a distribuição e reprodução das riquezas é preciso antes de tudo conhecer a ordem, e “tudo prova a nós que existe *essencialmente* uma tal *ordem*, uma lei

⁴³¹ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. V, p. 121.

⁴³² Conforme lemos em nota de Quesnay a um texto de Mirabeau: “entre nós, para nós, *tudo é físico*, e a moral daí deriva”. Citado em WEULERSSE, Georges (ed.). *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du Marquis de Mirabeau aux archives nationales, inventaire, extraits et notes*. Paris : Paul Geuthner, 1910. p. 122 (grifo nosso). Em relação à célebre frase de Quesnay, Luiz Roberto Monzani afirma, então, que “no fundo [para Quesnay e os fisiocratas] todas as leis são físicas. O moral não é senão um aspecto do físico (MONZANI, Luiz Roberto. “Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas”, *Op. cit.*, p. 31). Finalmente, Mirabeau escreve: “Sócrates, dizemos, fez descer a moral do céu; nosso mestre a fez germinar sobre a terra” (MIRABEAU. “Éloge funebre de M. François Quesnay”, *Op. cit.*, p. 7).

⁴³³ MIRABEAU. *Lettres sur la législation ou l'ordre légal, dépravé, rétabli et perpétué*. T. II, 1775. p. 817.

universal e *física* que foi estabelecida pelo criador do mundo, e segundo a qual os seres, as produções, as riquezas, tendem a se perpetuar e mesmo a se multiplicar o tanto quanto possível”⁴³⁴. “Instituídas para operar o bem”⁴³⁵ e propiciar a maior vantagem e bem-estar possível aos indivíduos, as leis da economia política e as condições de reprodução da riqueza são determinadas pela dimensão material que compõe o universo fisiocrático. Dotar as leis naturais de um *conteúdo físico*⁴³⁶ é um procedimento essencial que permitirá a Quesnay fornecer ao direito natural análises de caráter propriamente econômico, estipulando decisivamente a sacralidade do trabalho da agricultura, a obtenção do produto líquido e a função do governo em relação ao bom uso da economia. Vejamos como isso se realiza.

Em *Despotismo da China*, originalmente publicado em 1767 no jornal fisiocrático *Efemérides do cidadão*, Quesnay não hesita em esclarecer que a potência legislativa é originariamente pertencente ao “Todo-poderoso” e expressa no conjunto formado pela “*ordem natural física*”⁴³⁷. As “leis físicas”, na explicação de Quesnay, são eventos físicos da ordem natural; se consideradas em relação à economia, configuram as determinações materiais para a produção, *existindo* independentemente da vontade política ou humana⁴³⁸. Assim, agir contra as normas que constituem a ordem natural física é uma tarefa fadada ao fracasso: os indivíduos devem observar os preceitos destas leis perenes e imutáveis, desta ordem “mais vantajosa para o gênero humano”⁴³⁹, caso pretendam viver em uma sociedade abundante e com a maior quantidade de bens essenciais disponíveis. Ora, as leis físicas de fato possuem um *caráter econômico*, pois dizem respeito “à proporção entre os meios aplicados à produção e o produto obtido”⁴⁴⁰, como

⁴³⁴ NEMOURS, Du Pont de. “Tableau économique”. In: *Journal de l’agriculture, du commerce et des finances*, T. V, Troisième Partie. Paris : Juin 1766. p. 3-4.

⁴³⁵ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. III, p. 115.

⁴³⁶ O termo, de Marianne Fischman, parece-nos bastante apropriado para explicar algumas nuances que Quesnay opera em relação à doutrina do direito natural. Em um minucioso artigo sobre a noção de ordem no pensamento quesnayniano, Fischman, dentre outras questões, explica como Quesnay entende a ciência do direito não somente como aquela que determina um conjunto de regras necessárias para estabelecer o bem comum, mas, antes, como o fisiocrata destaca o papel propriamente *físico* das leis naturais e de que maneira estas terminam por estabelecer uma ligação essencial entre a economia e a política. Cf. FISCHMAN, Marianne, “Le concept quesnayen d’ordre naturel”, *Op. cit.*.

⁴³⁷ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1015.

⁴³⁸ Veremos logo adiante, entretanto, que o governo tem um papel importante na *aplicação* dessas leis. Marx destaca essa independência e adiciona que o grande mérito dos fisiocratas foi o de pensarem as formas de produção como “formas fisiológicas da sociedade: formas que emergem da própria necessidade de produção (...). São leis materiais (...)” (MARX, Karl. “Theories of surplus value”. In : *Marx & Engels, Collected Works, 1861-1863*. Vol. 30. New York : International Publishers, 1975, p. 353)

⁴³⁹ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1015).

⁴⁴⁰ KUNTZ, Rolf. *Capitalismo e natureza*, *Op. cit.*, p. 108.

observa Rolf Kuntz. Vejamos um trecho em que Quesnay destaca a importância dessas leis para o florescer da economia e para a produção de bens:

“As leis naturais da ordem das sociedades são as próprias leis físicas da reprodução perpétua dos bens necessário à subsistência, à conservação e à comodidade dos homens. Ora, o homem não é instituidor destas leis que fixam a ordem das operações da natureza e do trabalho dos homens, que deve concorrer com aquele da natureza à reprodução dos bens dos quais eles têm necessidade. Todo este arranjo é de constituição física, e esta constituição forma a ordem física que submete os homens reunidos em sociedade a estas leis e que, por sua inteligência e sua associação, podem obter com abundância pela observação destas leis naturais, os bens que lhes são necessários”⁴⁴¹.

Para a maior efetividade desses princípios, é preciso uma administração – um governo econômico – que garanta a aplicação das prescrições naturais-físicas. Estas questões inevitavelmente nos conduzem ao polêmico conceito de *despotismo* elaborado pelos fisiocratas.

No Capítulo VIII, item *Diversidade dos governos imaginados pelos homens*, da obra *Despotismo da China*, Quesnay explica com maiores detalhes as diferenças da *autoridade tutelar* ali defendida em relação às outras formas de governo – todas contrárias à ordem natural física, submetidas aos interesses particulares nocivos e às paixões desenfreadas, enfim, sob o jugo do *arbítrio*. Em primeiro lugar, não se trata de um *despotismo arbitrário*, governo que ficaria à mercê de *déspotas ou soberanos depredadores* que não seguiriam senão seus “interesses cegos ou desregrados”⁴⁴², prejudicando o corpo da nação, tanto do ponto de vista estritamente político quanto fiscal ou econômico. Em segundo lugar, também não se trata de uma *aristocracia*, na qual os proprietários, alçando-se para além das leis, submeteriam os súditos à escravidão e realizariam “as violências mais atrozes e a anarquia mais desenfreada”⁴⁴³; tampouco diz respeito a uma *monarquia*, que serviria como meio de instaurar uma tirania ou incitar meios que fariam apenas aumentar a riqueza dos aliados dos poderosos, fazendo apenas “perpetuar guerras interiores e bárbaras que mergulhariam a nação em um abismo de

⁴⁴¹ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1015. Grifo nosso.

⁴⁴² QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1011.

⁴⁴³ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1011.

infelicidades, de crueldades e de indigência”⁴⁴⁴. Finalmente, não é uma *democracia*, na qual o povo ignorante, segundo Quesnay, deixa-se governar por paixões desenfreadas que causam tão somente um tumulto contínuo e uma desordem destrutiva.

Em suma, nessas formas de governo os interesses particulares se sobreporiam aos interesses públicos a serem seguidos pela nação, ou seja, iriam de encontro às prescrições da ordem natural física (cujas regras fundamentais possuem, por assim dizer, natureza *político-econômica*). Ora, cabe à autoridade e aos legisladores observarem estas normas, a fim de garantir os maiores benefícios e felicidade à nação, pois, caso contrário, “a negligência do estudo destas leis fundamentais favorece a introdução das formas de imposições mais destrutivas e leis positivas mais contrárias à ordem econômica e política”⁴⁴⁵. Como sintetiza Quesnay, *a autoridade deve ser única*, mas essa centralização não deve ser compreendida segundo o entendimento que Montesquieu faz do tema (isto é, não se trata de falar aqui do arbítrio de um déspota), mas sim por uma determinação do governo a partir do constrangimento causado pelas próprias leis físicas: não são os homens que convenciam como as regras de governo devem operar para a vantagem da sociedade, pois o funcionamento da autoridade – seus deveres, suas ações, seus limites, seus poderes – somente podem ser encontrados nas regras inscritas na própria ordem física. Assim, a autoridade única

“(…) não deve ser monárquica, aristocrática e democrática, pois ela seria desviada e perturbada pelos interesses particulares exclusivos das diferentes ordens de cidadãos que a partilham com o monarca (...) Todas as diferentes ordens do Estado concorrem, portanto, em um governo misto, para a ruína da nação pela discordância dos interesses particulares que desmembram e corrompem a autoridade tutelar e a fazem degenerar em intrigas políticas e em abusos funestos à sociedade”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1011.

⁴⁴⁵ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1013. As leis positivas são objetos para sábios legisladores que não devem fazer senão aplicar as leis naturais fundamentais, através do estudo da natureza: “seria muito vantajoso para o Estado que estas companhias augustas, encarregadas da verificação e do depósito das leis positivas, estendessem seus conhecimentos sobre as leis naturais, que são por essência as leis fundamentais da sociedade; mas, não se deve esquecer que estas leis somente podem ser estudadas na própria natureza e não admitem outra verificação que a evidência de sua excelência e de sua autoridade suprema e de sua superioridade sobre as leis positivas das quais elas são a substância e o arquétipo” (QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1013. Grifo nosso). Na versão impressa nas *Efemérides do Cidadão*, em 1767, lê-se o texto com algumas modificações: “mas não se deve esquecer que estas leis físicas primitivas somente podem ser estudadas na própria natureza”.

⁴⁴⁶ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1011-1012.

São estas regras, que devem ser observadas pela autoridade, “que formam a ordem constitutiva da sociedade e que asseguram a prosperidade da nação e as forças do Estado”⁴⁴⁷.

Na realidade, a autoridade tutelar é soberana, com o intuito de fazer cumprir as regras naturais que, se bem observadas, fornecem a melhor forma de governo possível, favorecendo a economia, o corpo social, a política, a moral. A própria ordem natural imutável contém em si o arquétipo dos governos e os modelos normativos a serem seguido pelas leis positivas⁴⁴⁸. Nesse sentido, a naturalidade inerente às regras prescreve de antemão os modos de agir e os limites da própria prática de governo, ou, como escreve Foucault, assinalando o advento da economia política como forma de limitação interna à razão de Estado, “o que a economia política descobre não são direitos naturais anteriores ao exercício do governo, o que ela descobre é uma certa naturalidade própria à prática do governo (...). Há uma natureza própria dessa ação governamental mesma, e é isso que a economia política vai estudar”⁴⁴⁹. Como ressalta Du Pont de Nemours, nem os homens nem os governos fazem a lei, “eles as *declaram*, a conduzem para o seio da sociedade”⁴⁵⁰, exortando na sequência que é preciso atentar-se para a verdade encerrada na utilização dos termos franceses *législateur* e *législation* – e não em *légisfacteur* ou *légisfaction*. Os termos poderiam ser traduzidos como *legislador* ou *legislação* e *legisfactor* e *legisfação*, respetivamente, para representar a diferença entre a *aplicação* das leis naturais pelos legisladores em contraposição ao ato de *fazer* uma legislação – para os fisiocratas, a legislação das regras naturais é de prerrogativa única e exclusiva de Deus. Neste sentido, em uma sociedade na qual as leis naturais fossem conhecidas e declaradas, o arbítrio seria limitado e a comunidade favorecida. Segundo Catherine Larrère, em trecho em que evoca a passagem de Nemours, disto surge a “ideia de uma declaração das leis que, não sendo a afirmação de um poder, mas a difusão de um conhecimento, é a melhor garantia contra o arbitrário”⁴⁵¹.

Os indivíduos não *fazem* a lei: simplesmente a *anunciam*. E, assim como a própria forma de governo é definida a partir de uma regra imutável, as *leis irrefragáveis* também prescrevem as formas matérias de produção de riquezas. Nesse mesmo sentido, o verbete

⁴⁴⁷ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1013.

⁴⁴⁸ O termo *arquétipo* é de Quesnay. Cf. Verbetes *O Direito Natural*, Cap. V.

⁴⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la biopolitique*, Op. cit., p. 18.

⁴⁵⁰ NEMOURS, Du Pont de. *Maximes du Docteur Quesnay*. Ed. Eugène Daire. Osnabrück : O. Zeller, 1966. p. 390. Grifo nosso.

⁴⁵¹ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 203.

Direito Natural reafirma a inevitabilidade em se chegar ao melhor governo possível através do conhecimento das “leis imutáveis”, que asseguram não somente a liberdade e a propriedade, mas também as disposições econômicas que possibilitam tirar melhor proveito da riqueza:

“A razão esclarecida, conduzida, e levada ao ponto de conhecer com evidência a marcha das leis naturais, torna-se a regra necessária do melhor governo possível, onde a observação destas leis soberanas multiplicariam abundantemente as riquezas necessárias à subsistência dos homens, e à manutenção da autoridade tutelar, cuja proteção garante, aos homens reunidos em sociedade, a propriedade de suas riquezas e a segurança de suas pessoas”⁴⁵².

Desta forma, com o exercício da razão e com a aplicação ao estudo da natureza é possível conhecer as leis naturais e as regras que regem a ordem física. Em vista disso, cabe sobretudo aos governantes e aos legisladores trabalharem como verdadeiros *jurisconsultos da lei natural*, isso é, tendo como objetivo o conhecimento evidente e adequado das normas essenciais da natureza. Quesnay deixa claro que, para que um corpo político se aproxime da perfeição, não basta que apenas o governante se comprometa a este conhecimento, mas, antes, que os súditos também tenham acesso a esse saber, de forma a minimizar os dissensos no próprio ato de legislação⁴⁵³.

Da compreensão das leis da ordem natural derivam as regras econômicas responsáveis por formar a base da *ciência econômica* (conforme os termos empregados por Le Trosne, como vimos acima). No *Despotismo da China*, Quesnay descreve da seguinte forma a relação entre economia, governo da sociedade e as leis da ordem natural:

“É somente pelo livre exercício da razão que os homens podem fazer progressos na ciência econômica, que é uma grande ciência e a própria ciência que constitui o governo das sociedades. Este governo não pode, assim, estabelecer leis que perturbariam ou contradiriam o exercício da razão, pois é a própria razão que deve instituir e esclarecer o governo.

⁴⁵² QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. V, p. 123.

⁴⁵³ É desejável que muitos indivíduos estejam versados nos conhecimentos contidos na lei natural, pois menos conflitos serão travados no momento do estabelecimento de suas normas escritas. Quesnay já havia também esclarecido que os homens nada podem adicionar às leis naturais, mas apenas interpretá-las, determinando seu significado preciso, de um modo fiel e correto. Só assim seria evitada a *desordem*: “(...) esta desordem que eles devem evitar só pode ser excluída pela observação exata das leis naturais” (QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1016).

No governo econômico da cultura das terras de uma fazenda, que é uma amostra do governo geral da nação, os cultivadores não possuem outras leis senão os conhecimentos adquiridos pela educação e pela experiência. As leis positivas que regulariam decisivamente a administração da cultura de terras, perturbariam o governo econômico do cultivador e se oporiam ao sucesso da agricultura: pois *o cultivador sujeito à ordem natural não deve observar outras leis que não as leis físicas e as condições que elas lhe prescrevem; e também são estas leis e estas condições que devem regular a administração do governo geral da sociedade*”.⁴⁵⁴

As leis de circulação e produção do produto líquido, da renda, das relações entre proprietários e cultivadores, do papel da classe industrial e mesmo o lugar de incidência dos impostos, podem e devem ser compreendidas à luz das leis naturais e suas determinações materiais. Desta forma, a política seria apenas uma *técnica* garantidora do bom funcionamento das normas sociais e econômicas fornecidas pelo conteúdo físico do mundo, uma aplicação das normas fundamentais já determinadas por uma ordem e pelas leis que a integram. Conforme Quesnay explica no artigo *Direito Natural*, os processos políticos e econômicos encontram-se inscritos nesta ordenação imutável, cabendo aos governos aplicá-los, garantindo o cumprimento da ordem mais vantajosa possível: “a lei fundamental de todas as outras leis positivas (...) é a *instituição da instrução pública e privada das leis da ordem natural*, que é a regra soberana de toda legislação humana e de todo comportamento civil, político, econômico e social”⁴⁵⁵.

A observação das leis naturais garante a prosperidade da nação, e o próprio princípio da agricultura como fonte de riqueza encontra-se insculpido nas regras estabelecidas pelo direito natural. Assegurar o cumprimento daquilo que a lei natural determina é, assim, seguir uma determinação da ordem física que indica o cultivo da terra como a fonte primeira e principal obtenção do excedente:

“Esta legislação [das leis naturais] não pertence, portanto, nem às nações, nem aos príncipes que as governam: são estas próprias leis que asseguram o sucesso da agricultura, e é a agricultura que é a fonte das

⁴⁵⁴ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1018. Grifo nosso.

⁴⁵⁵ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. V, p. 122.

riquezas que satisfazem as necessidades dos homens, e que constituem as forças necessárias para lhes garantir”.⁴⁵⁶

Consequentemente, a sociedade, cujo corpo legislativo deve reproduzir o conjunto de normas prescrito pela ordem natural, encontra suas bases tanto na garantia da propriedade e da segurança dos indivíduos, quanto nos processos econômicos que garantem a felicidade e a vantagem aos homens. As leis positivas ou legítimas devem, dessa forma, garantir a reprodução das riquezas conforme estabelecido pela ordem natural física. Nas palavras de Quesnay, “o fundamento da sociedade é a subsistência dos homens e as riquezas necessárias à força que deve defendê-los; assim, somente a ignorância poderia, por exemplo, favorecer a introdução das leis positivas contrárias à ordem da reprodução e da distribuição regular e anual das riquezas do território de um reino”⁴⁵⁷. Diante do quadro conceitual até aqui traçado, como explicar e assegurar o êxito da economia e da agricultura? Resta ainda sabermos qual o conteúdo destes processos econômicos, como devem funcionar e serem observados na sociedade.

6.4.3. O *vinculum sacrum* da sociedade: as leis da economia

O cultivo, a agricultura e o conceito de *produto líquido* possuem um papel fundamental na doutrina fisiocrática. Como explica Du Pont de Nemours em uma extensa nota de seu *Da exportação e importação de cereais*, de 1764, o produto líquido é um excedente (ou *sobra*) que somente pode derivar da agricultura e do trabalho na terra, ou, como lemos nas adições incluídas na segunda edição do *Quadro econômico* (1759), das atividades da mineração e da pesca. Apenas a Natureza – ou, como primeira causa, *Deus* – pode oferecer generosamente os dons e frutos do solo, bens fornecidos como uma verdadeira *dádiva*⁴⁵⁸ aos homens: este excedente será propriamente aquilo que permite erigir o fundamento econômico fisiocrático. Afinal, “a terra é a única fonte de riquezas, e é a agricultura que as multiplica”⁴⁵⁹, sendo que todo o restante responsável por indicar e garantir uma competente ordem econômica e uma boa administração – aumento da população, ampliação do comércio e indústria, garantia do bom preço, comércio internacional – são corolários desta máxima. Somente o solo pode gerar excedente e,

⁴⁵⁶ QUESNAY, OC, II, *Despotisme de la Chine*, p. 1021.

⁴⁵⁷ QUESNAY, OC, I, *Le Droit Naturel*, Cap. V, p. 122.

⁴⁵⁸ Ainda que, como é necessário ressaltarmos, e como fica claro no caso do *Tableau*, os produtos da terra, para que sejam cultivados e produzidos, necessitam dos adiantamentos.

⁴⁵⁹ QUESNAY, OC, I, *Maximes générales*, III, p. 567.

consequentemente, rendimento; assim sendo, a classe que trabalha na terra é a única que pode ser adequadamente denominada de *produtiva*. Não hesitemos em citar uma elucidativa passagem de Nemours a este respeito:

“Como a agricultura é o único trabalho ao qual o Céu concorre sem cessar e que seja uma criação perpétua, enquanto o comércio e a indústria são somente uma manutenção e uma transformação das coisas [*revirement des choses*] já criadas, os produtos da agricultura que pelo comércio adquirem um valor venal são os únicos que fornecem um benefício líquido e real [*bénéfice net et réel*]; isto é, que possa enriquecer um homem sem empobrecer outro. A partir do momento que o valor da colheita reembolsou as despesas que a fizeram nascer, e que são necessárias para perpetuá-la, a sobra [*le reste*] é o que constitui o *produto líquido* sobre o qual somente se pode determinar um *rendimento*. Esta sobra nada custa a ninguém, pois todos aqueles que se ocuparam dela foram pagos; absolutamente, devemos ela ao solo, à Providência, à benevolência do Criador, à *chuva que Ele faz cair e que transforma em ouro*. Esta sobra, base de todas os rendimentos, é o grande laço, o *vinculum sacrum* da Sociedade”.⁴⁶⁰

As palavras de Nemours encontram-se em pleno acordo com passagens de obras como a *Filosofia Rural*, que já atribuía de forma clara um papel especial à agricultura, por ser a única atividade na qual o homem atua com a colaboração direta de um *associado* muito especial: ninguém menos que Deus, produzindo os frutos através de sua indústria e fornecendo, assim, seu trabalho aos homens. O trabalho na terra é, afinal, *o labor mais próximo possível da atividade divina*. A própria agricultura é definida como “*manufatura de instituição divina*, na qual o fabricante tem por associado o Autor da natureza, o próprio Produtor de todos os bens e todas as riquezas; a ação produtiva e vivificante, que ele doou desde o instante de sua instituição (...)”⁴⁶¹. Ao comentar esta passagem em *As palavras e as coisas*, Foucault ressalta que, se é verdade que o trabalho do agricultor é

⁴⁶⁰ NEMOURS, Du Pont de. *De l'exportation et de l'importation des grains*. 1764. Paris : Paul Geuthner, 1911. p. 5 [9], Nota 1.

⁴⁶¹ MIRABEAU, Victor Riquetti de ; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., T. III, p. 98 (grifo nosso). Banzhaf argumenta que o papel especial desempenhado pela natureza na teoria fisiocrática assume ao menos dois desdobramentos: a de que a natureza possui uma primazia cronológica em relação ao trabalho humano e à troca; que a natureza fornece labor gratuito ao trabalhador através do trabalho de Deus – como exemplificado na citação da *Philosophie Rurale* aqui citada (Cf. BANZHAF, H. Spencer. “Productive nature and the net product: Quesnay’s economies animal and political”. In: *History of political economy*, Vol. 32, N.º 3, pp. 517-551, Fall 2000. Verificar em especial o item 1 do artigo, *Nature and Physyocracy*).

também dispêndio e consumo (como, por exemplo, a atividade da classe estéril, ligada ao artesanato e à indústria), somente a agricultura é capaz de gerar um *aumento do valor que seja superior à manutenção daquele que produz*. É diante deste contexto que sua explicação pode ser plenamente compreendida: “na verdade, há um produtor invisível que não tem necessidade de nenhuma retribuição; é a ele que o agricultor se encontra associado sem o saber; e, no momento em que o lavrador [*laboureur*] consome o tanto quanto trabalha, este mesmo trabalho, por virtude de seu Co-Autor, produz todos os bens dos quais será subtraída a formação de valores”.⁴⁶²

Dessa maneira, somente o trabalho na terra gera excedente e riqueza, garantindo a prosperidade da nação. Como observa Georges Weulersse, evocando uma passagem de Mirabeau em *O amigo dos homens, ou tratado sobre a população* (1756-1762) e destacando a superioridade política da agricultura no interior do pensamento fisiocrático, ela é o fundamento primeiro dos *bens morais e físicos*, como podemos ler nas palavras do próprio marquês: “a [agricultura] fonte única de todos os bens físicos; é, também, dos bens morais, pois ela reúne o trabalho obstinado e a moderação dos desejos: reunião santa onde habita a verdadeira pedra de toque dos costumes”⁴⁶³. A escolha pela agricultura não é meramente circunstancial ou acidental, mas uma decisão cujas raízes são filosóficas: a ênfase dos fisiocratas sobre o rendimento e a importância da agricultura não parece ser proveniente meramente de análises conjunturais do contexto histórico, uma vez que outros autores, neste mesmo período, atribuíam maior importância ao comércio (o caso de Forbonnais é, nesse sentido, exemplar)⁴⁶⁴. O destaque sobre as atividades agrícolas deriva sobretudo da concepção fisiocrática de natureza e ordem física, bem como seu entendimento acerca do corpo constituinte do direito natural.

Mas como esse *trabalhador invisível* é capaz de fornecer aos homens uma produção excepcional, a única capaz de gerar *excedente*? A concepção de *produção* fisiocrática só pode ser plenamente compreendida em seu sentido físico e fisiológico⁴⁶⁵,

⁴⁶² FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, Op. cit., p. 208.

⁴⁶³ MIRABEAU. « Mémoires sur l'agriculture ». In : *L'ami des hommes, ou Traité de la population*. T. III, Part 5, Avertissement. Avignon : 1761. p. vi. A citação, destacada por Weulersse, encontra-se na página 245 de seu *Le mouvement physiocratique en France*.

⁴⁶⁴ Cf. BANZHAF, H. Spencer. “Productive nature and the net product: Quesnay’s economies animal and political”. In: *History of political economy*, Vol. 32, N.º 3, Fall 2000, pp. 517-551.

⁴⁶⁵ Como destacam alguns comentadores a importância do conceito de *renascimento* ou *regeneração* advém do contato de Quesnay com as teorias fisiológicas e de teorias naturalistas, além de relacionar-se com sua concepção de ordem física do mundo. Segundo Banzhaf, a passagem sobre o *Trabalho dos artesãos* que citaremos algumas páginas adiante “ilustra não somente o método de trabalho de Quesnay com os modelos abstratos de realidade, mas, também, seu objetivo em avaliar estes modelos de acordo com sua consistência

ou seja, como uma *regeneração ou renascimento*, como capacidade gerar, recriar e reproduzir matérias primas para a subsistência, dentro dos limites impostos pelo conteúdo físico do mundo. Neste sentido, somente o setor agrícola e os trabalhos relacionados diretamente à natureza poderiam ser produtivos, enquanto as outras classes em nada contribuiriam para a produção em si (já que um artesão-marceneiro, por exemplo, não teria a capacidade de produzir ou gerar a árvore e a madeira, mas somente a de trabalhar sobre esta matéria prima, alterando-a e dando a ela novas formas). A natureza do objeto ao qual o trabalho se aplica – se ele é capaz de *regeneração e de um primeiro movimento* –, e não sua *utilidade*, portanto, é o critério que permite distinguir os setores *produtivos* dos *estéreis*. Com isto, podemos retirar do rótulo *estéril* uma parte de sua carga de negatividade ou do sentido aparentemente pejorativo que carrega consigo, uma vez que os comerciantes e os artesãos podem ser extremamente úteis para a sociedade – e, para Quesnay, certamente o são – e desempenhar importante papel na circulação das riquezas, embora, ao apenas modificar a forma das matérias primas, não trabalhem sobre produtos dotados de capacidade de regeneração, realizando apenas um *consumo*.

Podemos aqui evocar algumas passagens esclarecedoras da *Filosofia Rural* a respeito desta questão. Recordemos que Mirabeau, após explicar a formação da sociedade através do trabalho de uma família⁴⁶⁶ que se divide em três classes – a primeira representada pelos pais que garantem a ordem e a segurança; a segunda, produtiva, cuja representação é uma parte da prole responsável pelos trabalhos agrícolas; e a terceira, os filhos encarregados da conservação e preparação dos produtos, inicialmente chamados de “industriais” –, destaca a importância da segunda classe de acordo com o critério de *produção*: na ordem econômica, *o primeiro movimento que impulsiona a circulação* e o

com o mundo físico” (BANZHAF, H. Spencer. “Productive nature and the net product: Quesnay’s economies animal and political”, *Op. cit.*, p. 525). Sobre as influências da fisiologia, Christensen escreve: “desta forma, quando Quesnay emprega a linguagem da geração em seus escritos econômicos para caracterizar e defender sua teoria da exclusiva produtividade da agricultura e a esterilidade da manufatura e do comércio, sua linguagem ressoa com os significados que ele tira de seus próprios escritos fisiológicos e do trabalho biológico de seus contemporâneos. Este significado não é confinado à fisiologia, mas envolve a ampla economia da natureza: a circulação e regeneração de materiais vitais no interior do ventre da natureza. A natureza reproduz a si mesma. Esta regeneração envolve uma contínua reconstituição das qualidades materiais e as forças motores que são requeridas para a vida das plantas e animais. Materiais circulam de volta para a natureza e são recompostos em componentes apropriados e reinvestidos com o delicado e sutil éter que foi dissipado nas operações físicas e químicas da vida e atividade” (CHRISTENSEN, Paul P. “Fire, motion and productivity”. In: *Natural images in economic thought: “markets read in tooth and claw”*. pp. 249-288. Col. Historical Perspectives on Modern Economics. Ed. Philip Mirowski. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 271).

⁴⁶⁶ E, mais adiante, o Estado é definido como “uma multidão de famílias ligadas pelas mesmas leis políticas, que tem um ponto comum de reunião, de obediência ao direito público” (MIRABEAU, Victor Riquetti de; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, *Op. cit.*, p. 9).

trabalho das outras classes vem propriamente da *terra*, única “fonte da produção”, capaz de incessantemente regenerar-se. A partir disto, a terceira classe pode ser chamada por seu verdadeiro nome: *estéril*, pois apenas transforma a matéria prima e “embora se diga que ela produz a forma, produzir a forma é nada produzir, no verdadeiro sentido que damos aqui a esta palavra, e na realidade da coisa”. Já o trabalhador *produtivo* deve realizar um trabalho de regeneração junto à terra, operar com a matéria viva e em inicial movimento, para, finalmente, poder novamente realizar sua colheita no ano seguinte. Desta forma, pelo cultivo agrícola é gerado um *rendimento*, definido como “o excedente do produto da terra para além daquilo que deve ser consumido em custo de exploração para ocasionar a colheita seguinte”. O caminho do rendimento, derivado do trabalho produtivo realizado pelos agricultores e circulando pela sociedade, é comparado ao *sangue* que percorre o *corpo*: o *revenu* “opera a circulação tão necessária à manutenção do Estado como a do sangue é à vida do homem (...). Em breve veremos que a transferência [do rendimento] tem regras fixas cujo menor desarranjo abala toda a máquina, altera o rendimento, impede a reprodução”. Poderíamos dizer que há tanto uma função regenerativa operada pelo corpo econômico quanto um curso definido em suas operações. E, de fato, mais adiante Mirabeau retoma estes temas para realizar uma leitura dos funcionamentos e da estrutura da ordem econômica sob o ponto de vista da circulação, descrevendo a composição e disposição dos elementos do corpo, mas, para além disso, a própria descrição das regras de funcionamento de cada um dos órgãos que o compõe. Esse caminho serve para explicar o fluxo entre produção e despesas, já que estes obedecem regras de circulação como *todas as outras*:

“É no emprego e na regeneração, isto é, na consumação perpétua e na reprodução, que consiste o movimento que condensa a sociedade, e que perpetua sua duração. É por isto que as despesas dão vida à reprodução, e que a produção repara as despesas. *Esta circulação tem, como todas as outras, regras exatas de fluxo e de refluxo, que igualmente impedem e esgotam os canais, e suas obstruções.* São estas as regras tão importantes a conhecer, não para conduzir à intervenção de uma mão temerária nas condutas, cujo jogo natural depende unicamente da impulsão que lhe é própria, e que não sofrem nenhum auxílio estrangeiro, mas para evitar o que pode lhes prejudicar: *são estas, digo*

*eu, as regras tão importantes e, no entanto, tão pouco conhecidas, que nós iremos anatomizar*⁴⁶⁷.

Essa é apenas uma das muitas passagens que mostram como a fabricação das noções fisiocráticas é alimentada por modelos ou paradigmas distintos (ora mecânico, ora fisiológico, ora anatômico)⁴⁶⁸, capazes, entretanto, de transitar entre si para melhor explicar o funcionamento e interação entre os objetos analisados. Este trabalho de formação de conceitos que explicam a realidade deve, como argumenta Quesnay, proceder diretamente do conhecimento das leis físicas e ser realizado a partir da conformação da linguagem àquilo que a ordem natural prescreve. Em outras palavras, poderíamos afirmar que conhecer e aplicar as determinações da ordem é uma tarefa *semiótica* – e os fisiocratas seriam, por excelência, os *semiólogos da ordem natural e física, os enunciadores da ciência econômica*.

Em um trecho do segundo diálogo do texto *Sobre o trabalho dos artesãos*, lemos que os objetos na natureza não podem “desarranjar” a ordem física na qual se encontram inscritos, e que suas relações, entre si e com o todo, podem ser estabelecidas segundo “ideias abstratas”. Desta forma, Quesnay dispõe de um instrumento conceitual pelo qual pode relacionar o trabalho dos indivíduos a grupos gerais denominados *classe*. Não hesitemos em visitar longamente estas preciosas linhas:

“Aqui, onde nos limitamos à ordem física mais vantajosa aos homens reunidos em sociedade e onde consideramos aproximadamente os empregos dos homens que concorrem ao bem público, distinguimo-nos por suas causas e por seus efeitos mais notáveis e mais distintos, para relacioná-los às primeiras classes gerais. É somente por tais abstrações que se pode examinar e apreciar as relações recíprocas destas diferentes classes de homens e de trabalhos na ordem da sociedade e lhes fornecer denominações mais ou menos conformes ao seu emprego, para se enunciar com precisão nos detalhes da ciência econômica.

A ideia de produção, ou de regeneração, que forma aqui a base da

⁴⁶⁷ MIRABEAU, Victor Riquetti de ; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., Cap. IV *La distribution des dépenses*, p. 101-102. Grifo nosso. As citações do parágrafo anterior são encontradas, respectivamente, nas páginas 6, 7, 13-14, isto é, ao longo da parte inicial do primeiro capítulo da obra.

⁴⁶⁸ Sobre a utilização de diferente modelos para a formação da fisiocracia, cf. STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, Op. cit.

*distinção entre as classes gerais dos cidadãos, é confinada dentro de limites físicos, tão rigorosamente reduzida à realidade que não mais se conforma às vagas expressões utilizadas na linguagem ordinária. Mas não cabe a ordem natural se conformar a uma linguagem que somente exprime ideias confusas e equívocas; cabe às expressões se conformar ao conhecimento exato da ordem natural, nas distinções rigorosamente submetidas à realidade*⁴⁶⁹.

O uso da linguagem, portanto, ou se quisermos ser mais específicos, os signos, devem servir às expressões da ordem natural, cujo acesso é explicado por meio de uma teoria do conhecimento fundada na noção de *evidência*. Só assim poderão adquirir plenamente seu significado. Esse é o caso, por exemplo, do conceito de *produção*, que se refere necessariamente a um quadro conceitual capaz de dotá-lo de sua acepção precisa. Ao analisarmos o *Quadro Econômico*, veremos que somente a classe produtiva é capaz de obter o produto líquido, pois, na ordem da economia, somente esta categoria participa de um processo de regeneração da matéria prima (ou, utilizando um termo que Quesnay insiste em utilizar, *renascimento*). Isso explica como uma ideia é gerada e como passa a ser utilizada como ferramenta conceitual para descrever e se relacionar a outras etapas do processo econômico. Como a própria definição de classe produtiva nos indica, o labor na terra é o ponto de gravidade em torno do qual orbitam *todos os trabalhos e todas as despesas*:

“A *classe produtiva* é a que faz renascer pelo cultivo do território as riquezas anuais da nação, que faz os adiantamentos das despesas dos trabalhos da agricultura e que paga anualmente os rendimentos dos proprietários das terras. Encerram-se na dependência desta classe todos os trabalhos e todas as despesas feitas até à venda das produções em primeira mão: é por esta venda que se conhece o valor da reprodução anual das riquezas da nação”⁴⁷⁰.

O *consumo*, por seu lado, é o exato contrário da produção, uma vez que se trata nada menos do que a “aniquilação de uma riqueza”⁴⁷¹. Quando um membro da classe estéril vende seu artigo ou produto, não há produção, mas somente despesa ou

⁴⁶⁹ QUESNAY, OC, II, *Sur les travaux des artisans*, p. 974. Grifo nosso.

⁴⁷⁰ QUESNAY, OC, I, *Analyse de la formule arithmétique du Tableau Économique*, p. 545.

⁴⁷¹ QUESNAY, OC, II, *Réponse au mémoire de M. H. sur les avantages de l'industrie et du commerce, et sur la fécondité de la classe prétendue stérile, etc.*, p. 838.

consumo⁴⁷². Isto ocorre porque um artesão, por exemplo, vende a matéria-prima que compõe o objeto e também seu labor: para Quesnay, o valor do trabalho é calculado como os custos e o dispêndio necessário para a subsistência e manutenção do indivíduo e de sua família. Em outras palavras, ao nos referirmos à classe estéril devemos ter em vista que “aí só há consumo e absolutamente nada de produção”⁴⁷³. Não estaríamos distantes da ideia de Quesnay se denominássemos o trabalho produtivo como *labor vivo* e o consumo como *labor morto*.

O verbete *Homens* é notavelmente elucidativo quanto a esse ponto: após ter afirmado que somente um “Estado agricultor” é rico por ter produções anuais e bom preço, e ao argumentar que o salário ganho com o trabalho realizado é gasto – ou consumido – para a subsistência do trabalhador e sua família, não gerando, portanto, nenhum tipo de riqueza ou excedente de produção, Quesnay afirma:

“O fabricante que faz estofos, o costureiro que faz roupas, o sapateiro que faz sapatos, também não produzem riquezas tanto quanto o cozinheiro que faz o jantar de seu senhor, que um operário que corta madeira, que músicos que executam um concerto; eles são todos pagos sobre o mesmo fundo, e na razão dos ganhos atribuídos aos seus trabalhos, que eles gastam para sua subsistência; assim, eles consomem tanto quanto produzem: o produto de seu trabalho é, então, igual ao custo que seu trabalho exige; disto não resulta nenhum excedente [*surcroît*] de riquezas”⁴⁷⁴.

A partir das considerações realizadas até o momento, podemos nos indagar: se todo trabalho é consumo e apenas a fertilidade da terra é suficiente para a geração do excedente, qual é propriamente o papel das diferentes modalidades e técnicas de trabalho

⁴⁷² Adicionemos aqui a sutil distinção entre consumo e despesa, conforme a lemos na *Filosofia Rural*: “não entendemos, como o vulgo, pelo nome de despesa, o emprego de dinheiro para as compras, mas o próprio emprego dos bens usuais, que os homens consomem e do qual usam para suas necessidades e sua satisfação. Assim, despesa e consumo são, aqui, quase sinônimos: digo quase porque há coisas as quais usamos em consumir e destruir, e das quais, por consequência, o uso não se relaciona exatamente à palavra *consumo*. Mas esta palavra tomada em um sentido genérico pode servir para determinar o que se deve entender por *despesas*, e a afastar a ideia dominante do emprego de dinheiro, que serve para unir os bens usuais, os quais, falando rigorosamente, são sempre objeto de despesas” (MIRABEAU, Victor Riquetti de; QUESNAY, François. *Philosophie rurale*, Op. cit., Cap. I, *Trois sortes des dépenses dans l'ordre économique, indiquées dans le tableau*, p. 11-12).

⁴⁷³ QUESNAY, OC, II, *Réponse au mémoire de M. H. sur les avantages de l'industrie et du commerce, et sur la fécondité de la classe prétendue stérile*, etc., p. 837.

⁴⁷⁴ QUESNAY, OC, I, *Hommes*, p. 295.

agrícola? Para que o produto líquido ofereça todo seu benefício, o cultivo do solo pode ser realizado e descrito independentemente de sua forma e de seus instrumentos?

Sem negar a exclusividade da produtividade da terra, a partir de uma reflexão sobre a eficiência produtiva e a utilização da técnica – posteriormente somada a uma teoria sobre o imposto – os fisiocratas sustentam que as formas de cultivo e o emprego de instrumentos para realizá-lo desempenham um papel fundamental para a obtenção do excedente. No verbete *Arrendatários*, escrito para o sexto volume da *Encyclopédie*, Quesnay sustenta que a *grande cultura ou cultura em escala*, conduzida por arrendatários ricos que pagariam seus adiantamentos aos proprietários de terra, consistiria no empreendimento mais vantajoso para a sociedade. Diferente da pequena cultura, na qual os meeiros dependem do proprietário para realizar seus serviços e trabalham geralmente em condições técnicas menos produtivas – como o caso do uso de bois para a cultura⁴⁷⁵ –, os arrendatários possuem riqueza própria, utilizam melhores instrumentos para o cultivo (a força dos cavalos), garantem o maior benefício do produto líquido e do rendimento, e empregam, ainda, mão de obra camponesa para a colheita, melhorando, de forma geral, a vida da comunidade em todos os aspectos. Além disso, a riqueza levada ao campo através do empreendimento do arrendatário rico, realizador de grande cultivo, gera trabalho e aumento de bem-estar, ocasionando o crescimento da população do campo⁴⁷⁶ e maior interesse pela cultura do solo; não seria demais lembrar mais uma vez que toda esta sequência de eventos somente pode ser garantida com a segurança e defesa da propriedade. Adicione-se a estas vantagens um importante elemento: ao agir sempre em busca de seu interesse próprio, o arrendatário contribui de forma eficaz a atender o interesse de todos, *o bem geral*, e proporciona vantagens e riquezas ao Estado e à sociedade. Quesnay resume assim a questão: “são as riquezas dos *arrendatários* que fertilizam as terras, que multiplicam os animais, que atraem, que fixam os habitantes dos campos, e que fazem a força e a prosperidade da nação”⁴⁷⁷, ou, em outras palavras:

⁴⁷⁵ A primeira parte do verbete é dedicada a examinar a diferença entre o uso da força bovina e da força equina no campo, demonstrando-se, enfim, que a última é definitivamente mais vantajosa.

⁴⁷⁶ Quesnay ressalta por diversas vezes o papel de incentivo e geração de trabalho operado pelo arrendatário: “o rico *arrendatário* ocupa e sustenta o camponês (...) em todo lugar onde falta o *arrendatário* e onde os bois lavram a terra, os camponeses se enlanguescem na miséria” (QUESNAY, OC, I, *Fermiers*, p. 147). Ademais, o salário pago aos trabalhadores rurais, oferecido pelo arrendatário, é também um fator de motivação ao próprio trabalho, à produção de riqueza e ao aumento populacional: uma vez remunerados por seu trabalho, os trabalhadores buscam se estabelecer no campo e ali criar sua família e, desta forma, como conclui Quesnay, “os habitantes do campo se multiplicam (...) na proporção em que as riquezas sustentam a agricultura e em que a agricultura aumenta as riquezas”, escreve Quesnay (*Ibid.*, p. 154).

⁴⁷⁷ QUESNAY, OC, I, *Fermiers*, p. 156.

“Estes pobres cultivadores, tão pouco úteis ao Estado, absolutamente não representam o verdadeiro lavrador, o rico *arrendatário* que cultiva em grande escala [*qui cultive en grand*], que governa, que comanda, que multiplica as despesas para aumentar os lucros, que, não negligenciando nenhum meio, nenhuma vantagem particular, faz o bem geral; que emprega utilmente os habitantes do campo, que pode escolher e esperar os tempos favoráveis para a venda de seus cereais, para a compra e para a venda de seus animais”.⁴⁷⁸

Evidentemente, o arrendatário não é caracterizado somente como um interessado capaz de investir no campo seus recursos financeiros: trata-se, antes, de um *empreendedor*, figura de inteligência, talento e liberdade suficientes para bem realizar suas atividades⁴⁷⁹, e que dispõe dos melhores meios técnicos possíveis para fazê-las. O produto líquido retirado da terra depende, para sua maior vantagem, de uma teoria da produtividade, do desenvolvimento das formas de trabalho e do emprego da técnica; e, simultaneamente, esta posição se harmoniza plenamente com as reflexões sobre a ordem física, as divisões das classes e a preponderância absoluta da fertilidade exclusiva da terra.

6.5. Conclusões

O *Quadro econômico* e a ordem econômica que ele representa é, sem dúvidas, um ponto culminante e bem-acabado atingido pela doutrina fisiocrática; todavia, sendo ele uma apresentação das representações geométricas da ordem natural econômica⁴⁸⁰, quando despojado do arcabouço conceitual no qual é forjado seu sentido arrisca se tornar incompleto ou mesmo esvaziado. Os signos que o compõem e explicam suas setas e linhas encontram seu significado no solo conceitual cultivado pela fisiocracia. Trata-se, portanto, de um instrumento à serviço da filosofia fisiocrática, ou, como escreve Rolf Kuntz, não se sobrepõe à *teoria*, mas, ao contrário, é um *servo* desta: “uma teoria

⁴⁷⁸ QUESNAY, OC, I, *Fermiers*, p. 155-156.

⁴⁷⁹ “Não visamos aqui o rico arrendatário como um operário [*ouvrier*] que labora ele próprio a terra; é um empreendedor [*entrepreneur*] que governa e que faz valorizar seu empreendimento por sua inteligência e por suas riquezas. A agricultura conduzida pelos ricos cultivadores é uma profissão muito honeste e muito lucrativo, reservada a homens livres e em estado de fazer os adiantamentos dos custos consideráveis que exige a cultura da terra, e que ocupa os camponeses e lhes ocasiona um ganho apropriado e certo” (QUESNAY, OC, I, *Grains*, p. 185).

⁴⁸⁰ STEINER, Philippe. *La « Science nouvelle » de l'économie politique*, Op. cit., p. 47.

preexiste, portanto, a elaboração do Quadro. Este é um servo da teoria, não a teoria mesma”⁴⁸¹.

A relação é de complementaridade, pois se é verdade que os traços, letras e números do *Quadro* visam possuir uma dinâmica própria que representará um radical avanço naquilo que se compreenderá por *economia*, o pensamento econômico fisiocrático e sua explicação sobre a reprodução e circulação da riqueza somente pode se erigir a partir de uma concepção teórica de um mundo ordenado por seu aspecto *físico*, um *cosmos* no qual os indivíduos e os processos econômicos se encontram necessariamente inscritos⁴⁸², obedecendo a leis que determinam seu funcionamento. Permanecer apenas com os números cifrados e os ziguezagues do *Quadro Econômico*, insistindo tão somente em seu caráter puramente *aritmético* ou *analítico*, não é suficiente para explicar que o modo de reprodução das riquezas, o papel preponderante do cultivo da terra, o interesse da classe produtiva, a geração do excedente e do produto líquido, o papel do governo econômico, derivam precisamente de condições de possibilidade já estabelecidas pela *teoria*, pelo conhecimento prévio de um mundo composto por normas de conteúdo físico e inapelavelmente ligado às determinações estabelecidas pela própria ordem natural. Em outras palavras, o pensamento inaugurado por Quesnay nasce, antes de tudo, alicerçado em uma teoria do conhecimento que conduz à compreensão a ordem natural e em uma concepção da doutrina de direito natural; nasce, enfim, de um conjunto de saberes filosóficos prévios que permitem a gênese e o desenvolvimento daquilo que seus partidários denominariam de *ciência nova*.

Tendo em vista o caminho até aqui percorrido, e guardando em perspectiva a leitura de trechos de Nemours, Rivière e Quesnay, podemos afirmar: o leitor que tem em mãos o *Tableau* deve sempre ter em mente que uma compreensão completa e global dos significados ali contidos só podem partir do entendimento dos fundamentos filosóficos da fisiocracia, como da importância atribuída à agricultura, aos modos de renascimento e

⁴⁸¹ KUNTZ, Rolf. *Capitalismo e natureza*, Op. cit., p. 21. Kuntz também havia ressaltado em algumas páginas anteriores “a importância da naturalidade atribuída às leis econômicas (...) dentro do sistema fisiocrático. Elas podem ser violadas apenas em sentido figurado, pois na verdade são ‘perpétuas e inalteráveis’ (...) Pior que isso: afastando-se em demasia da ordem natural, a sociedade acabará provavelmente entrando em decadência e em decomposição” (Ibid., p. 20).

⁴⁸² E, dentro do quadro filosófico, as concepções epistemológicas assumem um papel fundamental, como vimos em nossa análise do verbete *Evidência*. É neste sentido que Goutte escreve que “a descoberta por Quesnay de uma ordem econômica implica, portanto, sua adesão prévia a uma teoria do conhecimento afirmando a existência de uma ordem do mundo” (GOUTTE, Pierre-Henri. « Évidence, Ordre Naturel et Science Économique dans l’Œuvre de Quesnay », *Op. cit.*, p. 135).

circulação de riquezas, dentre outras posições conceituais. Baudeau não poderia ser mais claro quando assevera que o *Quadro*, um “fenômeno filosófico”, realiza um avanço para a teoria moral e política, ao escrever que “o *Tableau économique* faz caminhar as ciências morais e políticas em grandes passos em direção à sua perfeição, pois ele torna visíveis e como que palpáveis todas as regras da *ordem* e todas suas consequências. Em sua maravilhosa simplicidade são apresentados à descoberta e colocadas em sua posição *natural* todas as causas necessariamente eficazes da potência dos soberanos, da prosperidade dos Estados, da felicidade das nações e do bem geral da humanidade”⁴⁸³.

Para o desenvolvimento do projeto da doutrina, os fisiocratas se apoiam em uma teoria do conhecimento aliada a uma teoria política de vertente jusnaturalista. Cabe ao governo e aos homens, através de sua inteligência de liberdade e por meio de um interesse esclarecido, adequarem-se às normas físicas que propiciam o florescer de uma nação próspera e vantajosa. Ora, Quesnay visa aplicar o *Quadro* a um mundo existente, constituído por um conteúdo físico, e nele há uma ordem econômica a ser descrita: “tentei construir um quadro fundamental da ordem econômica, para nele representar as despesas e os produtos numa forma fácil de apreender e para formar uma clara opinião sobre os arranjos e desarranjos que o governo pode ocasionar”⁴⁸⁴, escreve em carta endereçada a Mirabeau. Mesmo se os problemas econômicos, presentes em verbetes enciclopédicos tais como *Arrendatários* ou *Cereais*, dizem respeito a questões práticas e reais a serem resolvidas pela economia, o estudo do *direito natural* e da *ordem natural* são um arsenal filosófico necessário para aqueles que buscam aplicar-se a fundo na ciência que estava sendo inaugurada: “tudo que é terreno submetido às leis da natureza: os homens são dotados da inteligência necessária para conhecê-las e observá-las; mas a multiplicidade de objetos exige grandes combinações que formam o fundamento de uma ciência evidente e muito extensa, cujo estudo é indispensável para evitar equívocos na prática”⁴⁸⁵, alerta-nos Quesnay. Trata-se, assim, de um método ou de uma maneira de proceder em relação às questões econômicas, que alia a reflexão teórica aos problemas reais observados. Da mesma forma, na *advertência*, figurada na primeira edição de seu *Primeiro problema econômico* (1766), Quesnay escreve: “propomos [este primeiro problema econômico]

⁴⁸³ BAUDEAU, Nicolas. “Avertissement”. In : *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*, 1767. p. 23-24.

⁴⁸⁴ A carta é citada e traduzida para o inglês por Ronald Meek. Cf. MEEK, Ronald L. *The economics of physiocracy*. London: George Allen and Unwin, 1962, p. 108.

⁴⁸⁵ QUESNAY, OC, I, *Analyse de la formule arithmétique du Tableau Économique*, p. 548.

como um exemplo do caminho [*marche*] que se deve seguir para resolver questões econômicas muito complicadas, e muito importantes a examinar e desenvolver, na busca das verdades imutáveis da ordem física mais vantajosa aos homens reunidos em sociedade”⁴⁸⁶.

Realizado este percurso, ao retornarmos para a exortação que Nemours dirige a Say, veremos que o argumento do fisiocrata readquire todo seu sentido. Em conclusão, sem deixar de ser uma ciência das riquezas, a fisiocracia engloba um projeto político e social. Nas palavras de Catherine Larrère, a ciência que Quesnay pretende fundar “inclui o Estado (...). A globalidade do projeto fisiocrático o coloca em continuidade com as teorias contemporâneas do governo e da sociedade”⁴⁸⁷. Na economia interna do pensamento fisiocrático, o estudo das riquezas não se emancipa de uma teoria social e política cujos frutos, por sua vez, alimentam-se na tradição do direito natural e vicejam a partir do solo do pensamento filosófico.

⁴⁸⁶ QUESNAY, OC, I, (*Premier*) *Problème économique*, Nota 4, p. 600.

⁴⁸⁷ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 194-195.

PARTE II – O SISTEMA DE ROUSSEAU: UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Luxo, dinheiro, trabalho, interesses, ordem: após termos realizado um exame sobre os temas que, conforme as indicações deixadas por Rousseau, seus adversários mobilizam para compor seus sistemas, é necessário a partir de agora reconstruirmos os fundamentos que formam o próprio sistema rousseauiano. Não obstante as dificuldades de separar em compartimentos conhecimentos que no século XVIII ainda são intimamente ligados e integram um mesmo pensamento ou conjunto filosófico, optamos por dividir essa segunda parte em tópicos. Esse procedimento se justifica em parte por motivos que dizem respeito à didática da expositiva, mas sobretudo por oferecer a vantagem de, organizando topicamente a sequência de argumentos, simultaneamente permitir a análise de conceitos e por oferecer um conjunto coerente de princípios básicos e noções solidárias que são encontradas por toda obra. Isso nos permitirá melhor demonstrar como Rousseau se insere no debate de economia política de seus contemporâneos, ou seja, explicitar sua lucidez em relação ao discurso econômico que vinha até então sendo forjado e de que forma, ao se apropriar do vocabulário utilizado, ele pode reformular os termos de seus adversários a fim de erigir seu próprio sistema.

Essa tarefa exigirá que reconstituamos as bases de seu sistema e três dimensões de seu pensamento que se comunicam e se alimentam umas às outras. Sem retomarmos as justificativas já expostas na introdução, expliquemos em breves palavras o conteúdo de cada uma delas. Iniciaremos com o próprio momento inicial do que é considerado como a inauguração de um *sistema*, observando como desde seus primeiros escritos Rousseau demonstrava consciência da emergência de um novo tipo de discurso econômico-político. Nesse sentido, a querela do luxo e o debate relativo à função do dinheiro e da moeda serão privilegiadas. Veremos também nesse momento como Rousseau define conceitos como *riqueza*, *prosperidade*, *abundância*, dentre outros. Quanto à primeira dimensão, que podemos definir como *antropológica*, buscaremos reconstituir a problemática entre o homem e a natureza, passando pelas sucessivas fases do estado de natureza até chegarmos ao estado civil. Faremos esse percurso a partir da noção de “trabalho” (em contraposição à “ociosidade”) e de sua história. Na segunda, relativa à *moral*, partiremos de uma leitura do *Discurso sobre a desigualdade* realizada

por Adam Smith, examinando de que modo sentimentos como o amor-próprio e a piedade possuem ligação estreita com o registro da filosofia moral que subjaz os debates sobre economia política. Em algumas poucas palavras, nessa perspectiva é possível afirmar que Rousseau antecipa críticas e problemas relativos à “sociedade de comércio”, para ficarmos com a expressão por ele utilizada. Ao final, esse exame abrirá o caminho para pensarmos a categoria de interesse sob o ponto de vista da política. Assim, a terceira dimensão, que é propriamente detida na esfera da *política*, divide-se em dois momentos. O primeiro é relativo ao conceito de interesse, categoria central para o surgimento da economia na modernidade. Nesse ponto, nosso enfoque será dado sobretudo ao *Manuscrito de Genebra* e ao *Contrato Social*. Isso implicará, como veremos oportunamente, realizarmos considerações sobre a difícil relação de Rousseau com o direito natural. Junto às considerações relativas à moral, a questão do interesse, longe de ser ligada somente à instituição do social, liga-se também às formas de organização da sociedade. Desta forma, o segundo momento examinará a questão do governo ou da administração pública, na qual entraremos também em detalhes sobre questões como a função fiscal do Estado. Finalmente, avaliaremos como a economia passa a ser um objeto primordial nos textos endereçados à Córsega e à Polônia.

Capítulo 1. O *Discurso sobre as ciências e as artes*: o corolário de um sistema

A posição do *Discurso sobre as ciências e as artes* na obra de Rousseau e o desenvolvimento dos argumentos apresentados no texto são objetos de intensa discussão na fortuna crítica. Ora classificado como contraditório (como assim o faz George Havens em sua edição anotada ou como também o afirma Gustave Lanson em seu *L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*), ora descrito como uma peça de retórica (como o faz Cassirer em seu livro *A questão Jean-Jacques Rousseau*), o primeiro *Discurso*, texto responsável por tornar célebre um genebrino desconhecido que frequentava o círculo dos *philosophes* parisienses, é frequentemente considerado como um dos mais ilustrativos exemplos dos paradoxos de Rousseau.

Todavia, gostaríamos de partir de outros caminhos interpretativos, isto é, considerarmos inicialmente que a melhor descrição sobre o lugar e importância do texto pode ser encontrada na própria avaliação de seu autor: estamos diante da *obra inauguradora de um sistema*. Trata-se, nas palavras de Rousseau, de sua “primeira obra”⁴⁸⁸ que, em conjunto com o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio*, forma um “mesmo todo”⁴⁸⁹. Por um lado, se isso nos deixa frente às inúmeras dificuldades primeiras que todo início de construção de envergadura implica, por outro indica igualmente toda a potência que, ainda em estado latente, é constitutiva de uma criação. Ganhador do concurso da Academia de Ciências e Belas-Letras de Dijon, considerado por Rousseau como “corolário” que inaugura seu “sistema verdadeiro, mas doloroso”⁴⁹⁰ no debate público, é preciso repisarmos que a importância do *Discurso sobre as ciências e as artes* para o pensamento rousseauiano foi durante muito tempo negligenciada⁴⁹¹. E, no entanto, agora já é possível afirmar que esse texto adquire mesmo um “lugar orgânico

⁴⁸⁸ OC I, *Carta a Malesherbes*, p. 1035.

⁴⁸⁹ OC I, *Carta a Malesherbes*, p. 1036.

⁴⁹⁰ OC III, *Prefácio de uma segunda carta a Bordes*, p. 106.

⁴⁹¹ Para ficarmos com algumas exceções e exemplos, na década de 1980 Goldschmidt já chamava a atenção a importância deste texto para o pensamento filosófico de Rousseau. Em 2005, Sally Howard Campbell e John T. Scott publicam um excelente artigo no qual examinam o primeiro *Discurso* segundo o desenvolvimento dos argumentos políticos ali apresentados. Uma análise pormenorizada dos argumentos do *Discurso sobre as ciências e as artes* e a importância e o lugar deste na filosofia de Rousseau pode ser encontrada na acurada análise realizada por Ciro Lourenço (BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. *Verdade e virtude: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J.J. Rousseau*. Dissertação de mestrado da USP [2015]).

no ‘funesto sistema’ de Rousseau”⁴⁹², trazendo para a disputa questões como a desigualdade, o poder, o luxo, a moral e a política de maneira geral; opondo-se abertamente contra autores como Mandeville, Melon ou Montesquieu; e, além disso, relacionando-se com questões caras à economia política ainda em vias de criação, como, por exemplo, os problemas concernentes ao papel do comércio, do refinamento das artes e das ciências, do lugar do binômio indolência e atividade ou mesmo dos cálculos da aritmética política da época, isto é, a respeito das ideias defendidas e difundidas por autores como William Petty. Desse modo, não se pode atualmente duvidar da relevância do primeiro *Discurso*, descrito como um momento de fundação, mas que por isso mesmo não deixa de lançar as bases de problemas maiores, cujas reverberações se farão ecoar por todo o *sistema* rousseauiano. Texto fecundo e complexo, trata-se de uma obra estratégica, capaz de indicar de antemão o posicionamento a ser adotado por Rousseau em diversos flancos e em relação às variadas correntes contra as quais irá atacar, seja incorporando conceitos ou, em via de regra, afastando-se dos discursos defendidos pelos *políticos modernos*.

Realizadas essas considerações iniciais, delimitemos nossa abordagem. Sem nos prolongarmos em detalhes pormenorizados acerca da discussão do *lugar* do *Discurso sobre as ciências e as artes* no universo textual rousseauiano, e procurando nos prolongar na esteira da profícua estratégia adotada por Sally Howard Campbell e John T. Scott⁴⁹³, buscaremos em primeiro lugar enfatizar como os argumentos políticos que presidem a obra e tramam o fio condutor das noções ali desenvolvidas desaguarão, enfim, na elaboração de alguns de seus primeiros ataques contra os autores que sustentam a ideia de uma naturalização da desigualdade econômica. Afinal, se a crítica política e moral constitui claramente a estrutura do primeiro *Discurso*, as consequências de uma crítica econômica para a argumentação do texto não serão menos relevantes, e a querela do luxo é, nesse sentido, o campo de batalha onde o combate se trava, pois, conforme ressalta Céline Spector, “a condenação rousseauísta do luxo não é simplesmente moral e política; ela é também econômica”⁴⁹⁴. Em outras palavras, paralelamente ao procedimento de ressaltar as considerações políticas que subjazem no texto, daremos ênfase ao problema

⁴⁹² BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris : Honoré Champion, 2006. p. 33, nota 1.

⁴⁹³ Remetemos os leitores ao excelente artigo acima citado: CAMPBELL, Sally Howard; SCOTT, John T. “Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts”. In: *American Journal of Political Science*, Vol. 49, No. 4 (Oct., 2005), pp. 818-828.

⁴⁹⁴ SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Op. cit., p. 21..

do luxo e da desigualdade, a fim de verificar como estes mesmos argumentos desde logo abrem o flanco para as considerações de caráter econômico. Isso nos permitirá passar para um outro tópico, para considerações sobre o dinheiro e a moeda; e, quanto a esse tema, a crítica de Rousseau à política de acumulação de metais, geralmente comandada por uma defesa da razão de Estado de tipo mercantilista.

1.1. As ciências e as artes: legitimação da dominação e da desigualdade

Embora o problema da sociabilidade não apareça expressamente no primeiro *Discurso*, ao não negar ao cultivo das artes e das ciências a capacidade de tornar os homens mais sociáveis, pode-se afirmar que o texto trata, em maior ou menor grau, de elementos que compõem o *processo de socialização*. A questão que se apresenta é o tipo de sociabilidade que o refinamento, as ciências e artes ao mesmo tempo engendram e se tornam reprodutores. Em outras palavras, trata-se de saber sob quais condições sociais, econômicas, políticas, morais, elas se realizam e estabelecer dentro deste quadro quais são suas causas e seus efeitos. Isso nos auxiliará a explicar o tom frequentemente mordaz que Rousseau adota contra o luxo. Ainda quanto a esse ponto, o texto deixa claro que o nascimento das ciências e das artes é avaliado na perspectiva de dois fatores complementares. Primeiro, em vista de uma sociabilidade característica das sociedades modernas, moldadas pelo amor-próprio, pelo orgulho, pela vaidade, pelo desejo de ser reconhecido, pela inveja, isto é, por relações pautadas pela procura por distinção, por buscar “tornar os homens mais sociáveis aos inspirar-lhes o desejo de se comprazerem uns aos outros por obras dignas de sua aprovação mútua”⁴⁹⁵. Nesse sentido, a corrupção moral é causa das artes e ciências, que ampliam seus efeitos⁴⁹⁶. Segundo, porque as ciências e as artes operam em conjunto a uma situação de desigualdade, isto é, em sociedades nas quais as diferenças de riqueza são signos de poder e instrumentos de dominação, ambas cooperam e estão submetidas a relações de viés político-econômico.

Quanto a esse ponto, podemos recordar que duas importantes afirmações, cujas consequências serão retomadas e elaboradas em obras posteriores, são desde logo

⁴⁹⁵ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 6.

⁴⁹⁶ Cf. CAMPBELL, Sally Howard; SCOTT, John T. “Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts”, *Op. cit.*

apresentadas da seguinte forma no primeiro *Discurso*: o fundamento das sociedades e a fonte do governo residem, respectivamente, na urgência em suprir necessidades e na defesa da segurança e do bem-estar os indivíduos reunidos. Ainda que apareçam brevemente no texto e não sejam ali plenamente desenvolvidas (conforme o próprio Rousseau reconhece em sua correspondência com o rei polonês Estanislau I)⁴⁹⁷, essas considerações apontam que a crítica às ciências, às artes e ao luxo deve ser avaliada no horizonte de uma crítica à autoridade política. Assim, além de se desenvolverem em um contexto no qual dominam paixões negativas como o amor-próprio, as ciências e as artes, efeitos de uma moral já corrompida, em geral se aliam aos interesses dos poderosos e ricos, servindo como instrumentos para facilitar a subjugação dos súditos e indivíduos, isto é, fazendo com que aceitem de bom grado sua servidão, ou, nas palavras de Rousseau, tornam-se “felizes escravos”⁴⁹⁸. Portanto, ambas são compreendidas não como meios de depuração e refinamento dos costumes, mas como formas de abrandamento do exercício da liberdade, ou seja, trata-se de se buscar maneiras de dar uma aparência de legitimidade à dominação. Nesse sentido, se o *Contrato social*, publicado em 1762, irá se iniciar constatando que os homens nascem livres, mas por toda parte se encontram acorrentados, o primeiro *Discurso*, publicado em 1750, dirá que as ciências e as artes são *guirlandas de flores nas correntes de ferro*, como lemos na passagem a seguir:

“Enquanto o governo e as leis providenciam a segurança e o bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as correntes de ferro que eles carregam, neles abafando o sentimento dessa liberdade original pela qual pareciam ter nascido, fazem com que amem a escravidão e com isso formam o que chamamos de povos policiados. *A necessidade ergueu os tronos, as ciências e as artes os consolidaram. Poderosos da Terra, amai os talentos e protegei aqueles que o cultivam.* Povos policiados, cultivai-os; felizes escravos, deveis a elas esse gosto delicado e fino do qual tendes orgulho; essa suavidade de caráter e esta

⁴⁹⁷ Em resposta a Estanislau I, quando este o pergunta se os problemas que o primeiro *Discurso* atribui às ciências não deve ser debitado “à economia do governo, aos costumes, às leis”, Rousseau afirma que “essa questão encerra grandes considerações e demandaria esclarecimentos demasiadamente extensos para convirem a este escrito. Além disso, tratar-se-ia de examinar as relações muito ocultas, mas muito reais, que se encontram entre a natureza do governo e o gênio, os costumes e os conhecimentos dos cidadãos; e isto me lançaria em discussões muito delicadas, que poderiam me conduzir para longe demais”, finalizando que “são boas pesquisas para se fazer em Genebra e em outras circunstâncias” (OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 43).

⁴⁹⁸ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 7.

urbanidade de costumes que tornam o comércio entre vós tão vinculante e fácil; em poucas palavras, as aparências de todas as virtudes, sem possuir nenhuma”⁴⁹⁹.

Em relação à ideia de aperfeiçoamento e progresso moral ocasionados pelas ciências, Rousseau situa-se na posição de crítico interno do otimismo das Luzes: se a “ciência é muito boa em si”⁵⁰⁰ e se “as ciências são a obra-prima do gênio e da razão”⁵⁰¹, não podemos apenas avaliá-las somente em suas intenções internas, mas também julgá-las pelos *abusos* cometidos por aqueles que dela se ocupam, isto é, vê-la em perspectiva às condições políticas e econômicas nas quais aqueles que a operam se submetem, quais afetos a impulsionam e quais elas visam promover. Em outras palavras, se nelas há “verdade” e conhecimento, podem, entretanto, ser frequentemente manejadas para o ocultamento das causas da servidão. Sua crítica aos filósofos adquire aproximadamente a mesma direção: frequentam as cortes e mistificam o poder, a fim de melhor assegurar que o monarca permaneça em seu trono. Relativamente a uma genealogia moral do fazer científico, tendo este surgido da “vã curiosidade”, as paixões que o animam são geralmente derivadas do orgulho, da vaidade, da inveja, e, assim, os seres humanos possuem “paixões demais no coração para deixar de fazer mau uso dela [da ciência]”⁵⁰². Da mesma forma, buscando a aprovação pública as artes agradam apenas a um gosto corrompido pela vaidade, afastando o trabalho tanto da *utilidade* quanto retirando sua *dimensão social*: “aquele que se torna útil trabalha para os outros, e aquele pensa apenas em ser agradável trabalha apenas para si”⁵⁰³. Assim, se por um lado não se nega os benefícios que as ciências e as artes podem proporcionar quando se concentram em esclarecer e buscar verdades que sirvam à felicidade humana, é preciso destacar o fato de que seu progresso não implica necessariamente em um aperfeiçoamento dos costumes: ao contrário, ela aprofunda a ruína dos povos e dissimula os interesses da autoridade política.

A crítica realizada, portanto, ataca os abusos daqueles que, ao fim e ao cabo, prestam serviços para a manutenção da dominação. Assim, quando Estanislau I afirma que as ciências e as artes haviam difundido nos séculos anteriores um “espírito de ordem

⁴⁹⁹ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 6-7. Grifo nosso.

⁵⁰⁰ OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 36.

⁵⁰¹ OC III, *Dernière réponse*, p. 72.

⁵⁰² OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 36.

⁵⁰³ OC III, *Dernière réponse*, p. 74.

e justiça”, Rousseau retorque que, na realidade, elas participam para reforçar uma estrutura fundada na desigualdade: “encontraremos com mais facilidade outros [séculos] em que, graças às ciências, *ordem e justiça* serão apenas palavras vãs feitas para ludibriar o povo (...)”⁵⁰⁴.

Contudo, isso não significa uma crítica *contra toda espécie de ciência* e nem constitui uma afirmação contra a existência de conhecimentos verdadeiramente úteis. Estes de fato existem e observam dois requisitos: trabalham para a felicidade do gênero humano e não comprometem sua independência na busca pela verdade. Desta forma, “gênios” autênticos como Bacon, Descartes e Newton assim devem ser considerados não somente por seus talentos, mas porque foram capazes de manter autonomia em suas investigações. Uma ciência virtuosa, se assim podemos qualificá-la, leva duplamente em si a autonomia do cientista em relação aos poderes estabelecidos e é realizada tendo em vista o interesse da sociedade da qual faz parte; ela transita, assim, do particular ao geral. O que não implica dizer que a produção de tais gênios se situe para além das condições circunstanciais em que se encontram (e essa será, aliás, uma crítica ao mesmo tempo constante e inevitável de Rousseau aos pretensos sábios e filósofos), mas que seu comprometimento, antes mesmo que a excelência de suas faculdades, esteja a serviço de todos, e não seja uma mera deferência aos príncipes ou um encanto pelo desejo de riqueza e glória:

“Se for necessário permitir a alguns homens dedicarem-se ao estudo das ciências e das artes, deve-se permiti-lo apenas àqueles que se sentirem com forças para, por seus próprios passos, caminharem sozinhos, e de ultrapassá-los. A esse pequeno número compete erguer monumentos à glória do espírito humano. Mas se quisermos que nada esteja acima de seu gênio, é necessário que nada esteja acima de suas esperanças. Eis o único encorajamento que necessitam”⁵⁰⁵.

Nesse sentido, se o final do primeiro *Discurso* exorta os governantes e poderosos a chamarem *autênticos* sábios às suas cortes, o faz a fim de que contribuam tanto para a felicidade do gênero humano quanto para servir o interesse da sociedade para a qual trabalham. Trata-se, por assim dizer, de um caráter de instrução pública a ser realizado, de forma fazer com que os interesses possam melhor encontrar um esclarecimento em

⁵⁰⁴ OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 54.

⁵⁰⁵ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 29.

relação às vontades, fazendo, em última instância, o consentimento a pedra de toque da obrigação política. Assim, a feliz coincidência entre *virtude*, *ciência* e *autoridade* possuiria o condão de favorecer o *interesse dos povos*:

“Que os reis renunciem a esse velho preconceito inventado pelo orgulho dos grandes, segundo o qual a arte de conduzir os povos é mais difícil do que a arte de esclarecê-los; como se fosse mais fácil fazer com que os homens se comprometam de bom grado a agir bem do que o fazer constringendo-os pela força. Que os sábios da primeira ordem encontrem em suas cortes honoráveis asilos. Que ali obtenham a única recompensa digna deles: a de contribuir, por sua reputação, para a felicidade dos povos a quem terão ensinado a sabedoria. Somente então veremos o que a virtude, a ciência e a autoridade, animadas de uma nobre emulação e trabalhando em concerto para a felicidade do gênero humano, podem fazer. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e as luzes e a sabedoria estiverem sozinhos de outro, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes raramente farão coisas belas e os povos continuarão a serem vis, corruptos e infelizes”⁵⁰⁶.

É na esteira desses motivos que, no final de sua resposta a Estanislau I, Rousseau deixa claro que não se pode concluir de suas críticas que se deva “mergulhar a Europa na barbárie” novamente, como nos séculos precedentes. Em outras palavras, não se trata de uma tentativa de regresso a uma posição originária. Afinal, as ciências e as artes amenizam “de algum modo a ferocidade dos homens que elas corromperam” e, se é verdade que elas nasceram das paixões derivadas do amor-próprio, é preciso fazer com que se redirecionem para novos objetos. Enfim, assim como um médico diante de um paciente gravemente enfermo, trata-se de administrar bem os medicamentos para tratar de um mal incurável: “em vão tiraríeis os alimentos da vaidade, da ociosidade e do luxo; também em vão traríeis os homens de volta a essa primeira igualdade”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 29-30. Na já mencionada carta ao rei da Polônia, falando a propósito do primeiro *Discurso*, Rousseau adiciona: “(...) exortei os príncipes a chamarem para sua corte os verdadeiros sábios e a conceder-lhes sua confiança, a fim de que por uma vez se veja o que podem a ciência e a virtude reunidas para a felicidade do gênero humano (...). Esses verdadeiros sábios são pouco numerosos, eu o concedo, pois para bem utilizar a ciência é preciso reunir grandes talentos e grandes virtudes (OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 39). E, no final da epístola, escreve: “quando se trata de estabelecimentos políticos, são a época e o lugar que tudo decidem. Em vista de seus próprios interesses, é preciso que os príncipes favoreçam sempre as ciências e as artes; já disse a razão disso e, no atual estado de coisas, é também preciso que as favoreçam para o próprio interesse dos povos” (*Id.*, p. 56-57).

⁵⁰⁷ OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 56.

Tampouco trata-se de um elogio irrestrito à ignorância – leitura que alguns de seus contemporâneos, como Voltaire, não hesitaram desde logo a imputar ao autor dos *Discursos*. Como lemos em uma missiva endereçada ao autor de *O Mundano*, escrita após a publicação do segundo *Discurso*, a fonte dos males provém mais do erro da ignorância, isto é, “do furor de tudo saber”: “se não houvessem pretendido saber que a Terra não girava, não teriam punido Galileu por ter dito que ela girava”⁵⁰⁸. Na carta ao rei da Polônia, Rousseau já nuançara a questão ao distinguir dois tipos de ignorância: uma é brutal e feroz, aumentando o número de vícios e maltratando a razão; a outra é a que consegue “limitar sua curiosidade à extensão das faculdades que se recebeu”⁵⁰⁹, uma ignorância que não se move pela aprovação alheia, contentando-se consigo. E, afinal de contas, como escreve em sua carta a Charle Borde, é uma noção neutra em si mesma, se a pensarmos como uma condição primeira da humanidade: “a ignorância não é um obstáculo nem para o bem nem para o mal; ela é somente o estado natural do homem”⁵¹⁰.

Dessa forma, o argumento mobilizado no texto se desenvolve a partir da seguinte perspectiva: a condição e o papel das ciências e as artes vistas em relação à autoridade política e à manutenção da desigualdade. Esse ponto de vista se liga a uma preocupação constante do pensamento de Rousseau, qual seja, a de examinar a relação entre as paixões e as formas de administração dos homens. Esse vínculo é exposto mais explicitamente em um texto subsequente ao primeiro *Discurso*, o *Prefácio a Narciso* (1752), no qual, como já destacamos da introdução, é apresentado um ataque ao sistema dos políticos modernos, fundado, dentre outros, no interesse pessoal, na dependência mútua, no luxo e no amor-próprio. Em suma, Rousseau expressa sua crítica nos seguintes termos:

“Estranha e funesta constituição, onde as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para conseguir outras ainda maiores, e onde é impossível para aquele que nada possui adquirir alguma coisa, onde o homem de bem não possui nenhum meio para sair de sua miséria”⁵¹¹.

⁵⁰⁸ OC III, *Lettre à Voltaire*, p. 228.

⁵⁰⁹ OC III, *Observations de J.-J. Rousseau sur la réponse...*, p. 54.

⁵¹⁰ OC III, *Dernière réponse*, p. 75.

⁵¹¹ OC III, *Prefácio a Narciso*, p. 969.

1.2. Repensando conceitos

Uma passagem da *Última resposta a Bordes*, trecho no qual são sintetizadas objeções realizadas contra certas ideias defendidas no primeiro *Discurso*, é particularmente ilustrativa da dimensão central que a querela do luxo assume nas discussões sobre filosofia política no século XVIII. Ali, Rousseau lista os argumentos de seus adversários, cujas justificativas variam desde buscar fundamentar a utilidade da luxuosidade para certos Estados até o de sustentar o raciocínio segundo o qual com a produção de excessos o luxo acaba por trazer vantagens econômicas e morais ao ofertar trabalho aos pobres, afastando-os do ócio. Rousseau assim resume a premissa daqueles que o criticam: “o luxo é necessário nos grandes Estados; neles, faz mais bem do que mal; é útil para ocupar os cidadãos ociosos e para dar pão aos pobres”⁵¹².

A crítica a essa posição passa tanto por uma análise causal dos males quanto por um exame sobre a maneira pela qual conceitos como *riqueza*, *prosperidade*, *dinheiro*, *consumo* são utilizados. Podemos avaliar a posição de Rousseau a partir de duas perspectivas complementares. Em primeiro lugar, a análise sobre os efeitos do luxo na sociedade não pode prescindir de uma reflexão filosófica sobre a desigualdade. Neste sentido, de modo semelhante às ciências e as artes, o luxo é menos a *causa* da miséria do que um de seus efeitos; e, ao mesmo tempo, serve para perpetuá-la. Trata-se de uma análise que começa em uma etapa anterior à avaliação dos efeitos puramente econômicos da luxuosidade. Em segundo, a prosperidade de um Estado não reside nem no consumo realizado por seus membros nem na quantidade dinheiro ou estoque de metais obtido pelo governo, mas na capacidade de fazer com que cada um possa subsistir através do próprio trabalho e na habilidade em providenciar uma boa distribuição dos habitantes pelo território.

1.2.1. Prosperidade, felicidade pública, abundância, riqueza

Rousseau opõe-se à opinião de uma unidade identificada como *políticos modernos*⁵¹³, segundo os quais o luxo ocasionaria “o esplendor dos Estados”⁵¹⁴. De acordo com essa corrente, haveria uma dinâmica virtuosa que conduziria os interesses privados a contribuírem tanto para a satisfação das paixões derivadas do amor-próprio

⁵¹² OC III, *Dernière réponse*, p. 77.

⁵¹³ Já introduzimos a questão do políticos modernos e do sistema moderno em nossa *Introdução*.

⁵¹⁴ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 19.

quanto, ainda que não intencionalmente, para o bem do Estado. Assim como Mandeville já havia adiantado a divisa *vícios privados, benefícios públicos* no subtítulo de sua *Fábula das abelhas*, uma nação poderia muito bem ser rica e próspera mesmo se fosse entregue ao vício de uma luxuosidade e corrupção sem reservas. Na verdade, Rousseau não disputa tanto sobre a capacidade do luxo como meio de se obter riquezas e opulência, nem o fato de que ele se apresente como um sinal distintivo entre ricos e pobres. Antes disso, procura trazer a batalha para um passo anterior ao *colocar em questão os próprios conceitos de riqueza, prosperidade, abundância, de uma nação*, isto é, é necessário lidar com os novos papéis e significados dados a essas noções. Uma importante passagem no primeiro *Discurso* suscita essas questões:

“Que o luxo seja um signo certo de riquezas, que sirva até mesmo, se assim se quiser, a multiplicá-las: o que se deverá concluir desse paradoxo tão digno de ter nascido em nossos dias? E o que se tornará a virtude quando for preciso se enriquecer a qualquer preço que seja? Os antigos políticos falavam incessantemente de costume e de virtude; os nossos falam apenas de comércio e de dinheiro. Um vos dirá que em tal região um homem vale a soma pela qual o venderiam em Argel; outro, seguindo esse cálculo, encontrará países onde um homem nada vale e outros onde vale menos do que nada. Avaliam os homens como rebanhos de gado. Segundo eles, um homem vale para o Estado o consumo que nele efetua”⁵¹⁵.

Precedentemente, já avaliamos como essa passagem trava um diálogo direto com um trecho do *Espírito das Leis*; não obstante a referência direta, o trecho visa, de forma mais geral, atacar alguns dos promotores da aritmética política, como Melon. Tendo em vista a forma como a questão do luxo é introduzida no primeiro *Discurso*, o alvo de Rousseau parece ser menos a posição de Montesquieu, cuja cautela dispensada na análise da intervenção do Estado na vida dos cidadãos impede que ele encampe todas as ideias de William Petty, e mais os argumentos sobre a utilidade dos cálculos encontrados no *Ensaio político sobre o comércio*. De fato, em sua *Última carta a Bordes*, Rousseau avalia que Melon é o verdadeiro divulgador de uma “doutrina envenenada” sobre o luxo, conjunto de máximas que não tardou em encontrar “sectários”, como lemos no trecho a seguir:

⁵¹⁵ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 20.

“É verdade que até estes tempos o luxo, ainda que frequentemente em voga, ao menos havia sido considerado em todas as épocas como a fonte funesta de uma infinidade de males. Coube ao senhor Melon primeiro publicar esta doutrina envenenada, cuja novidade lhe rendeu mais sectários do que solidez em suas razões. Não temo em ser o único de meu século a combater essas máximas odiosas que apenas tendem a destruir e a aviltar a virtude, e a fazer ricos e miseráveis, isto é, sempre pessoas más”⁵¹⁶.

Ora, voltando ao trecho acima citado do primeiro *Discurso*, Rousseau indica que o mero cálculo utilitário, seja ele fundado no dispêndio realizado pelos indivíduos que compõem um corpo político, não poderia bastar para estabelecer a felicidade pública e a constância de uma nação; quanto a isso, o luxo pode até mesmo trazer brilho momentâneo a um império, mas não é capaz de torná-lo nem virtuoso nem duradouro⁵¹⁷ – condições, no entanto, essenciais para se pensar sua manutenção. Trazendo a matéria econômica definitivamente para a seara da política, a quantidade de consumo é considerada como um mau indicador para se medir a saúde de um corpo político. Nesse sentido, ainda que a divisão entre *objeto econômico* e *objeto político e moral* seja apenas nominalmente expressa em um texto tardio como as *Considerações sobre o governo da Polônia*, a análise solidária entre essas esferas opera desde seus primeiros escritos. Como já pudemos vislumbrar, Rousseau enfatiza a preponderância do político sobre o econômico, o que, aliás, era algo comum a todos os autores da época, como vimos ao longo de toda a primeira parte desta tese. No entanto, ao afirmar que a análise entre esses dois campos é de tipo *solidária*, gostaríamos de enfatizar que é possível que uma ação seja boa do ponto de vista de seus efeitos econômicos e ruim do ponto de vista de seus efeitos políticos e morais. Rousseau, assim, demonstra um cuidado e uma depuração nos termos utilizados nas *Considerações* ao afirmar que um projeto “pode ser bem concebido” do ponto de vista econômico, mas danoso do ponto de vista moral e político⁵¹⁸.

No entanto, contentar-se em encerrar a análise desse trecho mostrando a crítica à aritmética política, à incorporação de termos da economia política pelos filósofos modernos e a indicar o início de uma abordagem solidária entre as esferas seria ignorar, na realidade, um aspecto importante do método filosófico de Rousseau: o trabalho de

⁵¹⁶ OC III, *Dernière réponse*, p. 95.

⁵¹⁷ Cf. OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 20.

⁵¹⁸ OC III, *Considerações Sobre o Governo da Polônia*, Cap. XI, p. 1009.

incorporação das noções mobilizadas por seus adversários e sua consequente ressignificação e reordenação, com o fim de melhor estabelecer os termos do debate e mesmo levar as noções da economia política ao paradoxo.

Para melhor explicarmos essas precisões conceituais, podemos recorrer ao fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, texto que apresenta uma elaboração de argumentos e raciocínios sob o ângulo da *prosperidade do Estado*, ou seja, dizendo respeito aos aspectos econômicos que envolvem a questão, como assim anuncia o início do texto:

“Espero também por esse meio desenvolver certos teoremas que, em outros escritos, o temor de digressões me fez apresentar sem provas (...). A questão que aqui proponho examinar analisa o luxo, o comércio e as artes, não precisamente em relação aos costumes, como a considerei anteriormente, mas sob um novo ponto de vista e em relação à prosperidade do Estado”⁵¹⁹.

É oportuno fazermos uma pequena digressão que enfatize a relevância desse fragmento. Boa parte do texto se ocupará em tratar noções como o *dinheiro*, a *abundância*, a *riqueza e a pobreza* e a *felicidade pública* (esta última se trata, por exemplo, de um dos objetos centrais da obra de Melon), além de oferecer reflexões concisas acerca do *valor*, ligando a questão à relação entre *utilidade* e *estima*, problema que será tratado novamente em obras diversas, tais como o *Segundo Discurso*, o *Emílio*, e o *Projeto de constituição para a Córsega*, ou mesmo em outros fragmentos, como *A influência do clima sobre a civilização*. O fragmento *O luxo, o comércio e as artes* é um escrito digno de atenção antes de mais nada porque deixa entrever que se Rousseau não pretende realizar um sistema econômico-político à moda de seus oponentes, não deixará, entretanto, de entrar no campo de batalha que lhe é apresentado: trata-se de uma postura filosófica *crítica*, capaz de subsistir, portanto, tanto quanto o sistema moderno persistir.

Em outras palavras, o fragmento se propõe a examinar o problema a partir dos termos propostos pelos seus adversários, para poder em seguida refutá-los mais incisivamente. Na realidade, Rousseau fala em atacar um *sistema*, ou seja, encontra nesses diversos autores uma coesão, cujas posições são assim resumidas: “um me dirá sem hesitar que a nação mais feliz é aquela onde todas as artes são melhor cultivadas; outro,

⁵¹⁹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 516-517.

naquela em que, antes, o comércio floresce; outro, naquela em que há mais dinheiro; e o maior número será por aquela que reúne todas essas vantagens a um mais alto grau”⁵²⁰. O texto buscará precisamente colocar em exame essas definições e suas relações:

“Para raciocinar solidamente sobre a questão da qual trato aqui, gostaria primeiramente de estabelecer algum princípio claro e certo que ninguém pudesse razoavelmente negar e que servisse de base a todas minhas investigações, sem o que, no lugar de definições, ter-se-ia apenas ideias vagas que cada um forma de acordo com sua fantasia e segundo suas inclinações particulares, jamais se saberia bem o que devemos compreender a respeito de um povo pelas palavras felicidade e prosperidade”⁵²¹.

Assim, lemos no fragmento que os políticos modernos não hesitam em estabelecer três categorias que, vistas em conjunto ou separadamente, seriam capazes de medir ou indicar o grau de felicidade e prosperidade de uma nação: o estágio das *artes*; o avanço do *comércio*; e a quantidade e estoque de *dinheiro*. Rousseau examinará se essas categorias são, de fato, índices seguros para se medir o que se pretende, qual seja, “determinar em que consiste precisamente a glória e a felicidade de um povo”⁵²².

Primeiramente, o comércio e as artes não são, por si mesmos, sinais confiáveis: é preciso desde logo convir que ambos não são *fins*, mas *meios* para se chegar à felicidade e à prosperidade. A esse respeito, Rousseau avalia que até mesmo seus adversários estão em acordo sobre este ponto, pois não se pode acreditar que “para mostrar a felicidade de uma nação algum homem tenha considerado propor que ela é composta de operários e comerciantes”⁵²³. Não bastasse a incapacidade de serem fins, a arte e o comércio possuem a desvantagem de criar novas necessidades que eles não podem por si próprios suprir. Isso gera um desequilíbrio tanto na relação entre produção e consumo quanto entre as necessidades e as forças para a satisfação, entre o desejo e sua realização, fazendo com que seja reforçada uma dinâmica de sentimentos ligados à estima e à vaidade, o que, consequentemente, aumenta a infelicidade.

Nesse sentido, a definição de *felicidade pública* trata precisamente do equilíbrio entre as necessidades e a possibilidade de sua realização, entre os desejos e as forças para

⁵²⁰ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 519.

⁵²¹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 519.

⁵²² OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 519.

⁵²³ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 519.

satisfazê-los, de forma a tornar viável uma situação de relativa independência. Assim, uma *nação feliz* é aquela capaz de melhor equilibrar suas carências com a capacidade de supri-las, isto é, adequar produção e consumo em vista de suas forças e das capacidades de seus habitantes.

Se adotarmos por um momento a analogia do corpo político como um corpo natural (sugerida por Rousseau, por exemplo, no *Discurso sobre a economia política*), vejamos como a felicidade de uma nação pode ser explicar também analogamente à felicidade de um indivíduo. O fragmento *Da felicidade pública*⁵²⁴ explica, por um lado, uma concepção negativa da questão, isto é, em que consiste o estado miserável e infeliz do homem: “o que faz a miséria humana é a contradição que se encontra entre nosso estado e nossos desejos, entre nossos deveres e nossas inclinações, entre a natureza e as instituições sociais, entre o homem e o cidadão”⁵²⁵. Por outro lado, em uma definição positiva, lemos no *Emílio* que a busca da felicidade consiste na tentativa em fazer convergir a potência e a vontade, enquanto o sofrimento aumenta à medida que nossos desejos escapam às nossas capacidades em realizá-los: “em que, então, consiste a sabedoria humana ou o caminho da verdadeira felicidade? (...) Trata-se, pois, de diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades, e de igualar perfeitamente a potência e a vontade”⁵²⁶.

Dessa forma, considerando analogamente o problema, é nesse mesmo sentido que devemos compreender o argumento segundo o qual um país deve ser capaz de prover internamente suas próprias necessidades: não se trata de recusar absolutamente o papel das trocas ou do comércio com o estrangeiro, tampouco de negar o caráter de sociabilidade de elementos da economia política (como, por exemplo, o trabalho), mas de sustentar que a capacidade de independência de um corpo político e da afirmação de sua soberania se coloca, de antemão, como elemento fundamental e que antecede o exame das relações internacionais⁵²⁷. Assim, não devemos nos surpreender quando Rousseau

⁵²⁴ O fragmento, como explica Derathé em nota, foi composto em 1762, e se destinava a responder às perguntas realizadas pela *Société économique de Berne*. Segundo Derathé, « Rousseau n’a pas seulement tenté, il a entrepris d’écrire un mémoire sur la question posée par la Société de Berne (...). La plupart des fragments réunis dans cette section sur le bonheur public constituent une sorte de dossier relatif à ce projet de réponse » (DERATHÉ, Robert. « Notas ». In : OC III. Paris: Gallimard, 1964, Nota 1, p. 1526).

⁵²⁵ OC III, *Da felicidade pública*, p. 510.

⁵²⁶ OC IV, *Emílio*, p. 304.

⁵²⁷ Nesse sentido, a questão da independência se liga ao problema da soberania, conforme nota Luc Vincenti : “Rousseau afirma que a prosperidade do Estado reside em sua independência, a ser compreendida em matéria de sociedade política, na sua própria existência como nação soberana” (VINCENTI, Luc.

escreve que “a nação mais feliz é aquela que pode mais facilmente prescindir de todas as outras, e a mais florescente é aquela da qual as outras menos podem prescindir”⁵²⁸. Essa fórmula absolutamente não se confundirá com uma defesa mercantilista da razão de Estado, como veremos mais adiante.

O problema das artes e do comércio, talvez sobretudo do luxo, é que, dentro de uma nação, todos surgem e potencializam seus efeitos apenas à medida que as insatisfações aumentam, isso é, no momento em que as necessidades se ampliam desmesuradamente. Segundo, esses elementos emergem e ampliam seus efeitos exatamente no momento em que a independência e a felicidade se tornam mais fracas. Por um lado, é natural que conforme a população aumenta haja um número excedente de indivíduos, o que exige uma nova conformação entre trabalho, produção e consumo; esses indivíduos, por sua vez, passarão a se ocupar com a indústria e o comércio. Essa mudança pode ter grandes consequências, podendo até mesmo exigir a necessidade de um *novo sistema*, o que incluiria uma nova maneira de governar as paixões⁵²⁹. Isso significa dizer que cada nação, tendo em vista suas particularidades, suas habilidades e suas fraquezas, seus recursos e suas carências, sua abundância em determinados produtos e sua escassez em outros, necessitará de um sistema econômico próprio capaz de sanar suas dificuldades e potencializar suas competências. Não se pode aplicar à Córsega, por exemplo, os mesmos remédios econômicos exigidos pela França. Desse ponto de vista, já estamos bem distante da economia como aplicação técnica de uma lei inscrita na ordem natural, tal como defendida pelos fisiocratas⁵³⁰.

Em vista disso, a precisão das noções de *felicidade* e de *prosperidade* de uma nação será instrumento pelo qual será possível se indagar sobre as capacidades de manutenção de sua independência e do equilíbrio entre suas forças e suas necessidades,

« L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau ». In : *Le Bonheur*, sous la direction d'Alexander Schnell. Paris : VRIN, 2006, p. 91).

⁵²⁸ OC III, *Da felicidade pública*, p. 512.

⁵²⁹ Esse vocabulário é utilizado em textos posteriores de Rousseau: veremos essa questão no momento em que analisarmos o *Projeto de constituição para a Córsega*.

⁵³⁰ Como vimos acima, a fisiocracia se apoia na ideia de uma ordem natural e de um mundo físico dotado de normas naturais, quadro que *deve* ser observado e refletido pelas leis positivas. Com isso, a política passa a ser uma mera aplicação técnica, e sua aplicação se aproxima das certezas verificáveis nas ciências exatas. Segundo Florent Guénard, “os fisiocratas introduzem na economia e na política a evidência intuitiva e a demonstração matemática: o provável é descreditado em proveito do certo, o semelhante é excluído de um domínio que pretende a uma cientificidade tão grande quanto a física” (GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convenance*. Paris: Honoré Champion, 2004, p. 546).

Les Physiocrates introduisent dans l'économie et dans la politique l'évidence intuitive et la démonstration mathématique : le probable est discrédité au profit du certain, le vraisemblable est exclu d'un domaine qui prétend à une scientficité aussi grande que la physique¹⁶

da escassez e da sua possibilidade de supri-las, ou seja, trata-se, em última instância, dos meios de conservação de um corpo político.

Isso nos conduz à definição de *abundância*, que não é concebida como uma mera profusão de bens ou uma grande quantidade de bens ou dinheiro acumulado, mas, antes, como uma condição na qual as produções e os víveres se encontrem disponíveis na proporção do trabalho realizado por cada indivíduo, sem que a ninguém seja negado o acesso ao necessário para a subsistência:

“A respeito da abundância, não entendo por essa palavra uma situação onde alguns particulares regurgitam todas as coisas enquanto todo o resto do povo é constrangido a recorrer a eles para receber sua subsistência ao preço que lhes aprouver estabelecer, nem esse outro estado hipotético e impossível, ao menos por sua duração, onde todo o mundo encontraria sob sua mão, sem trabalho e sem labor, o que satisfazer a todas suas necessidades, mas aquele onde todas as coisas necessárias à vida se encontram reunidas no país em tal quantidade que cada um pode, com seu trabalho, obter facilmente tudo o que lhe é necessário para sua manutenção”⁵³¹.

Esse mesmo raciocínio é aplicado à noção de *prosperidade*, que somente pode ser verdadeiramente encontrada no *trabalho* realizado pelos indivíduos, na atividade exercida pelos membros do corpo político e na elaboração de gêneros e víveres (e disso, dentre outras causas, a importância da agricultura) indispensáveis para a subsistência. A essa *condição material* da prosperidade liga-se, também, certo bom uso da sabedoria pelo poder (conforme vimos precedentemente no primeiro *Discurso*) e um adequado conhecimento das paixões e dos costumes. Em uma passagem em que refuta o *sistema de finanças*, Rousseau aconselha aos poloneses: “para manter-vos felizes e livres, são as cabeças, os corações e os braços que precisais: nisto reside a força de um Estado e a prosperidade de um povo”⁵³².

A noção de *prosperidade*, portanto, tem suas especificidades e é diferente da *riqueza*, que é sempre relativa e, por excelência, representa um sinal de distinção social, isto é, é menos um signo de abundância do que um meio pelo qual os estratos sociais

⁵³¹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 523-524.

⁵³² OC III, *Considerações sobre a Polônia*, p. 1005.

podem ser identificados, conforme lemos no fragmento *O luxo, o comércio e as artes*: “como as palavras pobre e rico são relativas, somente há pobres porque há ricos”⁵³³.

Evidentemente, quando de sua aplicação real, é preciso que todos esses conceitos sejam considerados como uma *medida*, e que, para sua efetivação, leve-se sempre em conta as especificidades de uma determinada nação. Esse trânsito entre a *teoria* e a *prática* permite pensar a pluralidade possível das análises econômicas e, mais do que isso, avaliar o bom uso dos conceitos que são utilizados como “régua” – o que implicará na rejeição de um sistema econômico rígido. Não por acaso, é preciso sempre pensar em definições econômicas adequadas para realizar uma avaliação correta da situação de um país. Como exemplo, sabemos que os políticos poloneses insurgidos buscavam a reforma e, através de emissários como o conde Wielhorski, haviam travado contato, encomendado documentos e recebido textos dos fisiocratas e de outros economistas da época. Estes escritos foram repassados a Rousseau, que, antes de recusar as prescrições econômicas em detalhe, refutou as *definições* utilizadas pelos economistas para se pensar as bases do próprio sistema econômico. As considerações acima realizadas nos ajudam a entender esse texto de 1771, sendo importante deixarmos em destaque a seguinte exortação ali encontrada:

“Há, sem contradita, excelentes pontos de vista econômicos nos papéis que me foram entregues. O defeito que vejo neles é serem mais favoráveis à riqueza do que à prosperidade”⁵³⁴.

A exposição que fizemos até aqui, visando apresentar a elaboração mais precisa de determinados conceitos, busca também representar a questão metodológica que se encontra em jogo quando Rousseau confronta os modernos. Encontradas sobretudo nos escritos fragmentários – locais onde se “esboçam” e são apresentados mais livremente, por assim dizer, os pensamentos –, essas noções são essenciais para compreendermos que existe necessariamente um trabalho precedente de reflexão filosófica e política em relação às prescrições econômicas. Em outras palavras, é necessário que as considerações sobre o *objeto econômico* se valham dos princípios gerais dados pela filosofia. Nesse sentido, Rousseau estaria próximo de seus contemporâneos não fosse a radical crítica e ressignificação dos conceitos realizada ao longo de toda sua obra.

⁵³³ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 521.

⁵³⁴ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1004.

Resta ainda fazermos a definição de dois objetos econômicos essenciais, o *dinheiro* e a *moeda*. Em seguida, faremos uma incursão sobre o conceito de mercantilismo e da razão de Estado, para medirmos as distâncias tomados por Rousseau em relação a esta corrente composta por uma reflexão coletiva de autores. Finalmente, retomaremos a querela do luxo em perspectiva ao problema da desigualdade.

1.2.2. Os homens, as coisas e as trocas equitativas: considerações sobre o dinheiro e a moeda

Rousseau recomenda aos poloneses que tornem “o dinheiro desprezível, e, se puder, inútil”⁵³⁵. Os leitores e leitoras que se depararem com esse trecho das *Considerações sobre o governo da Polônia* certamente afirmarão estar diante de uma diatribe contra o dinheiro. Além disso, reafirmarão suas suspeitas ao lerem em outra passagem um ataque direto à paixão suscitada por esse objeto: “somente podemos fazer os homens agirem por seu interesse, eu o sei” e, continua, “mas o interesse pecuniário é o pior de todos, o mais vil, o mais adequado à corrupção, e mesmo, repito-o com confiança e sempre sustentarei, o menor e o mais fraco aos olhos daquele que bem conhece o coração humano”⁵³⁶. Poderíamos aqui coletar uma miríade de frases selecionadas, a fim de causar a impressão que, no pensamento rousseauiano, o dinheiro é alvo de uma detração incondicional e exclusivamente moralizante. Essa não seria, aliás, somente a opinião de leitores desavisados, pois, como lemos que Jean Fabre, em suas notas das *Considerações* na edição da *Pléiade*, chega mesmo a sugerir razões psicológicas para essa aversão, quando escreve que “à medida que ele [Rousseau] envelhece, reforça-se ainda mais nele sua aversão pelo dinheiro, sua desconfiança da moeda (...) atitude da qual certos comentadores modernos deram uma explicação psicanalítica e obsessiva”⁵³⁷. Levando essa interpretação psicologicista à sério, estaríamos impedidos de fazer do *dinheiro* e da *moeda* objetos dignos de exame.

Entretanto, gostaríamos de sugerir que o olhar certamente crítico de Rousseau em relação a essas noções não deveria obscurecer a importância que ambas desempenham para o desenvolvimento de suas reflexões sobre a economia política, e tampouco deveria embotar o tratamento filosófico que o autor do *Contrato* confere a esses conceitos. Sem

⁵³⁵ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1004.

⁵³⁶ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1005.

⁵³⁷ OC III, *Notas sobre Considerações sobre o governo da Polônia* (Jean Fabre), p. 1785, nota 1.

dúvidas, pode-se argumentar que as matérias relativas à dimensão que Rousseau denomina de *objeto econômico* serão submetidas a avaliações metodológicas severas, traço característico da *démarche* de certo pessimismo⁵³⁸ rousseauiano. Contudo, o exame e o reposicionamento dos conceitos certamente não se limitam a esse registro.

Deixando de lado por um momento a figura pitoresca de um Rousseau obsessivo ou visceralmente avesso ao dinheiro e à moeda, propomos aqui o seguinte ponto de partida: só poderemos compreender plenamente o próprio sentido das críticas voltadas a esses objetos se começarmos por melhor compreender a natureza conceitual dessas noções e seus princípios, além de destacarmos o importante papel que desempenham na formação social. A avaliação do dinheiro deve, num segundo momento, ser vista em perspectiva aos diferentes *sistemas econômicos* que podem ser adotados pelas comunidades políticas, para bem auferir sua utilização. Uma vez bem assentadas essas questões, poderemos, em seguida, melhor conceber as consequências reais desses conceitos. Essa chave de leitura nos é oferecida pelo próprio Rousseau, quando, ao oferecer explicações sobre a noção de moeda para o jovem Emílio, afirma como proceder: “em todos os assuntos, é mais importante expor os usos antes de mostrar os abusos”⁵³⁹.

Façamos uma breve visita ao Livro III do *Emílio*, encontrada precisamente no final das lições consagradas à moeda. Ali, Rousseau adverte que *as noções abstratas* envolvendo a economia política são objetos passíveis de tratamento filosófico, conforme podemos ler na passagem a seguir:

“Se pretendeis explicar às crianças como os signos fazem negligenciar as coisas, como da moeda nasceram todas as quimeras da opinião, como os países ricos em dinheiro devem ser pobres de tudo, tratareis essas crianças não somente como filósofas, mas como homens sábios, e pretendeis fazê-las entender até mesmo o que poucos filósofos compreenderam bem”⁵⁴⁰.

Como se pode depreender da passagem acima, ela não será seguida de uma explicação minuciosa do tema. Tendo em vista o desenvolvimento das faculdades e os períodos de vida de Emílio (o Livro III trata dos 12 aos 15 anos), observando ainda que

⁵³⁸ Pensado sob a perspectiva da contingência dos processos históricos, o pessimismo de Rousseau é, como explica Bernardi, *metodológico*, e não *filosófico*. Cf. *La fabrique des concepts*, Op. Cit., p. 470-471.

⁵³⁹ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 462.

⁵⁴⁰ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 462.

as etapas do processo de formação do juízo se realizam segundo um princípio de isonomia⁵⁴¹, convém precisamente, nesse momento, cessar a lição ao jovem, que nessa fase “pouco sabe generalizar as ideias, pouco faz abstrações”⁵⁴². Mas esse trecho é notável por fazer de alguns conteúdos econômicos objetos de apreciação dos *sábios*. Pensar o problema sob essa perspectiva nos indica que a moeda e o dinheiro se apresentam como alguns dos conceitos mais abstratos a serem analisados pela filosofia. É significativa a importância e a complexidade que Rousseau concede à matéria. Assim, embora o aprendizado de Emílio sobre o tema seja encerrado na sequência, isso não impede, no entanto, que retomemos algumas lições posteriores e busquemos, em outros textos, o que poderia ser a generalização da ideia dessas noções, ou seja, investigá-las enquanto objetos de reflexão filosófica.

De fato, a relevância da matéria pode em um primeiro momento ser exposta a partir de um trecho imediatamente anterior de *Emílio* em que, ao expor uma sucinta história do surgimento da moeda, é ressaltado seu papel para a formação da *ligação social*, isto é, sua crucial função para o estabelecimento das interações sociais. Leiamos esse parágrafo:

“A igualdade convencional entre as coisas fez a moeda ser inventada; pois a moeda é apenas um termo de comparação para o valor das coisas de diferentes espécies, e, nesse sentido, *a moeda é a verdadeira ligação da sociedade*. Mas tudo pode ser moeda: outrora, o gado o era; as conchas ainda o são entre muitos povos; o ferro foi a moeda de Esparta, o couro o foi na Suécia, o ouro e a prata o são entre nós”⁵⁴³.

A moeda, portanto, pode ser definida como uma unidade de medida qualquer que intermedia as trocas. Ela permite que produtos de natureza diferente possam ser trocados por meio de uma *medida comum* e, por serem geralmente leves e pequenas, podem circular mais facilmente. É curioso notar o escambo não é tratado como uma transação “primitiva”, mas como uma forma de troca que ocorre já dentro de um sistema de medida convencional (por exemplo, como veremos a seguir, mesmo a troca do trigo pelo tecido já pressupõe um certo acordo sobre a equivalência de valores). Além disso, a moeda eventualmente acaba recebendo a *cunhagem*, pois, através da chancela do poder

⁵⁴¹ Cf. KAWAUCHE, Thomaz. “Emílio e a medicina antiga”. In: *Educativa*, v. 20, n. 1, jan./abr. 2017, p. 148-165.

⁵⁴² OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 487.

⁵⁴³ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 461. Grifo nosso.

administrativo, torna-se necessário aferir seu peso e valor, dando-lhe uma marca: “pois a marca da moeda é somente um atestado de que a peça assim marcada é de um tal peso”, escreve Rousseau, adicionando que “apenas o Príncipe tem o direito de cunhar moeda, porquanto que somente ele tem o direito de exigir que seu testemunho faça autoridade entre um povo todo”⁵⁴⁴. Progressivamente ao avanço dos meios de troca, portanto, os signos vão se tornando mais complexos e as transações envolvendo ideias mais abstratas, tais como a noção de valor. Importa aqui ressaltar que o dinheiro e a moeda tornam *equitativa* uma relação entre os homens e as coisas, ou seja, *tornam a troca um ato possível de equanimidade*:

“Assim explicado, o uso dessa invenção torna-se compreensível até ao mais estúpido. É difícil comparar imediatamente coisas de diferentes naturezas, o tecido, por exemplo, com o trigo; mas, quando é encontrada uma medida comum, a saber, a moeda, é fácil ao fabricante e ao lavrador relacionar o valor das coisas que querem trocar com esta medida comum. Se tal quantidade de tecido vale uma tal importância em dinheiro, e que tal quantidade de trigo vale igualmente a mesma importância em dinheiro, segue-se que o mercador, recebendo o trigo por seu tecido, faz uma *troca equitativa*. Assim, é pela moeda que os bens de espécies diversas se tornam comensuráveis e podem se comparar”⁵⁴⁵.

Vejamos como o fragmento sobre o luxo, o comércio e as artes trata a questão. É relevante aqui transcrevermos sequencialmente algumas citações, seja por sua importância para mostrar o tratamento que Rousseau dispensa ao tema, seja porque, por serem frequentemente negligenciadas pelos comentários, vale a pena evocarmos *ipsis litteris* alguns trechos. Conferir valor aos metais é realizar uma “convenção tácita” que depende de diversas circunstâncias para se estabelecer, e toda intervenção do príncipe nesse sentido é inútil: “o preço do soldo ou da libra e, por consequência, o do florim ou do escudo, permanecerá tão variável quanto era antes e continuará a aumentar ou abaixar no comércio não segundo a vontade do príncipe, mas por causas completamente diversas”⁵⁴⁶. Sendo assim, a atribuição de valores a determinados signos representativos dos objetos de troca é precisamente uma ação *imaginária*: “todas as operações que se

⁵⁴⁴ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 462.

⁵⁴⁵ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 462. Grifo nosso.

⁵⁴⁶ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 520.

fazem sobre as moedas para fixar seu valor são somente, portanto, imaginárias (...)”⁵⁴⁷. Assim, como lemos no fragmento sobre o luxo, “quando o príncipe sobe o preço das moedas é uma fraude pela qual engana seus credores e, quando o abaixa, é uma outra fraude pela qual engana seus devedores”⁵⁴⁸. Isso significaria dizer, se quiséssemos exprimir a questão em termos contemporâneos, que o governante controlaria um sistema de crédito no qual estabelece e facilmente define quem serão os devedores e quem serão os credores. Contra essa concepção, Rousseau esboça meios para se pensar o valor da moeda que não seja o arbítrio do governante (ou, ao menos, que sua fiduciaridade não esteja inteiramente concentrada no voluntarismo do príncipe), mas, antes a quantidade de espécies em circulação na sociedade – o que seria, segundo alguns comentadores, uma formulação grosseira da teoria quantitativa da moeda⁵⁴⁹. São três os elementos principais a determinarem as *causas do valor da prata*: a quantidade existente de moeda, a velocidade e facilidade de sua circulação (o “vigor do comércio”) e o volume de bens disponíveis⁵⁵⁰. Diante das possíveis combinações desses fatores, o dinheiro “pode subir a um preço exorbitante ou recair a quase nada”⁵⁵¹. Finalmente, Rousseau afirma que o preço das mercadorias é dado pelo “curso do comércio” e que este mesmo preço “subindo ou baixando à proporção da alteração feita sobre as moedas, a mesma relação permanece sempre no comércio entre o signo e a coisa representada”⁵⁵².

O ouro e a prata, enfim, são *signos* de bens reais que circulam na nação e no comércio. Isso significa dizer que o valor convencional depende de variantes que não a própria quantidade em estoque, isto é, a acumulação de ouro e prata por um Estado – defendida do forma mais notória pelo metalismo – não pode ser traduzida *absolutamente* como riqueza.

Quanto ao dinheiro, a ênfase na quantidade e estoque de espécies é, em suma, vista como um frágil argumento para aqueles que procuram explicar a prosperidade de um povo. Como encontramos na formulação *Das considerações sobre o governo da Polônia*, “de povo em povo, aquele que possui mais dinheiro, possui mais vantagens; mas

⁵⁴⁷ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 520.

⁵⁴⁸ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 520.

⁵⁴⁹ Cf. FRIDÉN, Bertil. *Rousseau's economic philosophy*, Op. cit., p. 74 e ss. Hont, em seu livro sobre Smith e Rousseau, realiza uma afirmação no mesmo sentido.

⁵⁵⁰ “1º a abundância ou a raridade da espécie; 2º a abundância ou a raridade dos gêneros e outras mercadorias; 3º o grau de circulação que depende da quantidade das trocas, isto é, do vigor do comércio” (OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 520-521).

⁵⁵¹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 521.

⁵⁵² OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 520.

isso nada faz para a sorte dos particulares, e não é aí que jaz a prosperidade de uma nação”⁵⁵³. Não seria demais insistirmos mais uma vez que, para Rousseau, a verdadeira riqueza é encontrada no trabalho realizado pelos membros do corpo político, na capacidade da administração pública em satisfazer as necessidades com os recursos que tem à disposição e providenciando uma situação de abundância na qual a subsistência garanta a independência. O dinheiro, em suma, não é *a riqueza*, mas somente um *suplemento dos homens*⁵⁵⁴.

Dessa forma, a avaliação sobre o dinheiro deve ser, em primeiro lugar, vista em perspectiva à prosperidade e à abundância, definições que já analisamos e estabelecemos anteriormente. Em suma, por um lado, uma nação pode possuir considerável estoque de metais, mas não dispor dos bens que necessita, ser muito desigual e encontrar-se sempre na obrigação de gastar muito no comércio internacional, a fim de obter aquilo que não pode produzir. Por outro lado, uma nação em escassez de ouro e prata, mas cujo povo é industrioso e realiza muitos trabalhos, aproximando-se ainda de uma situação de igualdade de condições, pode obter de seu território bens e gêneros necessários à subsistência, inclusive gerando supérfluo, e, finalmente, ter poucas despesas. Veremos oportunamente como esse raciocínio é perfeitamente consequente se o avaliarmos, por exemplo, em relação à proposta econômica no *Projeto de constituição para a Córsega*.

As considerações feitas até aqui já nos permitem por em xeque, portanto, não somente as interpretações psicologistas vistas no início dessa seção, mas também jogar luz sobre a seriedade com a qual os objetos da economia política são tratados por Rousseau. Suas considerações estão longe de significar uma proposta de aniquilação do dinheiro, da prata e do ouro, tampouco em renegar uma certa organização da vida econômica. No contexto de uma discussão sobre a distinção entre a noção de *riqueza* e *riqueza pecuniária*, lemos nas *Considerações sobre o governo da Polônia* que é preciso antes de mais nada garantir trabalho e assegurar a produção do necessário, e não buscar simplesmente uma acumulação de dinheiro ou um estoque de metais:

“Quanto a mim, não pretendo proscrever nem a prata, nem o ouro, mas os tornar menos necessários e fazer que aquele que não os possua seja pobre sem ser miserável. No fundo o dinheiro não é a riqueza, é apenas

⁵⁵³ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1008.

⁵⁵⁴ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1004.

seu signo; não é o signo que se deve multiplicar, mas a coisa representada”⁵⁵⁵.

Na realidade, fundando a verdadeira fonte de riqueza no trabalho e na capacidade de produzir a fim de suprir o necessário, Rousseau busca também compreender meios efetivos para compreender o mecanismo de estabelecimento dos preços. É essa também a avaliação de Istvan Hont quando afirma que Rousseau não pretendia excluir a moeda de uma sociedade constituída pelo trabalho, mas sim “ganhar real controle dos processos monetários em uma sociedade – em outras palavras, em como compreender, controlar e reformar o mecanismo de preços”⁵⁵⁶.

Essas considerações iniciais já permitem entrever a seguinte recusa: políticas econômicas que fundam a felicidade do povo sobre a quantidade de ouro e prata em estoque no Estado estabelecem uma equivocada e confusa relação entre a *prosperidade* e a *riqueza*, entre o *real* e o *imaginário*, entre o *trabalho* e o *consumo*. Isso abre o caminho para, por um lado, diferenciarmos Rousseau de uma posição mercantilista, e, por outro, aproximá-lo dos pensamentos que fundam a riqueza de uma nação sobre o *trabalho*. Além disso, trata-se também de demonstrar que o exame dos objetos econômicos deve levar em conta as especificidades do sistema social, político e moral no qual se insere – o que pode ser facilmente verificado nos textos dedicados à Córsega e à Polônia. Vistos isoladamente, o dinheiro ou a moeda não são causas suficientes e nem os meios mais eficientes para gerar uma dinâmica que beneficie o público: “o interesse corrompe as melhores ações. Aquele que faz o bem somente por causa do dinheiro apenas aguarda ser melhor pago para fazer o mal”⁵⁵⁷. Em suma, os objetos econômicos não podem prescindir de uma avaliação conjunta à política e à moral, isto é, no contexto no qual as relações econômicas se desenvolvem.

Falta ainda vermos sob qual ponto de vista pode a moeda ser considerada como a *verdadeira ligação da sociedade*. A resposta a essa questão exige uma breve contextualização, que apenas poderá ser plenamente respondida quando analisarmos a teoria política de Rousseau. Por hora, destaquemos muito brevemente que a sociedade é fundada por uma convenção que estabelece a legislação, as instituições, os direitos, os deveres e que decide sobre sua forma de administração – em suma, acabará por

⁵⁵⁵ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1008.

⁵⁵⁶ HONT, Istvan. *Politics in commercial society*, Op. cit., p. 101.

⁵⁵⁷ OC III, *Da honra e a virtude*, p. 503.

determinar, como afirma Rousseau, *as leis e o governo*. Também sabemos que o segundo *Discurso*, partindo de um estado hipotético, reconstitui um processo paulatino de transformação dos homens, uma história marcada por diferentes estágios e que, iniciando-se em uma situação de igualdade natural, termina por mostrar que os indivíduos ingressam na sociedade política em um momento de divisão da humanidade entre proprietários e não-proprietários (os *supranumerários*), entre ricos e pobres, lançando os indivíduos em uma situação de dependência político-econômica contínua. O *Contrato Social*, por sua vez, buscará estabelecer as cláusulas equânimes de uma convenção, ou seja, investigar as condições para uma associação legítima. Esse brevíssimo resumo apenas nos interessa agora para ressaltarmos que o ingresso na sociedade política representa o instante da positivação das leis, isso é, a consolidação de um ordenamento político que garanta a realização da legislação (lugar de expressão da vontade geral) e a força da execução das normas (a ação, realizada pelo executivo), e que nesse pacto, cuja convenção funda-se na vontade geral, cria-se então uma igualdade entre as coisas e entre os homens. Veremos mais adiante que a própria *alienação total* do *Contrato Social* pode, na realidade, ser compreendida como uma *troca vantajosa*⁵⁵⁸. Afinal, se *as sociedades só existem pelas trocas*, a moeda, enquanto unidade de medida convencional, tem um papel fundamental na consolidação dos laços sociais:

“Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda sociedade tem como primeira lei alguma igualdade convencional, seja entre os homens, seja entre as coisas”⁵⁵⁹.

Em suma, a existência social – e em última instância a manutenção do pacto – depende das trocas, e estas, por sua vez, são feitas através de signos que representam coisas variadas e de naturezas diversas. Na realidade, a própria noção de *troca* não se restringe, para Rousseau, somente a uma noção relativa ao comércio, podendo denotar igualmente uma *mudança de condições*. Nesse sentido, é precisamente essa passagem da convenção, isso é, da *igualdade natural* para a *igualdade convencional*, que torna o estabelecimento da moeda necessária: ela representa uma mudança qualitativa de estado. Tanto quanto a *escrita* (para retomar uma imagem de Derrida, a moeda é o alfabeto do

⁵⁵⁸ O termo *échange avantageux* é utilizado no Livro II, Capítulo IV do *Contrato Social*. Dedicaremos um capítulo para examinar a importância do uso dessa terminologia.

⁵⁵⁹ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 461.

comerciante⁵⁶⁰), ela participa de um momento crucial e paradigmático das sociedades políticas, pois assume o lugar de termo de comparação entre objetos distintos e permite a efetivação da convenção.

1.2.2.1. *Mercantilismo e razão de Estado*

Diferente dos fisiocratas, que se auto-intitularam *economistas* e selaram o nome da corrente pela qual se tornariam célebres, os autores identificados como *mercantilistas* nunca arrogaram para si um nome ou um rótulo capaz de englobar pensadores diversos e de épocas distintas, mas que, não obstante, parecem partilhar de premissas comuns. A posteridade reteve do mercantilismo tão somente uma alcunha pouco esclarecedora – pois imposta por seus adversários –, tendo frequentemente mantido desse movimento apenas uma fração de sua dimensão propriamente econômica ou comercial. Na realidade, a estrutura do pensamento político que subjaz essa corrente é extremamente importante para compreendermos a preferência concedida a determinadas condutas econômicas. Assim, para melhor compreendermos as questões em jogo, convém fazermos uma sucinta digressão sobre o conceito de *mercantilismo*⁵⁶¹.

Os estudos sobre o tema defrontam-se, de início, com um fator complicador: se é inegável a importância do caráter empírico das práticas econômicas levadas a cabo por alguns dos principais nomes associados ao mercantilismo, qual o melhor caminho para analisá-las conjuntamente com a evolução teórica que este movimento heterogêneo e proteiforme observa ao longo dos séculos nos quais se desenvolve? Diante dos embaraços apresentados à recuperação dos fundamentos conceituais que caracterizam o mercantilismo, Pierre Deyon, dando ênfase ao *egoísmo da razão de estado* (isto é, sobre aquilo que identifica como um caráter maquiaveliano), afirma que os liberais, “denunciando no mercantilismo o triunfo dos interesses egoístas dos mercadores, ignoraram que era também um sistema manufatureiro, agrícola, e toda uma concepção do

⁵⁶⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. Parte 2, Cap. 4.

⁵⁶¹ O livro de Pierre Deyon expõe uma síntese sobre a questão. Sobre um exame que busca restituir uma unidade e coerência ao mercantilismo, Cf. HECKSHER, Eli. *Mercantilism*. Translated by Mendel Shapiro. T. I. London: Allen & Unwin, 1935. Sobre a história do termo mercantilismo e suas disputas conceituais, Cf. STEINER, Philippe. « Marchands et princes : les auteurs dits ‘mercantilistes’ ». In: *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. 1, sous la direction d’Alain Béraud et Gilbert Faccarello. Paris : La Découverte, 1992. Para uma retomada da gênese e discussão sobre o conceito de mercantilismo e suas diversas interpretações (incluindo as críticas dirigidas à Hecksher), Cf. SPECTOR, Céline. « Le concept de mercantilisme ». In : *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/3 n° 39, p. 289-309.

poder estatal”⁵⁶², e, adiciona mais adiante, definindo o mercantilismo como *reflexão coletiva* de pensamentos diversos, que “não existe acordo universal nem sobre a natureza da teoria, nem sobre as características do intervencionismo que ela justifica”⁵⁶³. Não obstante a dificuldade que envolveria esse esforço arqueológico, a fortuna crítica sobre o assunto buscou enfatizar, sem deixar de apontar as contradições e tensões existentes entre os adeptos do mercantilismo, a existência de certos princípios compartilhados, capazes de explicar um solo comum que pudesse caracterizar esta corrente de pensamento. Eli Hecksher, buscando fios condutores que ofereçam coerência à noção examinada, enfatiza que não há “uso certo ou errado do termo”⁵⁶⁴, caracterizado como *conceito instrumental*. Em sua obra *Mercantilism*, destaca algumas pedras angulares que sustentam esse *sistema unificado*, identificando-o, dentre outros, tanto como um *sistema monetário*, como um *sistema de poder* visando o interesse do Estado: os esforços mercantilistas não são somente de segurança interna, mas enfatizam sobretudo o papel da razão de Estado, ou seja, para a questão do “*external power of the state*”⁵⁶⁵. Pierre Deyon faz uma precisa e curta síntese sobre o problema, e, sem deixar de destacar a diversidade do pensamento mercantilista, aponta para a convergência de bases comuns, como a teoria da balança comercial favorável, essencial fonte de poder; a regulamentação, controle e interferência, pelo Estado, na organização da produção e do trabalho e na imposição de taxas e impostos, a fim de obter a harmonização entre importação e exportação; um circuito estático e limitado que regra as relações internacionais; o comércio exterior de manufaturas como forma de atração de metais, dentre outros. Sob outro recorte, Catherine Larrère propõe pensarmos um duplo caráter do mercantilismo. De um lado, sua *estrutura aristotélica*, voltada para o consumo interno e visando a autossuficiência (a *autarkeia*) de uma determinada comunidade política. De outro, sua *dimensão maquiavélica*, isto é, o registro razão de Estado, voltada para o comércio externo, pela conquista e pela busca dos interesses políticos do príncipe. Larrère sintetiza seu percurso para compreender o pensamento mercantilista nas seguintes palavras: “se, entretanto, mantenho, à título de ideal-tipo, uma estrutura aristotélica, é porque ela me parece necessária para dar conta da elaboração da teoria mercantilista em torno da ideia maquiavélica de independência política”⁵⁶⁶.

⁵⁶² DEYON, Pierre. *Le mercantilisme*. Paris : Flammarion, 1969, p. 11.

⁵⁶³ DEYON, Pierre. *Le mercantilisme*, Op. Cit., p. 47.

⁵⁶⁴ HECKSHER, Eli. *Mercantilism*, Op. cit., p. 19.

⁵⁶⁵ HECKSHER, Eli. *Mercantilism*, Op. Cit., p. 15, t. 2.

⁵⁶⁶ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Op. cit., p. 106.

Em sua análise sobre Giovanni Botero, Senellart demonstra como a “razão de Estado mercantilista” surge, na verdade, a partir de um discurso de “antimaquiavelismo consequente”, isso é, de uma oposição à razão de Estado maquiaveliana. Esse caminho, contudo, é somente um redirecionamento da questão, agora conduzida para o campo econômico. Assim, apesar desse deslocamento, Senellart demonstra que a ruptura com Maquiavel não é completa:

“Vê-se exatamente que nesse contexto de rivalidade estatal, a indústria e o comércio não são concebidas como uma alternativa à guerra, mas como os meios de uma política de potência. Longe de favorecer a paz, elas contribuem a exasperar as paixões xenófobas (...). É forçoso constatar que o mercantilismo, a despeito dos deslocamentos que opera, não chega a sair do espaço do maquiavelismo”⁵⁶⁷.

A análise mercantilista do comércio seria então influenciada por uma interpretação econômica de tipo antimaquiaveliana⁵⁶⁸, mas cujo solo é preparado precisamente pelo pensamento político de Maquiavel; trata-se, por assim dizer, de um movimento circular realizado pelos partidários dessa corrente. Assim, Lionel Rothkrug pode explicar que o mercantilismo floresce na França no mesmo momento em que o maquiavelismo passa a ali ser recebido. Isto significa dizer que, além de um afastamento das considerações morais, a relação entre Estados passa a ser vista como uma relação de rivalidade ou conquista. Com isso, conforme argumenta Larrère, desaparece a noção de *socialitas* (presente no direito natural) entre as diferentes nações: importa apenas a competição, a rivalidade, o domínio⁵⁶⁹. Finalmente, segundo as conclusões de Céline Spector sobre assunto, a oposição entre mercantilismo e liberalismo é ainda operatória se pensarmos que a primeira corrente nos permite pensar o comércio em termos de guerra, e, portanto, colocar em xeque o argumento do comércio como instrumento de pacificação ou de abrandamento dos costumes. E, quanto à sua abordagem inicial do conceito, explica que é preciso compreender essas dificuldades através de suas mediações, ou seja, é

⁵⁶⁷ SENELLART, Michel. *Le machiavélisme et raison d'État*. Paris : PUF, 1989, p. 90-91.

⁵⁶⁸ A este respeito, Cf. SENELLART, Michel. « La raison d'État antimachiavélienne ». In : *La raison d'État : politique et rationalité*. Sous la direction de C. Lazzeri et D. Reynié. Paris : PUF, 1992.

⁵⁶⁹ Cf. ROTHKRUG, Lionel. *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the French Enlightenment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965; Cf. LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Op. cit., em especial o capítulo III ; sobre maquiavelismo e o conceito de mercantilismo, ver também o livro de Michel Senellart, *Le machiavélisme et raison d'État*.

precisamente na relação entre teoria e prática, entre o pensamento e sua aplicação, que a abordagem filosófica ganha seu sentido e utilidade⁵⁷⁰.

Embora seja possível delimitar o que é o mercantilismo por algumas de suas noções fundamentais, seu conceito não é suficientemente preciso para etiquetar indistintamente autores distintos entre si. Esse embaraço se dá sobretudo no século XVIII, no qual elementos mercantis e liberais muitas vezes parecem coabitar uma mesma obra. Não há, por exemplo, um consenso sobre os pensadores que integram suas fileiras, e mesmo em autores como Mandeville e Melon são identificados ora elementos pertencentes ao mercantilismo, ora ao liberalismo⁵⁷¹. Essas dificuldades de classificação não derivam tanto das diferenças do papel atribuído ou desempenhado pelo Estado em cada uma dessas correntes, mas sim por suas semelhanças, ou seja, porque ambas compartilham um mesmo esquema relacional: a relação de exterioridade entre Estado e súditos⁵⁷².

Para o mercantilismo, a prosperidade econômica serve o interesse nacional na medida em que aumenta o poder do Estado frente a seus concorrentes. Com uma concepção de circuito estático e de limitação dos recursos disponíveis, essa corrente enxerga a riqueza numa relação comparativa (pois não é indefinida, mas sempre relativa ao que os outros possuem) e de poder (um Estado deve buscar ampliar seu poder e satisfazer seus interesses e, assim, possuir mais riquezas que os outros). Segundo Michel Senellart, a partir do século XIV o Estado paulatinamente passa adquirir uma função econômica, garantindo certo controle da saúde e da acumulação de riquezas; no século XVI, essa função protecionista encontra sua expressão no mercantilismo⁵⁷³. O comércio torna-se, então, um componente crucial para a razão de Estado, cujas preocupações

⁵⁷⁰ Conforme assim interpreta Céline Spector. Cf. SPECTOR, Céline. « Le concept de mercantilisme », *Op. cit.*

⁵⁷¹ Sobre os outros autores, como Forbonnais, Cf. MORRISON, Christian. « La place de Forbonnais dans la pensée économique ». In : *Questions financières au XVIIIe et XIXe siècles*. Christian Morisson et Robert Goffin. Série « Sciences économiques », n.º 2. Paris : PUF, 1967. Meyssonier, após analisar os *Elementos do comércio*, afirma que “o projeto liberal de crescimento equilibrado apresentado por Forbonnais tem, assim, todas as características de um sistema liberal” (MEYSSONNIER, Simone. *La balance et l'horloge*, *Op. cit.*, p. 225).

⁵⁷² Esse argumento é desenvolvido por Catherine Larrère, quando afirma que, se liberais e mercantilistas se opõem em razão do lugar a ser concedido ao Estado, esta oposição é mitigada se pensarmos que, em ambos os casos, “trata-se da mesma estrutura política (exterioridade da relação do Estado com os súditos, unidade do poder do Estado, qualquer que seja a diferença de suas formas)” (LARRÈRE, Catherine. « Système de l'intérêt et science du commerce : François Véron de Forbonnais, lecteur de Montesquieu ». In : *Le cercle de Vincent Gournay. Savoirs économiques et pratiques administratives en France au milieu du XVIIIe siècle*. Dir. Loïc Charles, Frédéric Lefebvre et Christine Théré. Paris : INED, 2011, p. 271).

⁵⁷³ Cf. SENELLART, Michel. *Le machiavélisme et raison d'État*, *Op. cit.*. Ver sobretudo Cap. III, item 4.

passam a ser, dentre outros, o controle gradual da higiene pública, o afluxo e estoque de riquezas, a polícia. Esse movimento fica muito claro em um texto como o *Ensaio político sobre o comércio*, de Melon.

O viés beligerante e competitivo da política econômica mercantilista poderia ser resumido na célebre fórmula de Colbert, segundo o qual o mundo das trocas pode ser representado pelo sintagma “*guerre d’argent*”. Opera ainda nesse sistema a *inveja* do comércio, que conduz, se pudermos por um momento utilizar um termo anacrônico, a um *jogo de soma zero*: se algum Estado ganha, há outro que perde. Na realidade, a ideia de que havia uma inveja entre Estados era uma ideia amplamente aceita e difundida no XVIII (com exceções notáveis, tais como as críticas realizadas por Hume em seus ensaios). Segundo o verbete enciclopédico *Inveja (Jalousie)*, escrito por Diderot e Jaucourt, tratava-se de uma importante causa da violência entre as nações: “a inveja não reina somente entre os particulares, mas entre nações inteiras, entre as quais algumas vezes ela eclode a mais funesta violência; ela provém da rivalidade da posição, do comércio, das artes, dos talentos e da religião”⁵⁷⁴. Isso também significa dizer que se o comércio não é propriamente animado por um espírito de conquista: ele ainda encarna um *espírito de rivalidade*⁵⁷⁵ que se estende tanto entre os indivíduos quanto entre os corpos políticos. Os Estados, afinal, rivalizam entre si pelos recursos.

Feitas essas considerações, e embora outras críticas ao mercantilismo poderão ser encontradas ao longo desta tese, gostaríamos de nos centrar sobretudo no núcleo político da questão e realizar alguns comentários pontuais acerca da distância existente entre Rousseau e os adeptos do sistema mercantil. Os desacordos pode ser resumido em três tópicos principais: primeiro, a diferença entre a “autarquia” mercantilista e busca pela independência e autossuficiência; segundo, uma crítica ao argumento de equivalência entre o acúmulo de metais e a prosperidade e potência do Estado; terceiro, uma discussão acerca do significado e uso do termo razão de Estado.

Em primeiro lugar, a busca por autonomia e autossuficiência sugerida por Rousseau aos corsos através do sistema rústico é exemplar para avaliarmos como os

⁵⁷⁴ ENC, *Jalousie* (Jaucourt e Diderot), t. 8, p. 439.

⁵⁷⁵ “Esta aproximação, no entanto, não implica identidade: Melon, como Forbonnais, distingue entre espírito de conquista e espírito de comércio, e faz ver que o comércio se interessa pela paz, sem, entretanto, colocar em causa a natureza política, o ‘estado de força’. Comércio e guerra não são, portanto, idênticos, mas participam de uma natureza comum, que é a da política, como relação ao inimigo” (LARRÈRE, Catherine. *L’invention de l’économie*, Op. Cit., p. 102).

fundamentos políticos que guiam as decisões de política econômica o afastam da autarquia de tipo mercantilista. Segundo Rousseau, a instituição da Córsega deve ter como objetivo “buscar a paz na liberdade”⁵⁷⁶. Ao priorizar uma boa distribuição da população pelo território, incentivar a agricultura, a segurança alimentar (ou seja, evitar o fornecimento e dependência de alimentos por potências estrangeiras) e favorecer a circulação do dinheiro, busca-se antes de tudo estabelecer um cenário de independência capaz de garantir ao *povo* da ilha o controle de sua soberania, assegurando sua prosperidade e felicidade pública, resumida tanto pela sua proposição do sistema rústico quanto na expressão da economia da potência civil. Tendo em vista o contexto da Córsega, trata-se de garantir em primeiro lugar a autossuficiência, “tirar partido de seu povo e de seu país o tanto quanto for possível”, e, assim, evitar de início entrar num *sistema de finanças* que somente faria prejudicar o desenvolvimento econômico local. Por isso, a recomendação de desconsiderar por um momento as potências estrangeiras é estratégica para fortalecer a atividade da ilha e aumentar sua população, e nesse mesmo sentido deve-se ler o seguinte conselho: “as alianças, os tratados, a fé dos homens, tudo isso pode ligar o fraco ao forte e jamais liga o forte ao fraco. Assim, deixai as negociações às potências e contaí apenas consigo mesmos”⁵⁷⁷. Isto posto, não se trata de uma autarquia de tipo mercantilista, que vise realizar uma potência que rivalize com as outras e baseada na acumulação de metais ou espécies, ou nem em pensar a sociedade a partir da figura do Governo, tendo em vista uma supremacia econômica capaz de fortalecer a razão de Estado.

Rousseau recusa a noção de uma razão de Estado beligerante, inclusive em seus procedimentos econômicos, criticando a perspectiva de uma “dimensão maquiavélica” mercantilista sobre o comércio exterior: ao pretender sacrificar os particulares em nome do *interesse nacional*, o Príncipe, na verdade, arruína o corpo político em prol da razão de Estado. A concorrência internacional de modo mercantilista somente pode ocasionar um revezamento ou alteração entre pobreza e riqueza entre as nações, mantendo a desigualdade. Somada à rejeição da acumulação de espécies como forma de explicação da prosperidade de uma nação, constata-se que o sistema mercantil defendido por seus adversários se realiza em um quadro de rivalidade no qual os Estados buscam apenas

⁵⁷⁶ OC III, *Córsega*, p. 904.

⁵⁷⁷ OC III, *Córsega*, p. 903.

fortalecer seu poder e seus interesses próprios, no prejuízo de seus vizinhos. Na realidade, os danos são mútuos:

“(...) cada povo dedica mais cuidados, ainda que de modo um pouco mais disfarçado, em prejudicar os benefícios de seus vizinhos do que a trabalhar para os seus próprios: *a humanidade é então sacrificada ao interesse nacional pelo corpo político, como ela o é todos os dias ao espírito de propriedade pelos particulares*. Entretanto, não se concebe sem esforço como a pobreza de um país pode contribuir ao bem-estar dos habitantes de um outro”⁵⁷⁸.

Em segundo lugar, conforme já expusemos em nossa análise sobre a moeda e o dinheiro, a posição de Rousseau é extremamente crítica da acumulação de espécies ou de metais como política econômica a ser adotada pelo Estado. Lembremos que o fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, introduzindo a temática da acumulação e da circulação do dinheiro, sintetiza nas seguintes palavras uma posição que deve ser refutada:

“Dir-me-ão, talvez, que as artes, as manufaturas e o comércio não têm tanto por objeto as comodidades particulares dos cidadãos senão o de enriquecer o Estado, seja pela introdução do dinheiro estrangeiro, seja pela circulação do dinheiro que nele se encontra. Donde seria necessário concluir que toda felicidade de um povo consiste em ser rico em espécies”⁵⁷⁹.

A tese colocada em xeque possui como fundamento uma análise das riquezas vista unicamente sob o prisma do fortalecimento do Estado, ou, como o fragmento define com mais precisão, do *interesse nacional*. De fato, enquanto Rousseau prima pela independência, pela prosperidade e felicidade pública, pensando a partir do corpo político e do bem-estar dos cidadãos, um dos pilares dos autores agrupados sob a etiqueta do mercantilismo é a ênfase na acumulação de espécies como forma de compreender a prosperidade de um Estado e o interesse nacional, tendo em vista a superioridade econômica do Príncipe, a ser uma técnica aplicada sobre o território e seus súditos. Nesse sentido, Pierre Crétois identifica que Rousseau se opõe a autores unidos “por uma denominação retrospectiva, sob a etiqueta ‘mercantilista’, na medida em que eles

⁵⁷⁸ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 521. Grifo nosso.

⁵⁷⁹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 519-520.

consideram que a finalidade do governo era fazer as espécies entrarem no país, símbolo privilegiado do poder do Estado, pelo viés do comércio”⁵⁸⁰.

Finalmente, ao criticar a razão de Estado de tipo mercantilista, Rousseau não recai na solução que conclui pela “brandura do comércio”. Afinal, após essa refutação não seria forçoso constatar que o comércio conduz naturalmente à paz, ao abrandamento dos costumes e que a harmonia espontânea vista nas relações de troca é capaz de acomodar os interesses⁵⁸¹? Se o comércio é hábil em substituir a violência das armas, ele o faz como um *ersatz*, um sucedâneo que substitui a beligerância resolvida pela pólvora por novas formas de submissão e demonstrações de força, mas agora exercidas pelo poder econômico – sejam elas realizadas no âmbito das relações internacionais, isto é, a busca pela hegemonia econômica entre Estados, seja pela relação de dominação observada entre pobres e ricos, desprovidos e proprietários, isto é, no âmbito das relações internas. Logo, as guerras promovidas pela razão de Estado são sucedidas pela violência silenciosa das desigualdades econômicas, num cenário onde as trocas se realizam de forma desigual e sob a lei do mais forte. Em outras palavras, a economia política dos sistemas modernos, ou o *espírito de comércio* como elemento de união das nações⁵⁸², mantém uma estrutura de hierarquia rígida, no qual as relações de força agora continuam em uma linguagem econômica: “em toda espécie de comércio é sempre o menos pressionado que ditará ordem aos outros”⁵⁸³, escreve Rousseau para os corsos.

Ao distinguir a *soberania* do *governo*, e ao priorizar a relação entre dois polos – *os interesses e as vontades* –, Rousseau propõe uma relação original entre Estado e súditos, como mostra o exemplo bem-acabado da teoria dos princípios do direito político exposta e desenvolvida no *Contrato Social*. Essa originalidade da filosofia política rousseauiana reconfigura e permite mitigar os efeitos de uma dicotomia que pensa ora em termos *intervencionistas*, ora os termos de *razão de Estado*. De fato, no *Contrato Social* a noção de razão de Estado é quase por completo apagada (o termo é utilizado apenas uma única vez na obra, e com um sentido de razão do corpo político)⁵⁸⁴. Veremos

⁵⁸⁰ CRÉTOIS, Pierre. *Le renversement du l'individualisme possessif. De Hobbes à l'État social*. Paris : Classiques Garnier, 2014. p. 248.

⁵⁸¹ Montesquieu já afirmava, no *Espírito das Leis*, que o comércio abrandava os costumes e “conduz à paz” (EL, XX, 2, p. 585). Os *Ensaio*s de Hume atribuem ao comércio efeitos semelhantes.

⁵⁸² Montesquieu afirma que “se o espírito de comércio une as nações, não une os particulares” (EL, XX, 2, p. 586), como também defende Melon em seu *Ensaio político sobre o comércio*.

⁵⁸³ OC III, *Córsega*, p. 905.

⁵⁸⁴ Bruno Bernardi explica que o emprego do termo *razão de Estado*, no *Contrato Social*, é fruto de uma requalificação da expressão que, no capítulo sobre o legislador, aparece no sentido de *razão pública*, isto é, como uma razão do corpo político que “tira sua racionalidade da generalidade da vontade”. Cf.

mais adiante que uma das questões centrais do *Contrato* é a formação de uma associação que assegure a vida, a liberdade e os bens de seus membros, e que a soberania é sempre do povo; o Estado ou o governo é então pensado como um órgão responsável pela execução da vontade geral, expressa pelo conjunto de membros da associação.

1.3. Luxo, pobreza e desigualdade

Segundo a lógica defendida pelos *políticos modernos*, o luxo seria responsável pela criação de novos trabalhos e um instrumento hábil para fazer circular o dinheiro, fato que beneficiaria os mais desfavorecidos e traria, ao fim e ao cabo, alívio e mesmo certo conforto à condição dos pobres. Ainda que possa ser considerado vicioso, o luxo possui efeitos econômicos benéficos, uma vez que o dinheiro gasto com objetos luxuosos escoaria de forma natural para a mão dos mais necessitados. Dessa forma, um bom remédio para a pobreza seria estimular os ricos a consumirem produtos supérfluos. Conforme examinamos na Primeira Parte, Mandeville e Melon poderiam perfeitamente subscrever a esse raciocínio.

O primeiro *Discurso* já põe em xeque tais conclusões ao argumentar que os autores que as defendem não se ocupam do cerne da questão, isto é, não realizam uma *genealogia* capaz de apontar a condição primeira na qual medram os males: *a desigualdade*. Neste texto Rousseau já avaliava que os *abusos* das ciências, das artes, do luxo, e de distúrbios da sociedade, nascem da “desigualdade funesta, introduzida entre os homens pela distinção dos talentos e pelo aviltamento das virtudes”⁵⁸⁵. Essa relação é melhor pontuada na carta endereçada ao rei da Polônia, onde algumas ideias do primeiro *Discurso* são explicadas:

“A primeira fonte do mal é a desigualdade; da desigualdade vieram as riquezas, pois, as palavras pobre e rico são relativas e em todo lugar onde os homens forem iguais, não haverá nem ricos nem pobres. Das riquezas nasceram o luxo e ociosidade; do luxo, vieram as belas artes, e da ociosidade, as ciências”⁵⁸⁶.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op. cit., p. 529 e ss. Para os usos do termo de razão de Estado em Rousseau, conferir a edição *Principes du droit de la guerre. Écrits sur la paix perpétuelle* (Paris, Vrin, 2008). Sobre a noção de razão de Estado e suas transformações, Cf. SENELLART, Michel. *Les Arts de gouverner Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement*. Paris : Seuil, 1995.

⁵⁸⁵ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 25.

⁵⁸⁶ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 49-50.

Essa passagem apresenta, portanto, uma exposição genealógica e causal dos males. Fica então evidente que o luxo é *subsequente* à desigualdade, e não sua causa; e, no entanto, ele estende os piores efeitos desta, seja estimulando os sentimentos derivados do amor-próprio, como a cobiça; seja impulsionando as necessidades de opinião, dificilmente satisfeitas e que aumentam a infelicidade; seja, finalmente, mantendo um quadro de exploração de mão de obra e de dominação, ordem desfrutada por alguns poucos proprietários ou ricos em detrimento de uma multidão de não-proprietários ou pobres. Desse modo, argumentar que um *laissez-faire* do luxo poderia representar uma panaceia para a pobreza seria contribuir para uma mistificação da relação causa-efeito ou uma ocultação da sua verdadeira fonte, a desigualdade. De fato, ao analisarmos a crítica à moral da economia política presente no segundo *Discurso* veremos como é possível afirmar que boa parte dos modernos não pensavam sob a perspectiva da *promoção da igualdade* – vista frequentemente como utópica ou mesma sugerida por um republicanismo radical –, mas sim sob o prisma da *justificação da desigualdade*. Não seria arriscado dizer que os raciocínios apresentados no primeiro *Discurso*, de 1750, irão reverberar ao longo de toda a obra de Rousseau e, amadurecidos e transformados, chegam a ecoar em importantes passagens do *Contrato Social*, de 1762, quando lemos, por exemplo, que a igualdade, considerada por muitos como “quimera de especulação”, é um abuso que deve ser regrado e refreado pela legislação⁵⁸⁷.

Mas, em paralelo ao estabelecimento de um bom sistema de legislação, é preciso também realizar a adoção de um *sistema econômico* capaz de operar com as reais riquezas de um Estado, como o aumento da população ou o trabalho. Se visitarmos algumas obras posteriores ao *Contrato*, como as *Considerações sobre o governo da Polônia* ou *Projeto de Constituição para a Córsega*, leremos que Rousseau é refratário ao modo de organização da vida econômica que ele denomina de *sistema de finanças*, fundado sobretudo na troca de dinheiro. Este é apenas um *signo de riqueza*, e não aquilo que de fato produz:

“Não somente o dinheiro é um signo, mas é um signo relativo que apenas tem efeito verdadeiro pela desigualdade de sua distribuição. (...) [que] cada particular tenha apenas dez escudos ou tenha cem mil escudos, o respectivo estado de todos é, nesses dois casos, absolutamente o mesmo: não são entre si nem mais ricos, nem mais

⁵⁸⁷ Conferir, por exemplo, o capítulo XI, Livro II, do *Contrato Social*.

pobres, e a única diferença é que a segunda suposição torna o negócio mais embaraçoso. (...) o dinheiro é útil apenas como signo da desigualdade (...)”⁵⁸⁸.

Nesse caso, o dinheiro é cobiçado não pelos objetos que pode comprar, mas pela sua capacidade de efetivar, na realidade, uma *distinção* social e política, uma separação entre aqueles que podem satisfazer seus desejos e aqueles que não podem. A distinção pelas posses e a acumulação monetária se traduz, por assim dizer, como o conteúdo material e econômico do amor-próprio. A riqueza, por sua vez, torna-se signo de *potência* e *reputação*, meio que permite saciar as necessidades e adquirir outros signos de diferenciação social. Os objetos de luxo, por exemplo, possuem preço elevado não pela utilidade da coisa produzida, mas pela estima que ela oferece e pela capacidade de distinguir *ricos* de *pobres*: os ricos não “gozam de suas profusões e elas somente são feitas para chamar a atenção dos olhares e a admiração dos outros”⁵⁸⁹. Tornam-se, pois, o espaço de visibilidade do desejo de distinção potencializado pela diferença de fortunas:

“Faz-se de tudo para se enriquecer, mas é para ser considerado que se quer ser rico. Isso se prova porque, ao invés de se limitar à essa mediocridade que constitui o bem-estar, cada um quer alcançar aquele grau de riqueza que fixa todos os olhares, mas que aumenta os cuidados e os esforços, e torna-se um fardo quase tão pesado quanto a própria pobreza (...). É muito evidente que o desejo de se distinguir é a única fonte do luxo de magnificência (...)”⁵⁹⁰.

Assim, o luxo é um “signo certo de riqueza”⁵⁹¹, pois aquele que consome objetos luxuosos, procurando distinguir-se do restante dos indivíduos, busca com isso possuir bens que os outros não podem comprar.

A riqueza permite adquirir os signos de reputação e estima. Em um importante parágrafo do *Segundo Discurso*, lemos que à medida que a desigualdade progride e se torna mais perceptível e tendo a diferença entre fortunas já se instaurado entre os particulares, eles passam a realizar comparações entre si tendo em conta quatro espécies de distinções: a riqueza, a nobreza (posição), o poder e o mérito pessoal. Por trás dessas diferenças, opera sempre o *desejo de distinção*, que inflama as paixões e torna os “homens

⁵⁸⁸ OC III, *Projeto de constituição para a Córsega*, p. 921.

⁵⁸⁹ OC III, *Da honra e a virtude (Fragmentos políticos)*, p. 502.

⁵⁹⁰ OC III, *Da honra e a virtude (Fragmentos políticos)*, p. 502.

⁵⁹¹ OC III, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 19.

concorrentes, rivais, ou, antes, inimigos”⁵⁹². Ora, como explica Rousseau, essas desigualdades podem finalmente reduzir-se a uma, a *riqueza*, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque é mais útil ao bem-estar dos homens⁵⁹³, permitindo que os desejos e necessidades possam ser mais imediatamente satisfeitos. Em segundo lugar, diferente das outras espécies de distinções, a riqueza não somente é mais facilmente transmitida, como pode sem dificuldades “comprar todo o resto”⁵⁹⁴. Sendo relativa à desigualdade de posses, a riqueza existe pela relação com o seu contrário, a pobreza⁵⁹⁵. O desejo de distinção e a busca por estima, satisfazendo o amor próprio, somente podem prosperar à proporção que a relação de desigualdade é mantida, como lemos no trecho abaixo:

“Se vemos um punhado de poderosos e ricos no topo das grandezas e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros apenas estimam as coisas da qual desfrutam enquanto os outros são delas privados, e que, sem mudar de estado, cessariam de ser felizes se o povo deixasse de ser miserável”⁵⁹⁶.

Como dissemos acima, derivado da desigualdade, o luxo ainda contribui para ampliar seus efeitos e serve para manter a distinção entre dois estratos econômicos: “o luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres; mas, se absolutamente não houvesse luxo, não haveria pobres”⁵⁹⁷. Isso acontece porque o luxo oculta não somente seu mal primeiro, a desigualdade, mas também porque dificulta a identificação das relações de causa e efeito, ou seja, causa uma confusão lógico-cognitiva sobre o papel social do trabalho.

Para ilustrarmos a afirmação que acabamos de fazer, recorramos a uma cena pedagógica⁵⁹⁸ especialmente ilustrativa, encontrada no livro III do *Emílio*. Nos momentos

⁵⁹² OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 189.

⁵⁹³ O amor ao bem-estar é, segundo Rousseau, é o único móbil das ações humanas.

⁵⁹⁴ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 189.

⁵⁹⁵ Em uma passagem do fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, Rousseau escreve: “Como as palavras pobre e rico são relativas, somente há pobres porque há ricos e isso pode ser dito em mais de um sentido (...). Damos o nome de rico a um homem que possui mais bem que a maior parte dos outros homens está acostumada a ter, e chamamos de pobre não somente aquele que não tem bens suficientes para viver, mas aquele que tem menos que os outros. Podem sobrevir tais revoluções na sociedade que o mesmo homem se encontraria rico e pobre alternativamente sem ter nem aumentado e nem diminuído sua fortuna” (OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 521).

⁵⁹⁶ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 189.

⁵⁹⁷ OC III, *Dernière réponse*, p. 79.

⁵⁹⁸ Sobre as cenas pedagógicas, Cf. FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Dos jogos de teatro no pensamento de Rousseau”. In: *Discurso*, n. 10, 1979, p. 79-85. Segundo Thomaz Kawauche, as cenas pedagógicas são fundamentais para uma boa condução da ordem da educação da criança: “por meio de cenas desse tipo, o educador consegue, ora, acelerar o desenvolvimento de certas faculdades e, ora, inibir o progresso de outras,

que antecedem a entrada na puberdade, Emílio deve aprender um ofício e estabelecer um primeiro contato com temas tais como a divisão do trabalho ou algumas noções sobre a moeda. Nesse estágio da formação do juízo, portanto, o aluno será introduzido às *primeiras lições de economia política*⁵⁹⁹. Nessa etapa, o jovem deverá vivenciar o seguinte episódio: levado a uma casa rica, participará de um jantar luxuoso e farto, servido por lacaios, cercado de utensílios elegantes e partilhando a mesa com filósofos. É certo que, de início, Emílio, nunca tendo vivenciado a situação na qual se encontra, tenderá a ficar deslumbrado; o preceptor, entretanto, pretende afastá-lo desse estado de embevecimento com uma simples pergunta: “por quantas mãos estimas que tenha passado tudo o que vês sobre essa mesa, antes que nela chegassem?”⁶⁰⁰. Estimulando sua curiosidade com essa indagação que encerra ensinamentos sobre causas e efeitos, o aluno então fica inquieto e passa a pensar na quantidade de esforço colocado em cada um dos ornamentos e alimentos; no número de pessoas envolvidas na cadeia de confecção de uma peça; enfim, no imenso trabalho humano realizado para a construção de um objeto de luxo. Vejamos um trecho dessa passagem, que descreve a reação de Emílio após a pergunta feita por seu preceptor:

“Ele sonha, reflete, calcula, inquieta-se. Enquanto os filósofos, alegres por causa do vinho, talvez por suas vizinhas, tagarelam e se portam como crianças, ei-lo filosofando sozinho em seu canto; ele me questiona, recuso a responder, deixo para outra hora; ele se impacienta esquece de beber e de comer, fica afoito para deixar a mesa e conversar comigo à vontade. Que objeto para sua curiosidade! Que texto para sua instrução! Com um julgamento são, que nada pôde corromper, o que pensará do luxo quando descobrir que todas as regiões do mundo contribuíram para aquilo, que talvez vinte milhões de mãos tenham durante muito tempo trabalhado, que aquilo tenha custado a vida de talvez milhares de homens, e tudo isso para, ao meio-dia, apresentar-lhe com pompas o que à noite ele depositará em sua privada?”⁶⁰¹.

de tal maneira que, no balanço geral dos estados sucessivos de ordenamento, haja um equilíbrio de poderes, ou seja, isonomia” (KAWAUCHE, Thomaz. “Emílio e a medicina antiga”, *Op. cit.*).

⁵⁹⁹ Pedimos licença para remeter a um artigo no qual desenvolvemos uma análise detida sobre essa questão: VARGAS, Thiago. “Trabalho e ócio no *Emílio* de Rousseau”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 29, vol. 2, USP, 2016, p. 122-137.

⁶⁰⁰ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 463.

⁶⁰¹ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 463.

Além da lição cognitiva aqui apresentada, essa cena pedagógica desperta o jovem para um decisivo ensinamento econômico-político: por trás de todo objeto produzido há uma imensa cadeia de energia despendida e de pessoas envolvidas, isto é, toda mercadoria realizada pelo trabalho humano é também fruto de uma produção social. Mas essa importante descoberta possui ainda outra revelação: o luxo camufla precisamente o caráter social do trabalho, ou seja, oculta a apropriação do labor realizado por uma multidão de indivíduos e mistifica as formas de exploração da mão de obra. Em termos mais contemporâneos, poderíamos dizer que o luxo opera para uma alienação dos fatores sociais, políticos, econômicos, que envolvem o trabalho. Nesse sentido, o luxo não é tanto uma forma de fazer com que os pobres sejam beneficiados com o dinheiro que goteja em direção a eles a partir dos gastos feitos pelos ricos, mas, na verdade, ele próprio encobre e mantém as formas de exploração presentes nas “sociedades estabelecidas”. Essas considerações feitas a partir do trecho acima citado do *Emílio* nos auxiliam a compreender a seguinte passagem do fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, onde lemos:

“Um dos vícios das sociedades estabelecidas é que a dificuldade de adquirir cresce sempre em razão das necessidades, e que é o próprio supérfluo dos ricos que os coloca na condição de privar o pobre do necessário. É um axioma nos negócios, assim como na física, que nada se faz com nada. O dinheiro é a verdadeira semente do dinheiro e o primeiro escudo é infinitamente mais difícil de ganhar do que o segundo milhão. Além disso, velhacarias jamais são punidas, senão quando a necessidade as torna perdoáveis, elas custam a honra e a vida ao indigente e fazem a glória e a fortuna do rico”⁶⁰².

Além disso, todo o prazer ocasionado pelo luxo apenas sacia sentimentos derivados do amor-próprio. O consumo de mercadorias luxuosas não representa apenas a mera compra de um objeto em si, já que, segundo a própria definição do termo, um bem luxuoso não é *útil* em si mesmo e nem satisfaz necessidades de primeira ordem; o luxo, antes de mais nada, oferece um modo de distinção, um meio pelo qual é possível a um determinado estrato econômico-social se diferenciar do outro, ou seja, representa uma forma de vida. Assim, ao adquirir um objeto de luxo, o rico o faz porque ele representará uma imagem de si mesmo para os outros, isto é, pelo qual poderá se diferenciar do resto dos indivíduos.

⁶⁰² OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 522.

“O luxo alimenta cem pobres em nossas cidades e faz perecer cem mil em nossos campos; o dinheiro que circula entre as mãos dos ricos e dos artistas para atender suas superfluidades está perdido para a subsistência do lavrador; e este não possui nenhuma roupa precisamente porque outros precisam de tecidos bordados à ouro. O desperdício das virtualhas que servem para a alimentação dos homens é suficiente para tornar o luxo odioso à humanidade. Meus adversários são bem-aventurados, pois, quanto a esse ponto, a culpável delicadeza de nossa língua me impede de entrar nos detalhes que lhes fariam corar em relação à causa que ousam defender. São necessários sucos em nossas cozinhas, eis porque tantos doentes carecem de caldo. São necessários licores sobre nossas mesas, eis porque o camponês bebe apenas água. É necessário pó para nossas perucas, eis porque tantos pobres não têm pão”⁶⁰³.

As afirmações que fizemos precedentemente sobre o caráter social do trabalho, merecem, no entanto, explicações mais detalhadas. Esse é o momento oportuno para passarmos a uma análise sobre o crucial papel que a noção de *trabalho* desempenha na filosofia de Rousseau.

⁶⁰³ OC III, *Dernière réponse*, nota, p. 79.

Capítulo 2. A gênese da humanidade: da ociosidade paradisíaca à divisão do trabalho⁶⁰⁴

Rousseau não dedicou nenhum livro, capítulo ou nem mesmo algum escrito específico sobre a noção de *trabalho*, e, de forma geral, a fortuna crítica não o reconhece como um pensador que refletiu sistematicamente sobre o tema. Com algumas notáveis exceções, a bibliografia especializada pareceu até hoje dar pouca relevância ao assunto, negligência que poderia ser explicada por diversos motivos concorrentes⁶⁰⁵.

Qualquer leitor ou leitora poderá facilmente constatar, no entanto, que o *trabalho* é um tema presente ao longo de toda a obra de Rousseau. De fato, trata-se de uma noção dispersa entre os textos, e, cada escrito lidando à sua maneira com registros específicos de seu pensamento, o conceito de trabalho parece adquirir diferentes formas de acordo com o contexto no qual é utilizado. Assim, por ora é visto como um fardo, alteração de peso em relação ao estado de indolência que caracteriza o primeiro estado de natureza do segundo *Discurso*; em outros momentos é considerado um remédio para a perigosa ociosidade, recomendado aos poloneses e os corsos “o ardor pelo trabalho”, descrito como “o primeiro fruto de uma sociedade bem regrada”⁶⁰⁶; na *Carta a d’Alembert*, lemos que uma das críticas ao teatro parisiense a ser instalado em Genebra é precisamente dirigida contra os efeitos perniciosos que esta espécie de espetáculo produziria na economia local, isto é, ocasionaria um desarranjo no tempo de trabalho e na industriiosidade dos genebrinos, instaurando uma dinâmica de luxo e ócio então desconhecida, ou, como conclui Rousseau: “creio mostrar, através de uma consequência evidente, como um povo abastado, mas que deve seu bem-estar ao trabalho, trocando a

⁶⁰⁴ Nesse capítulo retomarei de forma sintética – e direcionada para os propósitos almejados por essa tese – alguns dos argumentos desenvolvidos em meu livro. Cf. VARGAS, Thiago. *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau*. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2018.

⁶⁰⁵ Os comentários sobre o papel da noção de *trabalho* em Rousseau estão em geral esparsos pelos comentários, e, quando não há somente uma breve referência ao assunto, apenas alguns parágrafos são dedicados para tratar da questão. Uma exceção é o livro de Denis Faïck, *Le travail. Anthropologie et politique. Essai sur Rousseau* (Genève: Droz, 2009). Blaise Bachofen, em seu livro *La condition de la liberté* (Paris: Payot et Rivages, 2002), também dedica importantes linhas ao assunto. Arnaud Berthoud consagra um artigo à noção de trabalho em Emílio (*La notion de travail dans l’Émile de J.-J. Rousseau*). Em nosso livro *Trabalho e ócio* fizemos um comentário pormenorizado sobre a bibliografia dedicada ao problema, ao qual remetemos os leitores.

⁶⁰⁶ OC III, *Fragmento político do Projeto de constituição para a Córsega*, p. 911.

realidade pela aparência se arruína no mesmo instante em que queira brilhar”⁶⁰⁷; por vezes ainda, o trabalho é um fundamental objeto teórico da economia política rousseauniana, seja por sua divisão ser descrita como *princípio aparente de todas as instituições*, como lemos no *Emílio*, seja por ser parte integrante da explicação daquilo que será denominado de *dívida social*; na *Nova Heloísa*, o trabalho é ligado a uma concepção de prazer, não representando um esforço penoso e cruel, fazendo parte de uma vida moderada e tranquila, como escreve Saint-Preux: “não trabalhamos senão para usufruir: esta alternância entre trabalho e gozo é nossa verdadeira vocação. O repouso que serve de descanso aos trabalhos realizados e de encorajamento para outros não é menos necessário ao homem que o próprio trabalho”⁶⁰⁸. Assim, o trabalho atravessa as esferas da antropologia, da política e da moral, da educação, das artes, sendo presente nos domínios da literatura e até mesmo dos escritos autobiográficos⁶⁰⁹. Na verdade, não seria exagero alçá-lo a estatuto de *conceito filosófico fundamental* do pensamento de Rousseau.

Desde logo, essas considerações impõem aos intérpretes um obstáculo de monta: seria necessário mobilizar toda a obra para demonstrar a coerência e pertinência de um estudo sobre esse conceito, isto é, de sua relevância, enquanto categoria filosófica, para o desenvolvimento do sistema de Rousseau. Além disso, diante da multiplicidade e especificidade dos escritos, como compreender os diversos sentidos oferecidos ao *trabalho*? Se os breves trechos citados no parágrafo acima estão longe de ser uma enumeração exaustiva da recorrência do termo, e tampouco podem oferecer uma análise detida das implicações que a noção exerce em cada um dos contextos no qual é mobilizada, eles oferecem fortes indícios de que Rousseau empreendeu um grande esforço de reflexão acerca desse conceito. Estas mesmas dificuldades, portanto, sugerem

⁶⁰⁷ OC V, *Carta a d'Alembert*, p. 58-59. Para uma análise mais detalhada sobre o tema, pedimos mais uma vez licença para remeter os leitores ao nosso artigo: VARGAS, Thiago. “O tempo, dentro e fora dos espetáculos: trabalho e ócio na *Carta d'Alembert*”. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 24, n. 45, set.-dez. 2017.

⁶⁰⁸ OC II, *A nova Heloísa*, Quarta Parte, Carta XI, p. 470.

⁶⁰⁹ O binômio *trabalho-ócio* é objeto de reflexão ao longo de todas as *Confissões* (Rousseau se considera “um homem independente ama trabalhar somente a seu tempo” [OC I, *Confissões*, Livro IX, p. 402]) e também aparece nos *Devaneios do caminhante solitário*: na quinta caminhada lemos um elogio ao ócio, ligado à autonomia, independência e tranquilidade. A ilha de Saint-Pierre oferece a oportunidade para um doce *far niente* e na qual escreve que não teve senão uma “ocupação deliciosa e necessária de um homem que se dedicou à ociosidade” (OC I, *Os devaneios do caminhante solitário*, Quinta Caminhada, p. 1042). Finalmente, nos *Diálogos* lemos que “Jean-Jacques é indolente, preguiçoso, como todos os contemplativos: mas essa preguiça só está em sua cabeça (...) ele é vivo, laborioso à sua maneira” (OC I, *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, Segundo Diálogo, p. 845).

o papel decisivo que ele desempenha: o *trabalho* pode ser um fio condutor que nos auxiliaria a remontar momentos essenciais do sistema rousseauiano.

É evidente que essa constatação seria ociosa se em seguida não demonstrássemos sua pertinência, o que demandaria um estudo de fôlego sobre o assunto. Já tendo realizado esse percurso em outro escrito⁶¹⁰, nesse capítulo nos dedicaremos a examinar de forma sintética, direcionada aos propósitos almejados por essa tese, alguns dos argumentos anteriormente desenvolvidos. Na realidade, ainda que assumindo o risco de reduzirmos a complexidade exigida pela questão, no momento priorizaremos a precisão e nosso recorte se limitará a remontar algumas das passagens essenciais na qual a noção de *trabalho* aparece como um conceito capaz de explicar tanto a crítica dirigida à antropologia dos políticos modernos quanto para elucidar a própria formação do pensamento econômico de Rousseau. Começaremos, portanto, com algumas passagens fundamentais do segundo *Discurso*, na qual o trabalho *não é* apresentado como uma característica originária dos seres humanos, para então passarmos ao surgimento da propriedade e da divisão do trabalho, que inaugura uma nova dinâmica política, social e econômica engendrada, enfim, pelo pacto entre ricos e pobres.

2.1. Indolência, atributo fundamental do estado de natureza

O *Discurso sobre a origem da desigualdade* participa de um momento de inflexão na trajetória intelectual de Rousseau. Publicado em 1755, no mesmo ano em que seu verbete *Economia* figura no quinto tomo da *Enciclopédia*, a leitura do segundo *Discurso* sequer foi finalizada pelo júri da Academia de Dijon, que o considerou demasiadamente longo e de “má tradição”. Quanto à sua acolhida entre os filósofos e enciclopedistas, as ideias ali expostas causaram alvoroço e foram seguidas de duras críticas, não raro carregadas de tom sarcástico, como testemunha, a esse respeito, a notória desavença epistolar travada com Voltaire. Por outro lado, não tardou para que autores como Adam Smith reconhecessem, ainda que com críticas, o brilhantismo do sistema que ali se apresentava⁶¹¹.

⁶¹⁰ Cf. VARGAS, Thiago. *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau*, Op. cit.

⁶¹¹ Conforme exposto na célebre carta endereçada a *Edinburgh Review*, que analisaremos no capítulo seguinte.

Contudo, é necessário reafirmar que as desaprovações observadas no momento de sua recepção absolutamente não foram acidentais ou meramente relativas à formalidade do texto. De fato, nesta obra, escrita quatro anos após o primeiro *Discurso* e estimulada a partir de uma nova pergunta formulada pela Academia de Dijon, Rousseau faria questão de evidenciar sua ruptura com os teóricos políticos que o precederam, formulando algumas duras críticas em relação aos pensadores do direito natural moderno e, ao mesmo tempo, lançando bases sólidas para atacar as teorias que sustentavam uma harmonia espontânea ou natural dos interesses. Além disso, valendo-se criticamente dos relatos de exploradores e viajantes e debruçando-se sobre material de tipo etnográfico, nesse texto vemos a tensão existente na reflexão sobre *natureza* e *cultura* empurrada ao seu paroxismo, procedimento que lhe valeu a alcunha de *pai da etnologia* ou *fundador das ciências humanas*, ambos epítetos outorgados por ninguém menos que Claude Lévi-Strauss⁶¹². O segundo *Discurso* apresenta de forma fulgurante o original sistema proposto por Rousseau.

Das inúmeras rupturas ali operadas, podemos destacar que Rousseau se distingue da tradição jusnaturalista ao fundar sua descrição do estado de natureza em um princípio fundamental, qual seja, o que de os homens originalmente se encontram em um situação de isolamento e dependência⁶¹³, não se reconhecendo entre os membros de sua espécie, ainda sendo desprovidos de uma língua e apenas encontrando outros indivíduos “talvez somente duas vezes na vida”⁶¹⁴. Em suma, os homens não necessitavam da colaboração de seus semelhantes para sobreviver e viviam em meio ao cenário natural sem qualquer tipo de trabalho, atividade ou indústria. Eram, portanto, sós e felizes.

Esse princípio de isolamento só se torna possível diante de um quadro que torne viável sua aplicação. Isso significa dizer que o *puro* estado de natureza é apresentado em um cenário de fertilidade natural da terra, que produz espontaneamente e abundantemente os frutos que asseguram a sobrevivência humana, sem que os indivíduos precisem trabalhar ou inventar instrumentos para recolher sua subsistência do solo – ou, como

⁶¹² LÉVI-STRAUSS, Claude. « Rousseau, père de l'ethnologie ». In : *Le Courrier de l'UNESCO : une fenêtre ouverte sur le monde*, XVI, 3, p. 10-15 ; « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme ». In : *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973.

⁶¹³ Segundo Derathé, “o isolamento do homem natural é, para ele [Rousseau], a noção fundamental da qual todo o resto é deduzido como uma consequência” (DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*. Paris : Vrin, rééd. 2009, p. 134).

⁶¹⁴ OC III, *Segundo Discurso*, p. 146.

afirma literariamente Rousseau, “o machado jamais mutilou”⁶¹⁵ os bosques do estado hipotético de natureza. Com um corpo vigoroso, saudável e robusto, e em perfeita harmonia com a natureza circundante, o homem isolado e independente é capaz de, por si só, obter tudo o que precisa para se manter feliz e são. Dispensa, assim, qualquer auxílio de seus semelhantes.

Para Rousseau, a ausência do trabalho como apanágio constitutivo dos primeiros homens é essencial tanto para o argumento político que se quer demonstrar quanto para toda a sequência da argumentação do segundo *Discurso*: no puro estado de natureza há no máximo um esforço físico, um movimento corporal que não configura o trabalho e que, assim, não pode ser base primitiva a fundamentar qualquer reivindicação à propriedade. Aqui, estamos diante de uma mera ação maquinal, ato instintivo, que, pela robustez do corpo e impulsionado pelo amor de si, faz com que os frutos naturais possam ser facilmente recolhidos: “as produções da terra lhe forneciam todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizá-los”⁶¹⁶. Starobinski utiliza uma feliz expressão literária para descrever esse cenário: trata-se de um estado de *ociosidade paradisíaca*⁶¹⁷. De fato, junto à ideia de *trabalho*, a noção de ócio, bem como seus derivativos e seus matizes – a indolência, a preguiça, o nada fazer – é essencial para melhor compreendermos o desenvolvimento da antropologia rousseauiana. Vejamos um exemplo notável que corrobora essa afirmação.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, texto publicado postumamente⁶¹⁸, Rousseau indica três princípios fundamentais que precedem a razão. Aos dois primeiros que já haviam sido apresentado no *Discurso sobre a desigualdade* – o amor de si (a busca pela conservação na existência) e a piedade natural – é acrescentado um terceiro, o *nada fazer*, isto é, uma preguiça natural responsável por fazer com que os indivíduos tendam a permanecer em sua condição. De forma surpreendente, constatamos que não se trata apenas de um atributo empírico qualquer, mas de uma paixão primeira e extremamente potente: “nada a não ser essa deliciosa indolência mantém os selvagens apegados a seu

⁶¹⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 135.

⁶¹⁶ OC III, *Segundo Discurso*, p. 164.

⁶¹⁷ STAROBINSKI, Jean. “Introduction au *Discours sur l’origine de l’inégalité* ». In : ROUSSEAU, OC III, p. LXIII.

⁶¹⁸ Para o nosso argumento, não será necessário entrarmos aqui nem em discussões acerca da cronologia do texto, nem sobre as diferenças em relação ao segundo *Discurso*. Além disso, levando em conta a variação dos períodos do estado de natureza abordados em cada uma das obras, apenas evocaremos noções e conceitos que sejam solidários para explicar os problemas que aparecem em ambos os textos. Levantamos essas dificuldades relativas ao *Ensaio* em nosso livro, citado no início desse capítulo.

estado. As paixões que tornam o homem inquieto, providente e ativo, só nascem em sociedade. Nada fazer é a primeira e mais forte paixão do homem, depois da de se conservar”⁶¹⁹. Além disso, ainda nesse mesmo texto, Rousseau inspira-se em uma fórmula aristotélica para alçar a indolência à motivo da ação e impulso para o próprio trabalho, ao afirmar que “cada um trabalha para alcançar o repouso, sendo, pois, ainda a preguiça que nos torna laboriosos”⁶²⁰. Assim, pode-se até mesmo afirmar que o indivíduo que vive nesse estado de natureza deseja apenas “dormir, vegetar e ficar imóvel”⁶²¹. O *Ensaio sobre a origem das línguas* oferece uma eloquente suposição para pensarmos as dificuldades de se conceber o surgimento do trabalho:

“Suponde uma primavera perpétua sobre a terra; suponde por todos os lugares água, gado, pastos; suponde os homens saindo das mãos da natureza uma vez dispersos por toda ela: não imagino como eles teriam renunciado à sua liberdade primitiva e saído da vida isolada e pastoral, tão conveniente à sua indolência natural, para impor-se, sem necessidade, a escravidão, os trabalhos, as misérias inseparáveis do estado social”⁶²².

A indolência, nesse contexto, pode ser descrita como um atributo positivo, ou ao menos um requisito essencial para a manutenção desse estado de coisas. Essa condição não passou despercebida nas análises de Derrida sobre o *Ensaio*, que enfatiza a importância do ócio: “a indolência natural do homem bárbaro não é um caráter empírico entre outros. É uma determinação originária indispensável ao sistema natural. (...) O repouso é natural”⁶²³. Yves Vargas chega mesmo a avaliar que a preguiça constitui “um elemento fundamental na natureza humana”⁶²⁴.

Voltando ao *Discurso sobre a desigualdade*, lemos que os homens, assim como a maior parte dos animais, “são naturalmente preguiçosos e se recusam a toda sorte de cuidados que não sejam de absoluta necessidade”⁶²⁵. Assim, se pudermos parafrasear e sintetizar algumas das palavras utilizadas por Rousseau para descrever esse cenário, poderíamos dizer que os indivíduos do primeiro estado de natureza pensam pouco e

⁶¹⁹ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, nota, p. 401.

⁶²⁰ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 401.

⁶²¹ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, nota, p. 401.

⁶²² OC V, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, p. 400-401.

⁶²³ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Op. cit., p. 362-363.

⁶²⁴ VARGAS, Yves. *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, Op. cit., p. 204.

⁶²⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 211.

dormem muito; que seus órgãos permanecem em estado de primariedade de modo a não permitir nenhum desenvolvimento da delicadeza e do gosto (há órgãos que se “aperfeiçoam pela languidez e sensualidade”, mas esta é uma condição distinta da indolência natural); que o corpo humano é um instrumento robusto, que permite uma vida independência da utilização de ferramentas e instrumentos, obstando, seja até mesmo por falta de utilidade, o surgimento da técnica, do trabalho e do domínio da natureza (“quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu!”⁶²⁶, afirma Rousseau); que essa composição física vigorosa é aliada à fertilidade natural do solo, responsável por oferecer abundância em alimentos e a facilidade em obter todo o necessário para a subsistência. Em suma, que os homens, com suas próprias características e tendo em vista suas capacidades corporais, encontram-se em plena harmonia com o meio circundante, sem que seja necessário realizar qualquer espécie de trabalho. Quer seja um apanágio estritamente antropológico ou não, fato é que o *binômio indolência-trabalho* cumprirá uma função essencial para a descrição da gênese da humanidade. Mas por que utilizar o termo *gênese*?

Para respondermos essa questão, comecemos por uma explicação em dois tempos. Em primeiro lugar, o estado de indolência do indivíduo “primitivo” ou “selvagem” é de plena felicidade, e ele não necessita despertar nenhuma de suas faculdades, tampouco fazendo sentido que busque saciar paixões que ainda não possui. O homem ainda não ativou sua razão (que, na realidade, serve menos para separar o homem do animal do que o homem do estado de natureza do homem civilizado), suas necessidades são prontamente satisfeitas e quase imediatamente atendidas (“vejo-o saciando-se sob um carvalho, se refrigerando no primeiro riacho, encontrando sua cama ao pé da mesma árvore que lhe forneceu sua feição; eis suas necessidades satisfeitas”⁶²⁷), possuindo tudo o que necessita para sobreviver e encontrar-se em harmonia com o meio natural (“o homem selvagem, quando terminou seu jantar, está em paz com toda a natureza”⁶²⁸), fazendo com que não haja expansão dos desejos, que se mantêm simples (“os únicos bens que conhece no universo são a sua nutrição, uma fêmea e o repouso”⁶²⁹). De fato, a indolência dos indivíduos é plenamente compatível com a categoria de necessidade à qual estão restritos,

⁶²⁶ OC III, *Segundo Discurso*, p. 144.

⁶²⁷ OC III, *Segundo Discurso*, p. 135.

⁶²⁸ OC III, *Segundo Discurso*, Nota IX, p. 203.

⁶²⁹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 143. Mesmo o apetite sexual é envolto em torno do isolamento, pois, “satisfeito o apetite, o homem não tem mais necessidade da fêmea, nem a fêmea do homem” (*Ibid.*, Nota XII, p. 217).

qual seja, a relativa à manutenção mais básica da vida: “a alimentação e o repouso”⁶³⁰. Outras duas classes de necessidade surgirão apenas posteriormente e, de certo modo, exigirão alguma atividade do amor-próprio. A segunda refere-se aos apetites, contém paixões violentas e demandam objetos como o luxo “e tudo aquilo que bajula nossos sentidos”⁶³¹. A terceira categoria de necessidades são ainda mais tardias e configuram-se como aquelas derivadas da opinião, ou seja, “as honras, os cargos, a nobreza e tudo aquilo que somente tem existência na estima dos homens”⁶³².

Em segundo lugar, o homem do primeiro estado de natureza encontra-se muito mais próximo da *animalidade* do que do indivíduo *civilizado*, pois seus traços distintivos – a perfectibilidade e a liberdade – encontram-se *latentes*. Nesse sentido, segundo Rousseau “a diferença de homem para homem deverá ser ainda maior do que a existente de animal para animal” e, recorrendo a Montaigne e aos antigos, vislumbra que pode haver “mais diferenças entre um homem e outro do que entre certo homem e certo animal”⁶³³. Pode-se ainda afirmar que o homem era um animal “abandonado sobre a face da terra, à mercê do gênero humano”⁶³⁴. Nas palavras de Goldschmidt, trata-se de um estado de “simples virtualidade”⁶³⁵ das qualidades humanas; nas de Starobinski, são “faculdades virtuais”, uma “liberdade ainda sem uso”⁶³⁶. Com a comunhão entre a sua “máquina”, isto é, seu corpo, e o meio natural no qual se encontra, os homens não precisam de fato desenvolver suas faculdades distintivas, bastando que permaneçam em sua existência atual, sem consciência do *tempo* e apenas garantindo a cada dia seu repouso e sua alimentação, sem que para isso precisem se tornar ativos ou laboriosos: “sua alma, que nada agita, entrega-se somente ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia de futuro”⁶³⁷. Nesse estado, tais faculdades seriam até mesmo *onerosas* ou *inúteis*:

“Deveu-se a uma Providência bastante sábia que as faculdades que ele possuía em potência somente devessem se desenvolver nas ocasiões de

⁶³⁰ OC III, *A influência dos climas sobre a civilização*, X, p. 529.

⁶³¹ OC III, *A influência dos climas sobre a civilização*, X, p. 530.

⁶³² OC III, *A influência dos climas sobre a civilização*, X, p. 530.

⁶³³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 139 e 141.

⁶³⁴ OC V, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, Cap. IX, p. 395.

⁶³⁵ GOLDSCHMIT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983, p. 289-290.

⁶³⁶ STAROBINSKI, Jean. “Introduction au *Discours sur l’origine de l’inégalité* ». In : ROUSSEAU, OC III, p. LV.

⁶³⁷ OC III, *Segundo Discurso*, p. 144.

se exercerem, a fim de que não lhe fossem nem supérfluas e nem onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis frente à necessidade”⁶³⁸.

Em suma, o indivíduo do primeiro estado de natureza se encontra em uma afortunada equivalência entre sua potência e sua vontade, sua conformação com o meio permite evitar qualquer contradição entre seu estado físico e os seus desejos; em outras palavras, é um ser *bom e feliz*. No entanto, a linha que separa humanidade e animalidade é tênue e sustentada por apanágios virtuais, ou seja, os indivíduos possuem *in facto* apenas funções animais, havendo, assim, uma inegável identificação entre “feras” e homens, impedindo qualquer progresso ou história: “a espécie já era velha e o homem permanecia sempre criança”⁶³⁹.

O primeiro estado de natureza, portanto, não apresenta ainda os verdadeiros desdobramentos da natureza humana e tampouco deixa entrever a ativação de suas potencialidades. A felicidade dos homens seria reduzida somente aos impulsos físicos, e, se deixariam de conhecer a agitação e a infelicidade, não iriam conhecer as doçuras da virtude. Na realidade, longe do que leituras apressadas ou interpretações pouco apoiadas nos textos podem ensinar, talvez seja preciso repetir: Rousseau nunca desejou um retorno ao estado de natureza⁶⁴⁰, tampouco advogou qualquer forma de “primitivismo” que encerrasse a humanidade em uma condição de animalidade, na qual seria desconhecido qualquer tipo de desenvolvimento da moralidade ou da razão. O trecho a seguir é ilustrativo e pode dissipar algumas confusões em relação a esta questão:

“Permanecesse esta perfeita independência e esta liberdade sem regra ela mesma ligada à antiga inocência, teria sempre um vício essencial e prejudicial ao progresso de nossas excelentes faculdades: a saber, a ausência de ligação das partes que constituem o todo. A terra seria coberta de homens entre os quais não haveria quase nenhuma comunicação; haveria semelhanças entre nós, mas nenhuma nos uniria. Cada qual permanecendo isolado entre os outros, somente pensaria em si mesmo. Nosso entendimento não poderia se desenvolver. Viveríamos sem nada sentir, morreríamos sem ter vivido. Toda nossa felicidade consistiria em não conhecer nossa miséria. Não haveria nem bondade

⁶³⁸ OC III, *Segundo Discurso*, p. 152.

⁶³⁹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 160.

⁶⁴⁰ Como, por exemplo, o afirma Leo Strauss em *Direito natural e história*. Cf. STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Cap. VI, item A. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

em nossos corações, nem moralidade em nossas ações, e não teríamos jamais provado o mais delicioso sentimento da alma, que é o amor da virtude”⁶⁴¹.

O primeiro estado de natureza é então caracterizado dentro de um quadro estático, mantido pela fertilidade natural e em um cenário no qual a indolência é uma característica fundamental, onde as necessidades naturais são prontamente satisfeitas e alcançadas pelo mero exercício do corpo. O trabalho e atividades manuais são noções inexistentes. Em vista disso, até aqui é difícil imaginar como fatores internos poderiam fazer com que os homens saíssem de seu estado e se lançassem na história. Antes de entrar na segunda parte do texto, Rousseau destaca o caráter inconclusivo para o qual a primeira parte do segundo *Discurso* nos conduziu:

“Após ter demonstrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderiam desenvolver-se por si mesmas, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam nunca ter surgido e sem as quais teria permanecido eternamente em sua condição primitiva (...)”⁶⁴².

2.2. O nascimento da atividade e a história do trabalho

Diante dessa situação aparentemente insolúvel, como explicar o desenvolvimento da humanidade e o surgimento do trabalho? A primeira parte do segundo *Discurso* não deixa dúvidas: o homem *não é* um ser originariamente trabalhador. Os indivíduos vivem sós e independentes uns dos outros, subsistindo através de meros esforços físicos e instintivos para recolher os produtos oferecidos pela natureza abundante, sem que seja necessário recorrer a qualquer espécie de faina ou cultivo. Com isso, não é necessário nem “se atormentar com a cultura de um campo, do qual o despojaria o primeiro a chegar” nem dedicar uma vida tranquila, pacífica e indolente a “um trabalho penoso, cujo prêmio está tanto mais seguro de não recolher quanto de lhe ser muito necessário”⁶⁴³. O recurso à hipótese de um primeiro estado de natureza, marcado por um equilíbrio estático e no qual as faculdades encontram-se apenas em potência, não oferece os fatores internos que

⁶⁴¹ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 283.

⁶⁴² OC III, *Segundo Discurso*, p. 162.

⁶⁴³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 145.

permitam pensar como as faculdades humanas podem ser despertadas. Por fim, no *Discurso sobre a desigualdade* lemos que os homens teriam “permanecido eternamente em sua condição primitiva” não fossem “os diferentes acaso que teriam podido aperfeiçoar a razão humana e (...) conduzir, enfim, o homem e o mundo ao ponto em que o vemos”⁶⁴⁴. De fato, a saída desse quadro circular ocorrerá por meio de abalos ocorridos na dinâmica da natureza, de acidentes ocasionados no meio natural, fatores que exigirão tanto um chamado à atividade quanto a uma primeira aproximação entre os homens, o que dará espaço para a atualização de suas faculdades, para o desenvolvimento da razão, para o surgimento do trabalho e da técnica.

Proceder dessa forma absolutamente não significa realizar uma ruptura entre ambas as partes do segundo *Discurso*, mas, antes, consiste em melhor uni-las em torno de um argumento consequente: é preciso despojar o homem de todas as suas características para então, por “raciocínios hipotéticos e condicionais”, recompor os processos pelos quais ele gradualmente se transforma, a fim de, finalmente, estabelecer “os fundamentos reais da sociedade humana”⁶⁴⁵. Esse procedimento, como adiantamos algumas linhas acima, assume uma função crítica dupla, ou seja, tanto um ataque em relação à tradição jusnaturalista, que buscava justificar a desigualdade a partir da construção de direitos naturais tais como a propriedade (em geral fundada sobre o trabalho realizado pelos indivíduos no estado de natureza), quanto contra os escritores que avaliam as expressões culturais, políticas, econômicas, como manifestações puramente espontâneas capazes de conformarem a história e a vida social. Para isso, o texto se valerá tanto de uma concepção de causalidade histórica quanto de uma análise das condições materiais que compõem cada uma das etapas dos modos de vida ali descritos.

Para explicar a formação de um novo estado de coisas, o *Discurso sobre a desigualdade* recorre à noção de contingência. A partir dela é possível afirmar, por exemplo, que acidentes externos retiram os indivíduos de uma determinada condição, marcando alterações naturais, climáticas e geográficas que causam abalos e impõem obstáculos antes inexistentes, fazendo impulsionar, assim, elementos diversos que caracterizam um novo estado de coisas. Nesse sentido, importa menos se deter com precisão em qual teria sido de fato a razão da causa primeira do que deduzir dela a consequência verificável de seus efeitos; isto é, a contingência, sobretudo em sua acepção

⁶⁴⁴ OC III, *Segundo Discurso*, p. 162.

⁶⁴⁵ OC III, *Segundo discurso*, p. 124.

política, é uma noção que permite pensar a existência de possíveis ainda não realizados⁶⁴⁶. No caso do segundo *Discurso*, essa discussão gira em torno de um objeto central: investigar as transformações sofridas pelo homem para determinar os fundamentos da sociedade e a origem da desigualdade.

Em uma carta endereçada a Charles Bonnet, cujo pseudônimo era Philopolis, Rousseau, realizando reflexões sobre a atualização das faculdades pela perfectibilidade, afirma que este desenvolvimento ocorre, “como já havia provado, com a ajuda de certas circunstâncias exteriores que puderam ou não ocorrer, ou ao menos ocorrer mais cedo ou mais tarde, e, por consequência, acelerar ou retardar o progresso”⁶⁴⁷.

De fato, o *Discurso sobre a desigualdade* apresenta o “concurso fortuito de diversas causas”⁶⁴⁸ como responsável por romper os diques contidos da história⁶⁴⁹, possibilitando o desenvolvimento da razão e a ativação da perfectibilidade, abrindo caminho para a trajetória em direção à sociedade. A partir de então, os progressos da humanidade passam a tomar uma vertiginosa velocidade: de indivíduos isolados e sem comunicação entre si, passamos às associações efêmeras, depois ao estabelecimento de famílias e às sociedades iniciadas para, enfim, chegarmos a um atroz estado de guerra que culminará com o pacto proposto pelos ricos. Essa arrebatadora narrativa é composta por estágios sucessivos, cada qual composto por um conjunto determinado de elementos que explicam tanto sua dinâmica quanto o surgimento conjunto de diferentes realidades⁶⁵⁰.

Uma das dificuldades para a compreensão dos problemas em jogo é que esse procedimento exige uma análise conjunta de fatores diversos a serem examinados solidariamente e sincronicamente e que caracterizam um tempo histórico. Gabrielle Radica destaca a importância das causas “heterogêneas” na construção da antropologia de Rousseau, bem como de um exame dos elementos componentes de cada uma das fases do estado de natureza. Além disso, referindo-se à gênese e ao progresso das paixões e do

⁶⁴⁶ Sem entrarmos em detalhes sobre a importância dessa noção, remetemos os leitores ao livro de Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison*; às considerações de Bruno Bernardi sobre o tema, em seu *La fabrique des concepts*; e ao célebre artigo de Louis Althusser (ALTHUSSER, Louis. « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». In : *Écrits philosophiques et politiques*, 1. Paris : Stock/IMEC, 1994, p. 539-576).

⁶⁴⁷ OC III, *Carta de Jean-Jacques Rousseau ao senhor Philopolis*, p. 232.

⁶⁴⁸ OC III, *Segundo Discurso*, p. 162.

⁶⁴⁹ “A menor brecha produzida na plenitude fechada do estado de natureza deixará escoar as grandes águas de uma história ainda *contida*” (STAROBINSKI, Jean. “Introduction au *Discours sur l'origine de l'inégalité* ». In : OC III, p. LVII).

⁶⁵⁰ Sobre essa sucessão, Cf. RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison. Anthropologie, politique et moral chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008. p. 116 e ss.

entendimento, ressaltando a interdependência existente entre ambos, descreve sua “relação instável” e afirma que “a novidade das análises rousseauístas consiste não tanto em cada uma das proposições tomadas isoladamente, mas sim em sua solidariedade que abre o tempo da história e do progresso”⁶⁵¹.

Com a saída de um estado de abundância das produções naturais e no qual a indolência se apresenta como um importante atributo, a partir dos acidentes ocorre uma primeira separação entre o homem e a natureza, tornando-se imperativo agir sobre e mesmo contra as intempéries e obstáculos naturais, a fim de se obter o necessário para a sobrevivência. Em prol do chamado à conservação ou de um apelo do amor de si, os acidentes externos requerem, ao menos temporariamente, um abandono da ociosidade originária. Afinal, quando as condições da natureza se tornam hostis, é preciso contrapô-las com a atividade para conquistar o necessário para a vida. A *carência*, portanto, é uma situação inédita, cuja fissura gradualmente aumentará ao ponto de realizar a cisão entre o homem e a natureza.

É esse mesmo movimento que acende as primeiras fagulhas de humanidade: no instante em que circunstâncias externas forçam os indivíduos a preencherem uma privação antes inexistente, quando são forçados a se tornarem ativos, a perfectibilidade é finalmente posta em ação. Devendo agir ante essa novidade de ausência, embora o equilíbrio entre o desejo e o poder ainda permaneça relativamente estável, percebe-se um primeiro distanciamento entre a necessidade e a satisfação: diante de um meio natural que agora se recusa a entregar espontaneamente seus frutos, e no qual a indolência não pode mais obter um assento permanente, a subsistência precisa ser conquistada pela atividade dos braços.

Impulsionado pelo amor de si e sem estar confinado aos mesmos limites instintivos dos animais, nessa ocasião surge uma utilização ainda muito rudimentar dos instrumentos, que passam a ser responsáveis por realizar uma inédita mediação entre o corpo e o meio circundante. Em outras palavras, buscando obter alimentos os homens recém saídos do puro estado de natureza passam a contar com o auxílio de pedras, galhos e outros elementos dispersos na própria natureza, recorrendo ao que Rousseau denomina de *armas naturais*. Não mais concebido como uma espécie de extensão da natureza, a relação entre os indivíduos e as coisas que o circundam saem do campo do contato direto

⁶⁵¹ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 110 e 115.

para encontrar o campo da mediação, no qual utensílios grosseiros passam a agir como intermediários. São como ferramentas, utilizadas para alcançar os frutos de uma árvore alta e artefatos, como ramos de árvores, que agora auxiliam as mãos nos combates e suprem as limitações do corpo:

“A altura das árvores, que o impedia de alcançar seus frutos, a concorrência dos animais que buscavam alimentar-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a aplicar-se aos exercícios do corpo (...). As armas naturais que são os galhos de árvores e as pedras logo se encontraram em suas mãos”⁶⁵².

Essa condição exigirá o que Rousseau denomina de *nova indústria*⁶⁵³, elemento que, ao fim e ao cabo, será responsável por conduzir os homens a novos modos de vida, introduzindo alguns à pesca, outros à caça; posteriormente, alguns se dedicam à extração de águas pelos poços, outros à proteção contra o frio através da confecção de casacos de pele. Com isso, verifica-se a gênese daquilo que poderia ser descrito como uma atividade manual iniciada ou mesmo uma espécie de técnica incipiente⁶⁵⁴; a partir de então, observamos o abandono do mero esforço instintivo para entrarmos em *ações dotadas de liberdade e que se configuram como expressão instrumental da perfectibilidade*. Gabrielle Radica descreve muito bem esse processo de emergência da técnica nascente, um processo paulatino que não tem como finalidade primeira produzir objetos completamente novos, tampouco se traduzir como invenção criadora, podendo ser simplesmente a imitação de um fenômeno natural ou mesmo a utilização de um objeto recolhido na natureza, dando-lhe um novo uso. Especificamente quanto a esse fenômeno, é possível afirmar que Rousseau aproxima-se de um procedimento de tipo mandevilliano ao não imputar uma finalidade pré-concebida para os avanços técnicos, que progridem de forma experimental⁶⁵⁵.

Frente às adversidades, os homens, utilizando suas faculdades despertas e novas habilidades, conseguem se ajustar ao meio natural, modificando-o de modo a torná-lo habitável. Se antes tinham o corpo como única expressão de força e vigor, agora passam

⁶⁵² OC III, *Segundo Discurso*, p. 165 (grifo nosso).

⁶⁵³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 165.

⁶⁵⁴ Starobinski denomina essa técnica nascente como um fazer instrumental (Cf. *La transparence et l'obstacle*), como veremos mais adiante.

⁶⁵⁵ Cf. RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 101 e ss. Segundo Radica, Rousseau “subscreve a uma concepção da história das artes formada sobre o modelo da genealogia não finalista de Mandeville” (Ibid., p. 107).

a utilizar utensílios indispensáveis para sua sobrevivência. Em outras palavras, e se pudermos apenas pontualmente recorrer a um termo que, embora não empregado por Rousseau é capaz de descrever essa nova situação, dá-se os primeiros passos em direção ao *homo faber*. Esse momento também sinaliza uma passagem da *natureza* para a *cultura*, como lemos em um parágrafo cujas reflexões prenunciam alguns temas a serem mais longamente desenvolvidas pela antropologia:

“À medida que o gênero humano aumentou, as labutas se multiplicaram com os homens. A diferença dos terrenos, dos climas, das estações, pode forçá-los a estabelecê-la nas maneiras de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios eles inventaram a linha e o anzol, e tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas eles fizeram para si arcos e flechas, e tornaram-se caçadores e guerreiros. Nos países frios eles se cobriram com as peles das bestas que haviam matado. O trovão, um vulcão ou qualquer acaso feliz fizeram com que conhecessem o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno: eles aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo e, enfim a preparar as carnes que antes devoraram cruas”⁶⁵⁶.

É surpreendente constatar que não há uma discussão pontual ou bem estabelecida sobre a gênese do trabalho e a perspectiva histórica a ele conferida no segundo *Discurso*. Já tendo abordado as questões relativos aos comentários⁶⁵⁷, destaquemos apenas algumas das interpretações já realizadas sobre o assunto agora em questão. Ao enfatizar a importância do nascimento do trabalho e da atividade na suplantação do ócio do puro estado de natureza, Starobinski chega mesmo a afirmar que “cronologicamente, é o trabalho e o *fazer* instrumental que precedem o desenvolvimento do juízo e da reflexão”⁶⁵⁸. Marc Fabien, retomando uma linha argumentativa semelhante, afirma que “é sob a impulsão da necessidade e pelo trabalho que a razão se desenvolve”⁶⁵⁹. De fato, parece-nos que o despertar da razão é sincrônico ao surgimento de uma atividade que opera contra os obstáculos da natureza, ambos – razão e trabalho – sendo necessariamente

⁶⁵⁶ OC III, *Segundo Discurso*, p. 165.

⁶⁵⁷ Conferir o nosso livro *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau*, Op. cit.

⁶⁵⁸ STAROBINSKI, Jean. *La Transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 41.

⁶⁵⁹ FABIEN, Marc. « Rousseau et le mal social. Réfutation d'une lecture manichéenne du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ». In : *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, volume XLIII, pp. 59-106. Genève: Droz, 2001. p. 87.

imbricados. O termo *indústria* é equívoco o suficiente para apontar o duplo caráter dessa mudança: uma *ação do espírito* e uma *ação das mãos*, isto é, trata-se de *invenção* e de *trabalho*. O artigo *Indústria*, escrito por Jaucourt para o oitavo tomo da *Encyclopédie*, é preciso ao definir o termo da seguinte maneira:

“Esta palavra significa duas coisas: ou o simples trabalho das mãos ou as invenções do espírito em máquinas úteis, relativamente às artes e aos ofícios; a *indústria* encerra tanto uma como outra das duas coisas, e frequentemente reúne ambas. Ela conduz à cultura de terras, às manufaturas, às artes; ela tudo fertiliza, e espalha por todo lugar a abundância e a vida. Como as nações destrutivas fazem males que perduram mais que elas próprias, as nações industriosas fazem bens que com elas não terminam”⁶⁶⁰.

Nesse sentido, diferenciando a concepção de trabalho em Locke, Goldschmidt escreve que “para Rousseau, é necessário *um trabalho no sentido próprio do termo, de uma indústria*”⁶⁶¹. Ao deslocar a gênese do trabalho para uma fase do estado de natureza posterior ao primeiro e hipotético estado natural, Rousseau ao mesmo tempo confere um *caráter histórico* e uma *natureza proteiforme* à noção de trabalho. Adiantemos que diferente dos raciocínios apresentados no *Segundo tratado* de Locke, no qual vemos que a simples retirada de um fruto ou coisa de seu estado originário configura um *trabalho*, Rousseau define essa mesma ação como um simples movimento físico e instintivo. Para haver trabalho é preciso haver uma atividade guiada pela liberdade e acompanhada por um uso (ainda que mínimo) do entendimento, mesmo que estejamos tratando da imitação de fenômenos naturais ou do uso de objetos da natureza. Por outro lado, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, em um período posterior do estado de natureza, há propriamente *trabalho*, uma ação organizada, eficaz e capaz de tornar um meio hostil em lugar habitável, de moldar o caráter das línguas e hábil a permitir a aproximação entre os homens. Uma breve digressão a alguns capítulos desta obra poderá nos auxiliar a sermos mais preciso e a jogar luz sobre essas questões.

⁶⁶⁰ ENC, *Industrie* (Jaucourt), t. 8, p. 694. O *Dictionnaire de l'Académie Française* (1762), complementa o sentido do termo: “diz-se *Viver de indústria*, *subsistir de indústria*, para dizer: encontram os meios de subsistir, bons ou maus (...) Diz-se também, em matéria de finanças, *indústria*, por oposição à *Fundos Reais*, para dizer: trabalho, comércio, savoir-faire” (*Dictionnaire de l'Académie française*, 4ª edição, 1762).

⁶⁶¹ GOLDSCHDMIT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 526-527 (grifo nosso).

2.2.1. Trabalho e modificação do meio natural no *Ensaio sobre a origem das Línguas*

O binômio ócio-trabalho é polivalente e permite explicar fatores diversos como as bases materiais de uma sociedade, sua língua e estabelecer as formas de relação visíveis entre os indivíduos⁶⁶². Mesmo considerando o salto de épocas realizados no *Ensaio sobre a origem das línguas* em relação ao segundo *Discurso* (já que, no primeiro caso, o texto já parte de uma situação de primeira formação de grupos e do reconhecimento de indivíduos entre si), esse texto publicado postumamente oferece um excelente exemplo dessa afirmação e mostra como o trabalho precede e é mesmo uma das condições do desenvolvimento das capacidades humanas. No *Ensaio*, a reunião se dá pelos cataclismos e abalos naturais, isto é, argumenta-se que as “associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza”. Em alguns lugares a vida apenas é possível pelo esforço dos braços, que cavam poços e arrancam a água do ventre da terra, permitindo a reunião de famílias e grupos. Assim, lemos em uma passagem que “nas regiões árias foi preciso cooperação para furar poços e para abrir canais, a fim de dessedentar os animais. Nelas veem-se homens associados desde tempos quase imemoriais, pois ou a região continuaria deserta, ou então o trabalho humano a tornaria habitável”⁶⁶³, ou, ainda, que “antes do trabalho humano, as fontes, mal distribuídas, espalhavam-se mais desigualmente, fertilizavam menos a terra e saciavam mais dificilmente os habitantes”⁶⁶⁴. Assim, o trabalho comum oferece a base material sob a qual nascem as sociedades e as línguas nesses locais: “nos lugares áridos, onde somente os poços forneciam água, foi preciso reunir-se para cavá-los, ou pelo menos entrar em acordo sobre seu uso. Esta deve ter sido a origem das sociedades e das línguas nos países quentes”⁶⁶⁵. No Norte, a hostilidade da natureza beira a inclemência com a vida e as dificuldades que se apresentam determinam o tempo dedicado ao trabalho, de modo a tornar as condições mais aptas à sobrevivência. O frio exige um incessante esforço e um vigor físico, pois, “ainda que os homens se acostumem às intempéries do ar, ao frio, à doença, mesmo à fome, há, entretanto, um ponto onde a natureza sucumbe. Nas garras destas cruéis provocações, tudo aquilo que é débil perece”⁶⁶⁶. Ali, os homens passam os dias a trabalhar

⁶⁶² Não cabendo aqui retomar o problema em minúcias, peço licença para remeter os leitores a um artigo em que me dedico detalhadamente ao desenvolvimento dessa questão no *Ensaio*. Cf. VARGAS, Thiago. “Entre laboriosos e contemplativos: o papel das noções de trabalho e preguiça no *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 81-98, Jan./Mar., 2018, p. 81-98.

⁶⁶³ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 405.

⁶⁶⁴ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 405.

⁶⁶⁵ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 405.

⁶⁶⁶ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 407.

contra as intempéries e os obstáculos, intercalados com breves períodos de amenidade. A sobrevivência só é possível através do *trabalho* praticamente ininterrupto:

“Nestes horríveis climas onde tudo é morto durante nove meses do ano, onde o sol somente aquece o ar durante poucas semanas para mostrar aos habitantes de quais bens estão privados e para prolongar sua miséria; nestes lugares onde a terra nada dá senão que a custa de muito trabalho e onde a fonte da vida parece estar mais nos braços que no coração, os homens, sem cessar ocupados em prover sua subsistência, dificilmente pensavam em laços mais doces”⁶⁶⁷.

Por outro lado, em situações extremas o tempo ocioso torna-se o responsável pela união: “quando se tornam impossíveis as expedições e o rigor do frio os faz parar, o tédio liga-os tanto quanto a necessidade”⁶⁶⁸. As necessidades são superadas pelo trabalho, o fundamento sobre o qual as sociedades do Norte surgem, pelo qual suas paixões se amoldam e suas línguas se estruturam, tornando-se articuladas e sem a energia ou o acento daquelas verificadas no Sul⁶⁶⁹. Nas regiões setentrionais, a preguiça significa a morte: “a ociosidade que alimenta as paixões dá lugar ao trabalho, que as reprime. Antes de pensar em viver feliz, era preciso pensar em viver. A necessidade mútua unindo os homens bem melhor que o sentimento teria feito, a sociedade só se forma pela indústria, o contínuo perigo de perecer não permitia que se limitasse à língua do gesto”⁶⁷⁰. Por outro lado, no Sul “a natureza faz tanto pelos habitantes que eles quase nada têm a fazer”⁶⁷¹, o que abre o espaço para os períodos de lazer e ócio no qual os encontros se tornam frequentes e agradáveis, ocasionando paixões diferentes daquelas vistas no Norte. Em torno dos poços e das fontes surgem “as primeiras chamas do amor”. No *Emílio*, Rousseau chega mesmo a estabelecer que tais diferenças fazem com que alguns povos sejam mais laboriosos, enquanto outros sejam mais contemplativos: “no Norte os homens consomem muito em um solo ingrato; no meridiano consomem pouco em um solo fértil. Nasce disto uma nova diferença que torna uns laboriosos e os outros contemplativos”⁶⁷². Finalmente, o segundo

⁶⁶⁷ OC V, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, p. 408.

⁶⁶⁸ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 402.

⁶⁶⁹ No Norte o pedido de ajuda antecede qualquer pedido de amor, como explica Rousseau; tal língua se torna “mais exata, mais clara, porém mais arrastada, mais surda e mais fria”, ou, como adiciona, mais adiante, as línguas, “filhas tristes da necessidade, ressentem-se de sua dura origem” (OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 384 e 407).

⁶⁷⁰ OC V, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, p. 408.

⁶⁷¹ OC V, *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*, p. 408.

⁶⁷² OC IV, *Emílio*, p. 267.

Discurso, remete igualmente a esta polarização: “observaria que, em geral, os povos do Norte são mais industriosos que aqueles do meridão, por menos poderem livrar-se de sê-lo”⁶⁷³.

Não sendo razoável retomarmos aqui toda a argumentação desenvolvida nesses capítulos do *Ensaio*, essa breve digressão nos permite afirmar que o trabalho é responsável por oferecer as condições de possibilidade para a vida e para a sociedade, conceito indispensável para compreender a formação das línguas e noção essencial para compreender como as formas de superação das necessidades, impostas pela carência ou pela hostilidade da natureza, conformam e organizam as relações de sociabilidade entre os indivíduos, chegando mesmo a moldar sociedades desde suas origens. Assim, se o trabalho não é uma característica originária, é uma atribuição típica e própria da natureza humana.

2.3. A juventude do mundo: trabalho e sedentarização

Examinar o estado de natureza através de uma sucessão de épocas resultará em um detalhamento específico dos estágios intermediários que o compõe, e, conseqüentemente, exigirá a descrição de cada estado de desenvolvimento da razão, das paixões, mas também das atividades realizadas, das bases materiais presentes, dentre outros fatores. Isso implica tanto em assumir o caráter flexível e mutável da natureza humana como assumir que as condições, ao se transformarem, exigem respostas antes impensadas. Assim, o “estado de coisas” é sempre mantido por um equilíbrio instável, composto por elementos heterogêneos que podem se modificar por causas contingentes. Nesse sentido, Luiz Roberto Salinas Fortes, por exemplo, busca tornar didática essas vicissitudes, dividindo-as em cinco momentos que se situam entre o puro estado de natureza e o advento da sociedade política⁶⁷⁴.

Para ficarmos nos termos empregados no segundo *Discurso*, a oposição entre a “indolência primitiva” e a “petulante atividade do amor-próprio” estabelece os extremos que se encontram entre fases intermediárias, ou seja, marcam, em uma ponta, o período de ociosidade paradisíaca e originária na qual o trabalho era inexistente e a subsistência

⁶⁷³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 143-144.

⁶⁷⁴ Salinas identifica-os em cinco momentos: 1) estado de natureza histórico; 2) cabanas; 3) surgimento da agricultura e metalurgia, com o advento da propriedade; 4) estado de guerra; 5) pacto social. Cf. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, Discurso Editorial, 2007.

assegurada apenas com o esforço instintivo, mas onde os homens eram equiparados a animais (separados destes apenas por faculdades ainda virtuais) e no qual a humanidade ainda não despertara. Em outra ponta, verifica-se uma condição de submissão, misérias e desigualdade, na qual os indivíduos possuem paixões violentas e se lançam em uma situação perversa de exploração do princípio da divisão do trabalho, isto é, na qual alguns poucos desfrutam do luxo e da ociosidade, enquanto mil outras mãos trabalham para sustentá-los.

No centro desses extremos situa-se um período caracterizado como o *exato meio termo*, descrito por Rousseau como *a juventude do mundo*. Trata-se de uma época intermediária onde a técnica já havia observado sua gênese, o homem não é “pastoreado” pela providência, já possuindo certa sociabilidade e tendo atualizado sua liberdade e sua perfectibilidade.

Nessa época, descrita como sendo provavelmente “a mais feliz e a mais durável”⁶⁷⁵ da humanidade, o trabalho é presente e desempenha um papel essencial para a manutenção de um equilíbrio mais perfeito possível entre as coisas, sendo realizado em um tempo que se divide harmoniosamente entre o lazer e o esforço. Trata-se de uma atividade que exige maior destreza e agilidade, além de maior sagacidade e agudeza de espírito, o que abre o espaço para o surgimento de uma nova categoria de labor que, por motivos pedagógicos, denominamos aqui de *trabalho moderado*, a fim de distingui-lo da atividade primitiva que marca a saída do puro estado de natureza. Na realidade, emprestamos os termos utilizados por Yves Vargas para descrever esse cenário: “a preguiça é boa para o selvagem, má para o civil, e, na época intermediária, a da ‘juventude do mundo’, encontraremos um estado de equilíbrio onde o trabalho moderado se adapta a uma ociosidade passageira”⁶⁷⁶. Examinada em conjunto com as condições materiais disponíveis e frente a resposta aos estímulos externos, a perfectibilidade estimula uma alteração na conformação do trabalho e na sua forma de realização, gradualmente tornando-se mais engenhoso e permitindo a construção de instrumentos cada vez mais complexos. Essa época é inaugurada por uma inovação técnica que é concomitante a novas formas de convivência: denominado como *primeira revolução*, esse período é marcado pela construção das cabanas e pelo estabelecimento das primeiras famílias. A

⁶⁷⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 171.

⁶⁷⁶ VARGAS, Yves. *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, Op. cit., p. 199.

humanidade, finalmente, passa a construir suas próprias habitações, operando uma mudança notável em seu modo de vida:

“Quanto mais o espírito se esclarecia, mais a indústria se aperfeiçoava. Tão logo cessando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se para as cavernas, encontrou algumas espécies de machados de pedras duras e cortantes, que serviram para cortar a madeira, escavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e lama”⁶⁷⁷.

Deixando de serem nômades, erguem seus primeiros abrigos e estabelecem uma nova dinâmica entre o ócio e o trabalho, binômio que, neste período, permite uma articulação entre a assistência comum, devida aos membros de uma família, e uma boa dose de autonomia individual no tempo dedicado ao trabalho. Isso significa dizer que o fruto da atividade é sempre revertido para si próprio ou para seus próximos, não havendo nenhuma espécie de exploração ou alienação. A vida é equilibrada entre a faina e o repouso, a cooperação entre as atividades é mútua e não implica em nenhuma dependência, e tampouco há acumulação: as necessidades a serem supridas ainda dizem mais respeito ao presente do que ao futuro. Enfim, os bens não eram produzidos tendo em vista a troca comercial ou mercantil, tampouco concebidos para venda, e eram criados tendo em vista uma utilização familiar ou individual, fundado, por assim dizer, em seu valor de uso. Em suma, tal período poderia ser descrito como uma economia de subsistência, no qual as produções naturais eram transformadas para servirem a necessidades pessoais ou, quando muito, restritas ao uso de um grupo. Não havia nem valor de troca e nem uma economia política propriamente dita⁶⁷⁸.

No momento de surgimento das cabanas introduz-se também uma “espécie de propriedade”⁶⁷⁹, quando ocorrem disputas efêmeras e rapidamente resolvidas. Afinal, como explica Rousseau, diante da quantidade de terras disponíveis era mais fácil construir ou reconstruir sua própria cabana do que arriscar a vida em uma batalha para desalojar um ofensor ou um vizinho. Isso implica também em dizer que nesta relação não há qualquer reivindicação de caráter jurídico, isto é, os homens protegem suas habitações mediante a força física, não sendo absolutamente cogitado nenhum direito sobre o solo. Goldschmidt afirma que a *espécie de propriedade* se trata de “uma antecipação

⁶⁷⁷ OC III, *Segundo Discurso*, p. 167.

⁶⁷⁸ Starobinski afirma que não havia uma “economia de produção” (STAROBINSKI, Jean. “Introduction au *Discours sur l’origine de l’inégalité* ». In : ROUSSEAU, OC III, p. LXIII).

⁶⁷⁹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 167.

inconsciente do direito do primeiro ocupante e do direito nascente da mão de obra” e surge no período de “uma espécie de economia doméstica, excluindo toda a ideia de *crematística*, isto é, todo desejo de possuir mais que o outro (...)”⁶⁸⁰. Trata-se, de fato, de uma mera ocupação incapaz de criar direitos.

Nesta época, as condições materiais oferecidas pelas transformações das atividades humanas e pelo progresso dos inventos técnicos propiciam formas inéditas de interação. Compartilhando a vida com seus semelhantes em um espaço fixo e comum, paixões até então inexistentes passam a brotar. Trata-se de uma notável mudança em relação ao estado anterior, que faz fermentar sentimentos nunca antes experimentados: “o hábito de viver junto fez nascer os mais doces sentimentos conhecidos dos homens: o amor conjugal e o amor paternal”⁶⁸¹, explica Rousseau. Além disso, com as inovações possibilitadas através do trabalho, a subsistência torna-se cada vez mais garantida e, assim, os momentos de lazer se multiplicam. É nesse contexto em que surgem as *comodidades*, responsáveis por introduzir uma dependência ainda sutil – um “primeiro jugo” – em relação às coisas e inserindo uma primeira perturbação na ordem dos desejos. Objetos impensados ou que antes eram plenamente dispensáveis tornam-se necessidades. Com gostos já diferentes dos primeiros homens do puro estado de natureza, os indivíduos da juventude do mundo transformam sua vida através de um trabalho moderado, temperado com períodos de ócio.

A novidade de distribuição nos afazeres aperta ainda mais os laços familiares, tornando-se cada vez mais imperativo reunir-se para conseguir superar a hostilidade da natureza. Mudanças importantes ocorrem nas formas gregárias de organização: uma primeira repartição de tarefas é fixada e iniciam-se algumas diferenças marcantes entre os sexos: “as mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a cuidar da cabana e das crianças, enquanto o homem iria procurar a subsistência comum”⁶⁸². Nessa alternância equilibrada entre a faina e o tempo ocioso, os corpos e os sentimentos se abrandam: “os dois sexos começam também, com uma vida um pouco mais lânguida, a perder um tanto de sua ferocidade e de seu vigor”⁶⁸³.

⁶⁸⁰ GOLDSCHMIT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit, p. 495 e p. 537.

⁶⁸¹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 168.

⁶⁸² OC III, *Segundo Discurso*, p. 168.

⁶⁸³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 168.

A sedentarização, que somente pode se tornar possível devido ao incremento das habilidades técnicas e pela transformação que o trabalho opera na natureza, tornando uma região hostil em um lugar habitável, favorece e impulsiona as alterações morais, antropológicas e gregárias ocorridas nesse período. Vencidas as resistências naturais e estabelecidos modos mais eficazes de garantia da subsistência, é possível passar a melhor repartir e organizar as atividades, propiciar a constituição duradoura de famílias e permitir-se um tempo de repouso a ser desfrutado entre os semelhantes. Em outras palavras, superada a luta urgente pela sobrevivência e satisfeitas as necessidades fundamentais, os homens entram em um período no qual desfrutam de uma altercação entre labor e divertimento.

A progressão do trabalho permite que o intervalo entre as atividades se torne um tempo de ócio no qual ocorre o encontro e a frequentação mútua, e, conforme Yves Vargas afirma, a ociosidade passa a agir como um “fermento cultura e social”⁶⁸⁴. Desse cenário emergem o canto e a dança, os talentos atraem os olhares e as particularidades de cada um passam, então, a serem percebidas, situação que fará “nascer a consciência da diferença individual”⁶⁸⁵. Brotam sentimentos e noções desconhecidas, como o mérito e a beleza, mas também se insinuam o orgulho, a vaidade, o amor-próprio. Essas mudanças são descritas em um célebre parágrafo do segundo *Discurso*:

“À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Acostumam-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e, por sua vez, a desejar ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente tornou-se o mais considerado, e este foi o primeiro passo em direção à desigualdade e, ao mesmo tempo, em direção ao vício: destas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo e, de outro, a vergonha e

⁶⁸⁴ VARGAS, Yves. *Les promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*, Op. cit., p. 194.

⁶⁸⁵ OC III, *Segundo Discurso*, nota 4 da página 169. Na nota, lemos ainda que assim “surgiu o desejo orgulhoso de ser preferido, a comparação que somente nos torna atentos aos outros para superá-los ou rejeitá-los”.

o desejo; a fermentação causada por estes novos fermentos produziu, enfim, compostos funestos à felicidade e à inocência”⁶⁸⁶.

Embora a descrição desse período não tarde em apresentar os germes que irão desabrochar uma situação de infeliz desigualdade, a juventude do mundo se revela como uma situação de equilíbrio relativamente estável, de uma auspiciosa harmonia existente entre as necessidades e a capacidade de satisfazê-las; os instrumentos e comodidades se fazem presentes, mas ainda servem à felicidade dos homens e se relacionam sobretudo à sua utilidade; o tempo ocioso existe, mas é intercalado com a atividade, propiciando momentos agradáveis de repouso e interação que permitem o florescimento das paixões. Não se trata de um cenário edênico, mas sim de uma época simples e feliz, na qual uma venturosa *proporção* entre o tempo dedicado ao trabalho e o tempo dedicado ao ócio desempenham uma função essencial na dinâmica que caracteriza esse período. Trata-se, enfim, de um tempo afortunado, do qual a humanidade apenas sai por um “funesto acaso que, para a utilidade comum, jamais deveria ter ocorrido”⁶⁸⁷.

2.4. Metalurgia, agricultura e a divisão do trabalho

O segundo *Discurso* inicia-se em um estado de natureza no qual a indolência é um atributo essencial por manter os indivíduos apegados ao seu meio. Em seguida, observamos uma primeira ruptura entre a natureza os homens, e estes precisam se tornar ativos e passar a utilizar instrumentos rudimentares para obter o necessário para a sobrevivência. Surgem sucessivamente as associações efêmeras, os pescadores, os caçadores. Essas mudanças graduais nos conduzem até a época das cabanas e para a juventude do mundo, período no qual encontramos o melhor equilíbrio possível entre um trabalho moderado e os momentos de ócio e divertimento, isto é, estamos no exato meio-termo entre indolência e a atividade petulante.

A passagem desse meio-termo para o início de uma situação que culminará no estado de guerra se dará inicialmente pelo advento de uma mudança de porte: o surgimento da *agricultura* e da *metalurgia*, que “civilizaram os homens e perderam o gênero humano”. De fato, essa gênese é caracterizada como uma “grande revolução”⁶⁸⁸,

⁶⁸⁶ OC III, *Segundo Discurso*, p. 169-170.

⁶⁸⁷ OC III, *Segundo Discurso*, p. 171.

⁶⁸⁸ OC III, *Segundo Discurso*, p. 171.

pois não se trata somente de um novo abalo nos modos de subsistência, mas de uma radical transformação na organização do trabalho (que passará a ser dividido), nas formas de interação entre os homens, e que propiciará o estabelecimento de noções ainda não existentes, como a propriedade.

Se o princípio da agricultura antecede seu estabelecimento, pois poderia ser apreendido pela observação das produções da natureza, várias causas haviam até então obstado o desenvolvimento de sua prática: seja porque a subsistência era facilmente alcançada pela coleta de frutos, pela caça ou pela pesca, sem que fosse necessário arrancar violentamente da natureza os seus frutos; seja porque não haviam sido inventados instrumentos técnicos adequados para o cultivo; seja porque um indivíduo, sem que conhecesse a noção de propriedade, não possuía meios para impedir os outros de “se apropriarem do fruto de seu trabalho”; ou, seja por aquilo que talvez constitua o fator mais importante nessa equação, porque havia uma “falta de previdência para a necessidade futura”⁶⁸⁹, isto é, a ausência de uma projeção de tempo, condição exigida pela lavoura.

De fato, o período de espera entre o trabalho despendido para o plantio e a colheita requer uma consciência do tempo. A agricultura necessita tanto da previdência quanto de um incremento na indústria para se desenvolver, embora seu estabelecimento definitivo se deva à metalurgia, cuja emergência deveu-se provavelmente à imitação de eventos externos, como a fusão realizada pela erupção de um vulcão, sendo ainda necessário “supor muita coragem e previdência para empreender um trabalho muito custoso e enxergar tão longe as vantagens que dele poderiam retirar”⁶⁹⁰.

O surgimento conjunto de ambas artes dá ensejo a uma ruptura com o estado precedente: de um quadro fundado na subsistência e na autossuficiência, passaremos para um modelo econômico produtor de excedentes, no qual o emprego de diversas mãos passa a ser cada vez mais exigido; de um estado no qual há apenas a utilidade e o uso direto das coisas, onde é possível assegurar uma vida harmoniosa através de um trabalho moderado, passaremos para um período de trabalhos constantes, no qual as trocas e o estabelecimento de valores se fazem cada vez mais necessários; de um tempo no qual os

⁶⁸⁹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 172. Ainda no segundo *Discurso*, lemos que a agricultura “demanda trabalho e previdência” (*Ibid.*, p. 144). No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau descreve de forma clara e evidente essa relação: “a agricultura é uma arte que demanda instrumentos; semear para colher é uma precaução que demanda previdência” (OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, Cap. IX, p. 397).

⁶⁹⁰ OC III, *Segundo Discurso*, p. 172.

esforços são realizados em uma cooperação vantajosa, passaremos a um cenário em que as relações sociais serão remodeladas em torno da *divisão do trabalho*. Esse contexto engendra uma nova dinâmica de necessidades, fazendo fermentar a dependência mútua, estabelecida primeiramente entre os homens e, posteriormente, entre os homens e as coisas que produzem:

“Desde que foi necessário homens para fundir e forjar o ferro, foi necessário outros homens para alimentar aqueles. Quanto mais o número de operários se multiplicava, menos mãos foram empregadas para fornecer a subsistência comum, sem que houvesse menos bocas para consumi-las; e, como uns necessitaram de alimentos em troca de seu ferro, os outros encontraram, enfim, o segredo de empregar o ferro na multiplicação dos alimentos. Daí nasceram, de um lado, a lavoura e agricultura e, de outro, a arte de trabalhar os metais e de multiplicar seus usos”⁶⁹¹.

Esse estado rompe o equilíbrio anterior, pois os talentos e as forças – isto é, as desigualdades naturais que até então eram pouco sentidas – passam, combinadas com o novo modelo de organização e de divisão do trabalho instaurado com o surgimento da agricultura e da metalurgia, a resultar nas primeiras distinções econômicas sensíveis. Uns são mais ativos, outros mais indolentes, o que, junto à nova situação, produz uma diferença que em última instância desaguará na exploração da mão de obra. Se quando da descrição do surgimento do canto e da dança os dons naturais de cada indivíduo desempenhavam importante função na dinâmica que descrevia a obtenção da estima, também no momento da divisão do trabalho as desigualdades naturais, unidas agora às desigualdades de combinação, exercerão fundamental papel no campo da consideração, fazendo nascer uma primeira consciência da diferença entre os mais diversos tipos de atividade, como lemos no trecho a seguir:

“O mais forte realiza mais trabalhos, o mais esperto tirava melhor partido do seu, o mais engenhoso encontrava meios para abreviar o trabalho, o lavrador tinha mais necessidade de ferro ou o ferreiro mais necessidade de trigo, e, trabalhando igualmente, um ganhava muito enquanto o outro labutava para viver. É assim que a desigualdade natural se desdobra imperceptivelmente com a desigualdade de

⁶⁹¹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 173.

combinação e que as diferenças dos homens, desenvolvidas pelas diferenças de circunstâncias, se tornam mais perceptíveis, mais permanentes em seus efeitos, e começam a influenciar na mesma proporção sobre o destino dos particulares”⁶⁹².

No segundo *Discurso* o desaparecimento da igualdade é diretamente ligado à dependência e subordinação instauradas pela divisão do trabalho, ou melhor, sua instituição desperta um caráter utilitário nas relações entre os homens: surge a consciência de que a exploração do trabalho pode ser útil. Um importante parágrafo sintetiza essa transformação ao expor duas partes antitéticas: de um lado, o trabalho moderado, na qual a repartição de tarefas não implica em dependência, e onde observamos as “doçuras de um relacionamento independente”; de outro, a divisão do trabalho e a introdução da utilidade nas relações, com o surgimento da exploração e da miséria. Vejamos a primeira parte:

“Enquanto os homens se contentaram com as suas cabanas rústicas, enquanto se limitaram a coser suas roupas de peles com espinhos ou espinhas de peixe, a enfeitar-se com plumas e conchas, a pintar o corpo de diversas cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flechas, a talhar com pedras cortantes algumas canoas de pescadores ou alguns grosseiros instrumentos de música; em uma palavra, enquanto se aplicaram exclusivamente a obras que um só homem podia realizar, e a artes que não necessitavam o concurso de muitas mãos, viveram tão livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto podiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si as doçuras de um relacionamento independente”.

Nesse trecho é exposto o caráter de independência que até então caracterizava as relações humanas, cujos trabalhos eram moderados e exercidos em um ritmo de tempo não imposto, e cuja principal função era suprir necessidades ainda muito básicas dos indivíduos e da comunidade familiar, onde os vínculos eram formados pelo apego recíproco e pela liberdade. Iniciando-se por uma conjunção adversativa, a segunda parte do parágrafo introduz um contraste com essa situação anterior:

“Mas, desde o instante que um homem teve a necessidade do auxílio de um outro, desde que percebeu que era útil a um só ter provisões para

⁶⁹² OC III, *Segundo Discurso*, p. 174.

dois, a igualdade desapareceu, a propriedade se introduziu, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens, e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas”⁶⁹³.

Assim, de atividade livre, independente, entremeada e temperada por momentos de distração e lazer, o trabalho passa a ser caracterizado pela heteronomia, não mais regido pela batuta da liberdade, mas colocado sob o estigma da dependência e da subordinação, inaugurando um tempo de produção determinado pelo outro. Nessa nova condição, a disposição material dos instrumentos e a organização temporal do período dedicado à labuta não é mais concedida ao indivíduo ou à comunidade como um todo, pois o regime de trabalho contínuo instaurado torna-se sujeito às demandas de uma parcela restrita da coletividade.

É nesse contexto em que Gabrielle Radica constata que surgem duas formas de dependência, quais sejam, “a que submete o trabalhador ao empregador, e reciprocamente; a que submete os homens em geral aos modos de produção sobre os quais eles não participam”⁶⁹⁴. Portanto, a situação deixa de ser mutuamente vantajosa e implicará em um problema prévio às análises de economia política: se os recursos são primitivamente distribuídos de forma desigual, então a condição na qual as trocas se realizam é viciada de partida.

Façamos um breve desvio, pois nos parece significativo apontarmos que o parágrafo acima citado é precisamente um dos trechos traduzidos por Adam Smith em sua proposta de resenha sobre o segundo *Discurso*. Essa passagem é ecoada na *Teoria dos sentimentos morais* precisamente no momento de apresentação da teoria da *mão invisível*, embora o sinal seja ali invertido: ainda que retomando os termos de Rousseau, Smith dá uma conotação positiva a essas vicissitudes. Consideradas as imensas diferenças entre os sistemas de ambos filósofos, em Smith isto ocorre porque a análise dessas transformações servirá de apoio para demonstrar que o rico, tendo a mesma constituição física dos mais pobres, possui uma imensidade tal de desejos que não pode satisfazê-los todos, tampouco consumir tudo aquilo que sua riqueza pode lhe proporcionar. Sem negar o caráter interessado que motiva o rico, Smith argumenta que sua situação o leva

⁶⁹³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 171.

⁶⁹⁴ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 126.

obrigatoriamente a distribuir o excedente entre os mais desprovidos, o que representa, em regra, uma melhora geral da qualidade de vida. Trata-se de nuançar um argumento moral-econômico que já vinha sendo utilizado ao longo do século XVIII, pelo menos desde Mandeville, para justificar as vantagens trazidas pelo luxo. Eis uma parte do célebre texto de Smith:

“Os ricos apenas selecionam da colheita aquilo que lhes é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais que o pobre e, apesar de seu egoísmo natural e rapacidade, embora tenham em vista apenas sua própria conveniência, embora a única finalidade que buscam com os trabalhos dos milhares que empregam seja a gratificação de seus desejos vãos e insaciáveis, eles dividem com os pobres o produto de suas melhorias. São conduzidos, por uma mão invisível, a realizar quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita se a terra fosse dividida em iguais porções entre seus habitantes (...)”⁶⁹⁵.

Realizada essa breve digressão, resumamos dois pontos que nos parecem dignos de destaque. Em primeiro lugar, Rousseau recusa que a economia possa por si só encontrar um equilíbrio estável e espontâneo entre os interesses, pois a desigualdade inicial entre os indivíduos impede uma situação de justiça ou equanimidade entre os concorrentes. Em uma nota de tonalidades antimandevilianas, Rousseau escreve: “se me disserem que a sociedade é de tal forma constituída que cada homem ganha para servir os outros, replicarei que isso seria muito bom caso não se ganhasse ainda mais em prejudicá-los” e, conclui, “trata-se então de somente encontrar os meios de se assegurar a impunidade, e é sobre isso que os poderosos empregam todas as suas forças e os fracos todas as suas artimanhas”⁶⁹⁶. Veremos mais detalhadamente essa crítica no próximo capítulo. Em segundo lugar, embora o segundo *Discurso* adote um tom crítico em relação ao contexto de surgimento da divisão do trabalho, isso absolutamente não implica em afirmar que essa instituição possua um aspecto unicamente negativo. Na realidade, uma passagem do *Emílio* destaca a importância desse mecanismo de especialização das

⁶⁹⁵ TMS, IV, 1, 10, p. 184.

⁶⁹⁶ OC III, *Segundo Discurso*, Nota IX, p. 203. Para uma boa síntese, de um ponto de vista econômico, das críticas de Rousseau ao equilíbrio dos interesses, Cf. PIGNOL, Claire. « Une critique de l'économie politique : Rousseau contre l'économie walrassienne ? ». In : *Revue économique*, 2018/1, Vol. 69, p. 139-158.

tarefas, enfatizando que ele pode até mesmo ser alçado ao estatuto de *princípio aparente de todas as instituições*:

“Suponhamos dez homens, cada qual tendo dez espécies de necessidades. É preciso que cada um, pelo que lhe é necessário, aplique-se a dez espécies de trabalho; todavia, dada a diferença de gênio e de talento, um será menos bem-sucedido em algum de seus trabalhos, e outro em um outro. Aptos a diversos trabalhos, todos realizarão os mesmos, e serão mal servidos. Formemos uma sociedade com esses dez homens, e que cada um se aplique para si mesmo e para os nove outros ao gênero de ocupação que melhor lhe convém; cada um aproveitará dos talentos dos outros como se ele próprio possuísse todos; cada um aperfeiçoará o seu por um contínuo exercício, e acabará ocorrendo que todos os dez, perfeitamente bem providos, ainda terão excedentes para os outros. Eis o princípio aparente de todas nossas instituições. Não faz parte de meu tema examinar aqui suas consequências; é o que fiz em um outro escrito”⁶⁹⁷.

Evidentemente, isso significa dizer que a sociedade se beneficia quando há uma organização dos talentos e das dedicações, com indivíduos se aplicando a uma só atividade de forma a produzir objetos e alimentos em maior quantidade do que se não houvesse essa divisão. Rousseau, como o trecho deixa claro, reconhece essas vantagens. Contudo, conforme o final do parágrafo indica (a alusão ao “outro escrito” remete claramente ao *Discurso sobre a desigualdade*), a avaliação de um princípio não se encerra após um exercício de pura abstração. Segundo um procedimento metodológico exposto no *Emílio*, qualquer assunto deve antes de tudo ser examinado por seus *usos*, para somente em seguida ser analisado em perspectiva de seus *abusos*⁶⁹⁸. Em outras palavras, o estabelecimento de bons princípios evidentemente não assegura uma correspondência necessária, prática ou imediata com a realidade, e a ordem social faz com que sejam suscetíveis a distorções: a divisão do trabalho é exemplar nesse sentido, pois, se ela é capaz de produzir excedentes e gerar maior bem-estar para todos, isso não significa necessariamente que seja utilizada para estabelecer a igualdade ou uma melhor

⁶⁹⁷ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 466-467. Ao descrever este *princípio aparente*, Rousseau faz alusão ao texto *A República*, de Platão: o Livro II (369d-372c), em trecho no qual é apresentada a divisão social do trabalho na cidade. De acordo com Sócrates, com a multiplicação das profissões cada indivíduo deve realizar um trabalho tendo em vista sua aptidão natural para exercê-lo.

⁶⁹⁸ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 462.

distribuições de bens. Nesse caso, o *laissez-faire* econômico não é por si só suficiente para barrar os abusos sofridos por essa instituição: é preciso, por conseguinte, que haja uma norma convencionada e garantidora de uma situação de equanimidade ou equilíbrio em todas as esferas da vida social, inclusive econômica. De outra forma, a tendência é que o excedente produzido pela maior parte dos homens e a abundância criada pela especialização sejam apropriados apenas por uma categoria seleta e determinada de indivíduos. Como veremos oportunamente, o *Discurso sobre a economia política* busca, a partir de uma análise da função fiscal do Estado, refletir sobre os meios de impedir uma acumulação que produza desigualdade e dívida a sociedade entre ricos e pobres.

Assim, a divisão do trabalho, que do ponto de vista dos princípios é vantajosa, degenera em uma situação de dependência e exploração, na qual uma multidão de braços trabalham exaustivamente para o proveito de alguns indivíduos que se apropriam e se beneficiam do esforço alheio. Em suma, o trabalho adquire um profundo sentido social; efetivamente, no *Emílio* lemos que é a única forma legítima de cumprir com a *dívida social*, a ser paga com o esforço das próprias mãos. Nesse sentido, a ociosidade passa a ser um ataque contra a sociedade e a se tornar cada vez mais perniciosa, pois, em geral, representa a usurpação de um trabalho realizado socialmente. Mais especificamente, essa crítica aos abusos feitos em nome da divisão do trabalho, uma das pedras angulares da economia política das sociedades modernas, é presente no pensamento de Rousseau desde seus primeiros escritos. Lemos, por exemplo, em um dos textos que giram em torno do *Discurso sobre as ciências e as artes*, a seguinte afirmação:

“Somente a um povo cego e estúpido cabe admirar pessoas que passam sua vida, não a defender sua liberdade, mas a roubar-se e a trair-se mutuamente para satisfazer sua languidez ou sua ambição, e que ousam alimentar sua ociosidade com o suor, sangue e trabalhos de um milhão de infelizes”⁶⁹⁹.

Um raciocínio semelhante é encontrado em *Emílio*, quando lemos que enquanto um indivíduo pode trabalhar e subsistir sozinho, cem trabalhando em conjunto podem produzir a subsistência para duzentos e, assim, “enquanto uma parte dos homens descansa, é preciso que o concurso dos braços dos que trabalham supra a ociosidade dos que nada estão fazendo”⁷⁰⁰. Da mesma forma, a oposição entre a figura do rico e do pobre

⁶⁹⁹ OC III, *Última Resposta de Jean-Jacques Rousseau de Genebra*, p. 82.

⁷⁰⁰ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 246.

pode ser melhor nuançada se for descrita segundo o caráter social do trabalho: “aquele que come na ociosidade o que não ganhou por si mesmo, rouba-o (...). Rico ou pobre, forte ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife”⁷⁰¹.

Feita essa digressão, voltemos ao segundo *Discurso*, onde argumenta-se que a produção de excedentes é responsável por gerar novas necessidades que subvertem e desordenam o arranjo inicial entre as três categorias de necessidades.

“(...) de livre e independente que antes era o homem, ei-lo, por uma multidão de novas necessidades, sujeito, por assim dizer, a toda natureza, e sobretudo a seus semelhantes, de quem em um sentido se torna escravo, mesmo em se tornando seu senhor; rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, tem necessidade de seu socorro”⁷⁰².

2.5. O surgimento da propriedade

Após a primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* finalizar-se de forma aporética, a segunda parte se inicia de forma contundente, adiantando uma tese fundamental a ser desenvolvida ao longo do texto⁷⁰³. Trata-se da apresentação do momento do surgimento e reivindicação da propriedade fundiária. A apropriação de um terreno, aliado ao consentimento que confere eficácia ao ato, marca a transição do estado de natureza para a sociedade civil. A passagem é célebre e merece aqui ser retomada em sua extensão:

“O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas muito simples para nele acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: ‘*Evitai escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém*’. Mas, ao que tudo indica, as coisas então já haviam chegado a ponto de não mais poder permanecer como eram, pois esta ideia de propriedade,

⁷⁰¹ OC IV, *Emílio*, Livro III, p. 470.

⁷⁰² OC III, *Segundo Discurso*, p. 174-175.

⁷⁰³ Em uma nota esclarecedora, Bachofen e Bernardi esclarecem que o parágrafo inicial da segunda parte é uma “passagem-chave” que antecipa a tese a ser desenvolvida até o final do texto (Cf. nota 116 da edição do *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, GF, 2008, p. 242).

dependendo de muitas outras ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formará repentinamente no espírito humano”⁷⁰⁴.

Esse parágrafo condensa um importante ponto de ruptura em relação à tradição política moderna. Destaquemos dois aspectos cruciais dessa discordância. Em primeiro lugar, não se trata agora do recolhimento de um fruto ou o trabalho sobre um objeto qualquer, mas da *apropriação de um terreno*, uma *pretensão à aquisição fundiária*, o que indica que uma primeira forma de arrogação de um direito individualista ao solo (sem nenhum conteúdo formal, evidentemente, pois ainda não consolidado em uma ordem jurídica) não se funda, portanto, em um direito natural à propriedade. Não bastando isso, acrescente-se que mesmo levando em conta a presença de certas formas de trabalho no estado de natureza, até então os *frutos são de todos e a terra é de ninguém*, ou seja, trata-se de uma apropriação ilegítima, já que a todos os indivíduos é permitido usufruir das coisas dadas em comum. Isso significa dizer que a noção de trabalho utilizada por Rousseau não é pensada apenas acessoriamente em relação à noção de apropriação, isto é, na verdade o trabalho, por possuir uma história, é uma categoria filosófica suficientemente complexa para não ser somente uma justificativa do gozo privativo e exclusivo sobre o solo.

Para que estas dificuldades sejam esclarecidas, a relação entre propriedade e trabalho deve ser melhor examinada. Embora o advento da propriedade como verdadeiro direito ocorra após a conclusão formal do pacto, seus fundamentos se justificariam no exercício prolongado de uma posse realizada por um trabalho produtivo e contínuo em uma porção de terra, justificado, ainda, por uma duração atual na ocupação (o caráter temporal é, nesse caso, de extrema importância). Dessa forma, Rousseau parece realizar uma retomada do argumento de seus antecessores:

“É impossível conceber a ideia de propriedade nascendo de algo que não a mão de obra; pois, não se vê o que, para apropriar-se das coisas que não fez, o homem pode nisso introduzir algo além de seu trabalho (...). É somente o trabalho que, dando ao cultivador o direito sobre o produto da terra que lavrou, dá-lhe, conseqüentemente, o direito sobre a superfície, pelo menos até a colheita”⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ OC III, *Segundo Discurso*, p. 164.

⁷⁰⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 173.

Embora o vocabulário lockiano se faça sentir com toda evidência nesse trecho, sua função e sua utilização no texto são um dos pontos mais sensíveis da comparação do segundo *Discurso* em relação a outros textos de Rousseau. É necessário ter em vista que a sustentação de ambos os pontos acima mencionados – a negação do direito natural à propriedade e a ilegitimidade da apropriação da terra – dependem de uma reflexão anterior sobre a história do trabalho que, não sendo uma atividade e característica original dos homens, mas também sem deixar de estar presente em períodos intermediários do estado de natureza, seja capaz de justificar o direito do primeiro ocupante e consistir em um dos signos de aquisição da propriedade.

Não se trata, portanto, de mero prolongamento lockiano ou de um “empréstimo” conceitual, pois essa mesma historicização é estratégica. Por isso, se é verdade, conforme afirma Robert Derathé, que “é de Locke que Rousseau empresta a ideia de que a propriedade é fundada sobre o trabalho”⁷⁰⁶, é no entanto necessário nuançar que para Rousseau a propriedade é fundada sobre *certa categoria de trabalho*, e não sobre uma atividade laborativa abstrata ou geral. Ao longo das etapas do estado de natureza, Rousseau distingue qualitativamente as formas de labor, sempre em contexto com outros elementos que caracterizam uma determinada condição, o que o permitirá ao mesmo tempo se valer de alguns aspectos da teoria da propriedade de Locke apenas para, em seguida, melhor refutá-la. A fim de justificarmos essa asserção, é judicioso passarmos brevemente pelo tratamento conferido à noção de propriedade e trabalho no *Segundo tratado sobre o governo* (1690).

2.5.1. Trabalho e propriedade: uma ressignificação radical de Locke

O segundo capítulo do *Segundo tratado sobre o governo* estabelece duas condições essenciais que caracterizam o estado de natureza. A primeira é o *estado de perfeita liberdade*, através da qual os indivíduos podem, observados os limites da lei natural, sem poder prejudicar a si mesmos ou atacar a integridade física ou as coisas de seus semelhantes, livremente dispor de suas posses e de sua pessoa. Locke pressupõe a faculdade da razão já em ato no estado de natureza, supondo que ela seja utilizada pelos homens no emprego de sua melhor conveniência. A segunda afirma que se trata de um *estado de liberdade*, no qual todos ocupam a mesma posição na espécie, sem nenhuma

⁷⁰⁶ DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, Op. cit., p. 114-115.

subordinação inicial entre os homens, unicamente submetidos ao seu Criador e de quem são “artefatos” (*workmanship*) ou “propriedades” (*property*). Portanto, todos são iguais, independentes e procuram preservar sua vida, sua liberdade e a posse uns dos outros⁷⁰⁷, tudo dentro de um quadro de paz e de busca pela preservação da humanidade.

No capítulo em que a questão da propriedade é examinada, anuncia-se que o objetivo desta parte consistirá em demonstrar que os homens podem ter propriedade antes do estabelecimento de um pacto associativo, ou seja, de que se trata de um direito natural e, conseqüentemente, anterior ao estabelecimento da sociedade civil. Na esteira dessa interpretação, veremos que o governo surgirá apenas posteriormente, tendo como finalidade assegurar o cumprimento dos direitos naturais, sobretudo do gozo da propriedade⁷⁰⁸.

A argumentação parte do princípio de que Deus ofereceu à humanidade, para sua partilha comum, o mundo e natureza, a fim de que todos possam usufruir de seus produtos e vantagens, retirando dela todos os confortos possíveis e visando a sua própria conveniência e bem-estar. No entanto, para que as produções naturais possam ter algum uso real ou utilidade, é necessário que um indivíduo se aproprie de um fruto. Nas palavras de Locke, “(...) é o ato de tomar qualquer parte daquilo que é comum, e retirá-la do estado em que a deixa a natureza, que dá início à propriedade. Sem isso o comum não possui nenhuma utilidade”⁷⁰⁹.

O homem possui exclusivamente a propriedade de sua pessoa e o trabalho realizado por suas mãos pertence somente a ele. Assim, argumenta Locke, ao retirar alguma coisa do estado comum, o indivíduo está trabalhando e, desse modo, acrescentando algo de si àquilo que é objeto desse trabalho. Isso faz com que esse mesmo objeto, que agora tem acrescentando a si algo do indivíduo, torne-se uma propriedade daquele que trabalhou para obtê-lo. Em suma, o trabalho é uma atividade pela qual alguém mescla algo de si a uma produção natural, retirando-a da natureza e excluindo-a do direito comum que todos os outros homens teriam ao mesmo produto. Por conseguinte, o gozo sobre a coisa trabalhada torna-se exclusivamente do indivíduo que trabalhou sobre ela. O limite para essa apropriação é a de que aos outros seja deixado quantidade suficiente e bastante para seu conforto e sobrevivência; mas essa dificuldade é facilmente

⁷⁰⁷ ST, Cap. II, §6, p. 271.

⁷⁰⁸ Cf. ST, Cap V, §25 e Cap. IX, §138.

⁷⁰⁹ ST, Cap. V, §28, p. 288.

contornada na medida em que o estado de natureza lockiano é caracterizado por uma incrível abundância de recursos. Locke insiste sobre esse ponto, sintetizando-os claramente nas seguintes palavras:

“Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a dispôs e deixou, mistura-a com o seu trabalho e acrescenta-lhe algo que é seu, transformando-a, assim, em sua *propriedade*. Tendo sido por ele removida do estado comum no qual a natureza a situou, teve, por seu *trabalho*, algo anexada a si, que a exclui do direito comum dos outros homens. Pois sendo este *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem além dele pode ter o direito àquilo que esse trabalho acrescentou à coisa, pelo menos enquanto houver o bastante, e em mesma qualidade, que seja deixado em comum aos outros”⁷¹⁰.

A mesma espécie de trabalho que explica o processo de apropriação de um fruto recolhido na natureza também fundamenta a apropriação de um terreno, isto é, legítima a propriedade fundiária: ele delimita o bem comum ao particular ao adicionar algo do indivíduo à porção de terra trabalhada. Essa equiparação ou nivelamento conceitual da noção de trabalho é estratégica para dar solidez aos preceitos do jusnaturalismo lockiano. Isso faz com que o cultivador, assim como o indivíduo que coleta um fruto de uma árvore qualquer, aproprie-se de uma coisa ao adicionar algo de si ao produto de seu trabalho; mas, no primeiro caso, ele também mistura algo de si ao terreno sobre o qual cultiva, possuindo um direito de propriedade tanto sobre as produções naturais que brotam do solo quanto da própria terra sobre a qual ele trabalha:

“A *extensão de terra* que um homem pode lavrar, plantar, melhorar e cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua *propriedade* (...). Aquele que, em obediência a esse comando de Deus [trabalhar e dominar a terra], dominou, lavrou e semeou qualquer parte dela, acrescentou-lhe, desse modo, algo que era de sua *propriedade*, ao que os demais não tinham qualquer título, nem poderiam tomar-lhe sem causar-lhe injúria”⁷¹¹.

⁷¹⁰ ST, Cap. V, §27, p. 288.

⁷¹¹ ST, Cap. V, §32, p. 290-291. Locke ainda conclui no §35 que “vê-se que controlar ou cultivar a terra e o ter domínio [*Dominion*] sobre ela estão estreitamente ligados. Um garante título ao outro. De modo que Deus, ao ordenar o cultivo, deu com isso autorização para a *apropriação*”.

Além de delimitar um bem comum e dar a propriedade ao indivíduo, a legitimação do direito à propriedade encontra reforço em três frentes complementares: o da *abundância de terras*; o da *produtividade* conferida pelo trabalho; e o da atribuição de *valor* à terra através do cultivo. Em primeiro lugar, já vimos que no estado de natureza de Locke os bens comuns e a terra eram abundantes, e há locais suficientes para que todos possam trabalhar, prover sua subsistência e, mais importante, há espaço suficiente para que possam se apropriar de um terreno. Em segundo lugar, dominar e trabalhar sobre um pedaço do solo implica em fazer com que ali as produções naturais possam ser multiplicadas através do trabalho humano, isto é, trata-se de cumprir o desígnio divino de fazer com que o indivíduo faça o melhor uso possível da vida e das coisas (há propriamente uma ordem divina para que haja cultivo e, assim, autorização para a apropriação⁷¹²), utilizando a terra em seu benefício e fazendo-a operar num ritmo superior ao pousio. Isso a torna capaz de oferecer a maior quantidade de produtos possíveis, com o consequente aumento do bem-estar e da conveniência. Nesse sentido, Locke escreve que “aquele que se apropria da terra mediante seu próprio trabalho não diminui, mas aumenta as reservas comuns da humanidade”, fazendo com as provisões de uma terra cultivada sejam “dez vezes maiores que as que rendem um acre de terra em comum inculta de igual riqueza”⁷¹³. Em terceiro lugar, o trabalho realiza uma transformação qualitativa sobre a terra, pois atribui valor às coisas que, ofertadas espontaneamente, não possuem utilidade: “é o trabalho, portanto, que confere a maior parte do valor à terra, sem o que ela pouco valeria: é a ele que devemos a maior parte de seus produtos úteis”⁷¹⁴.

Desta forma, comparativamente a um terreno lavrado, a terra inculta é desvantajosa seja por não acrescentar valor e utilidade, agregados a ela através do trabalho, quanto por produzir em escala ou quantidade menor do que se fosse cultivada, sendo, por conseguinte, menos benéfica à humanidade. É esse o contexto no qual Locke argumenta que os povos da América, não obstante possuam terras abundantes e extremamente férteis, são pobres em conforto e utilidade para a vida porque não a cultivam, e, em vista disso, constata que “o rei de um extenso e fértil território de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*”⁷¹⁵. De forma geral, a indústria humana confere valor às coisas. Para ficarmos com alguns exemplos

⁷¹² ST, Cap. V, §35, p. 292.

⁷¹³ ST, Cap. V, §37, p. 294.

⁷¹⁴ ST, Cap. V, §43, p. 298.

⁷¹⁵ ST, Cap. V, §41, p. 297.

utilizados por Locke, o trabalho também faz com que o pão seja mais valioso do que uma bolota, ou então, que uma roupa valha mais do que simples coberturas de folhas. Esse raciocínio oferecerá um importante argumento para partidários do luxo como Mandeville, ao afirmarem não somente que o trabalho produz utilidade e valor à coisa, transformando-a qualitativamente, mas que, ao longo do tempo, os progressos observados na produtividade e na qualidade do trabalho tende a gerar maior bem-estar – e, dessa forma, que objetos antes considerados luxuosos passem paulatinamente a ser tornados banais ou mundanos.

Feitas essas considerações, podemos a partir de agora destacar algumas diferenças notáveis da noção de trabalho e seu papel no estado de natureza de Rousseau e de Locke. No primeiro caso, a indolência é uma característica fundamental que integra os indivíduos com seu meio circundante, tornando os homens apegados ao seu estado. O trabalho não é um apanágio originário e, sendo inexistente e desnecessário num primeiro momento de abundância natural no qual um mero esforço instintivo ou um exercício do corpo basta para seja possível perseverar na existência, trata-se de uma noção que necessitará esperar seu surgimento no momento das primeiras oposições da natureza. Em poucas palavras, o trabalho é dotado de uma *história* e sofre transformações diante das vicissitudes e do quadro conjuntural em que é analisado. Essa historicização servirá tanto para marcar a importância do trabalho enquanto atividade tipicamente humana quanto para servir de apoio na refutação das teorias que sustentam a naturalidade da apropriação de um terreno, isto é, a recusa de que ela deriva de necessidades naturais.

Já no *Segundo tratado*, o trabalho é uma condição originária dos homens, presente mesmo em uma natureza extremamente abundante, fértil e generosa. Trata-se de uma noção *pressuposta* desde o início, pois o mero esforço do indivíduo que retira algo do meio que o circunda basta para que seja caracterizado um *trabalho*⁷¹⁶. O trabalho é uma noção responsável por uniformizar espécies diferentes de aquisição⁷¹⁷: como o homem

⁷¹⁶ Locke identifica como um *trabalho* a atividade de recolher frutos da natureza ou mesmo o simples ato de pegar água de um rio, pois em ambos os casos se trata de acrescentar algo de si mesmo ao objeto trabalhado, dando-lhe uma utilidade e retirando-o do uso comum: “embora a água que corre da fonte seja de todos, quem poderia duvidar que a que está no jarro é daquele que a retirou?” (ST, Cap. V, §29, p. 288-289).

⁷¹⁷ Mikhaïl Xifaras sintetiza esse argumento com as seguintes palavras: “(...) a distinção da terra e dos frutos é sem alcance, pois o trabalho (que, sabemos, é constitutivo da apropriação) requerido para colher os frutos ou beber da fonte é de mesma natureza do trabalho que o cultivo das terras exige” (XIFARAS, Mikhaïl. « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau ». In : *Les études philosophiques*, PUF, 2003/3-1, n° 66, p. 337). Para outro bom artigo sobre a noção de propriedade em Rousseau, Cf.

sempre mistura algo de si à coisa trabalhada, o raciocínio lockiano será conduzido ao argumento de que a apropriação de terra advém do mesmo tipo de atividade necessária para a coleta de um fruto. Isso gera um uso exclusivo sobre a coisa trabalhada: “supondo que o *mundo* foi dado aos filhos dos homens *em comum*, vê-se como o trabalho podia conferir aos homens títulos a diversas partes dele, para seus usos particulares”⁷¹⁸. A propriedade, obtida através de um trabalho que existe desde os primórdios da humanidade, é justificada como um direito natural e, por conseguinte, anterior a qualquer convenção. Nesse sentido, Raymond Polin observa essa simplificação da noção de trabalho é, propriamente, uma das inovações de Locke: “a originalidade de Locke vem do fato de que, para ele, o homem trabalha mesmo no estado de abundância”⁷¹⁹. É evidente que Locke tem plena consciência da posição estratégica que a noção de trabalho deve desempenhar para a exposição de seu jusnaturalismo, fundado em grande parte na defesa da propriedade fundiária. Do ponto de vista do processo de aquisição, não é significativa para Locke a distinção entre um simples trabalho de coleta de frutos e o trabalho de cultivo e de apropriação da terra, uma vez que ambos pertencem a uma categoria geral que garante o direito privativo de propriedade e ao uso exclusivo da coisa sobre a qual se trabalha. Em outras palavras, Locke precisa nivelar *qualitativamente* espécies diversas de trabalhos e aquisições, a fim de legitimar a apropriação de terras. Nesse sentido, Blaise Bachofen e Bruno Bernardi lembram que em sua obra sobre o individualismo possessivo Macpherson “mostrou que Locke se esforça precisamente em ocultar essa diferença qualitativa entre apropriação dos frutos e apropriação fundiária, a fim de dar a esta última a legitimidade de um direito natural”⁷²⁰. É inconcebível, desse modo, que o governo possa vir a limitar o exercício desse direito, cabendo-o tão somente garanti-lo e protegê-lo.

Argumento essencial do pensamento político de Locke, a afirmação que a ideia de propriedade possui como fundamento o trabalho é retomada por Rousseau, como lemos em uma passagem citada precedentemente. No entanto, conforme já adiantamos, Rousseau realiza uma ruptura notável com o filósofo inglês ao distinguir qualitativamente

RADICA, Gabrielle. « Sur Rousseau, la propriété et la communauté ». In : *Zinbun* (Université de Kyoto), 46, 2015, p. 75-88.

⁷¹⁸ ST, Cap. V, §39, p. 296.

⁷¹⁹ POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. PUF: Paris, 1960, p. 262.

⁷²⁰ BACHOFEN, Blaise. BERNARDI, Bruno. “Introduction et notes au *Discours sur l’origine de l’inégalité*”. In : *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris : GF Flammarion, 2008, p. 243-244, nota 117.

a relação estabelecida entre as formas de trabalho e o ato de apropriação. Assim, a obtenção das produções naturais, ou até mesmo a atividade que modifica a natureza tendo em vista a sobrevivência (conforme, por exemplo, aquela vista no *Ensaio sobre a origem das línguas*), pode ser considerada como uma espécie de trabalho necessário para a manutenção da vida, que se encontra de pleno acordo com condição natural do *comum* ofertado a todos.

Por sua vez, a apropriação privativa de um terreno requer mais do que a simples mão de obra, que não é um critério absoluto de aferição do direito de propriedade. Essa nuance operada por Rousseau possui grandes consequências, pois, se o trabalho fornece apenas o gozo sobre o fruto produzido ou, no máximo, uma espécie de direito temporário sobre a superfície, ele não é uma *condição suficiente* para gerar ou assegurar uma apropriação definitiva sobre o solo, sendo necessário o *consentimento* ou um *pacto* para que haja efetivamente um direito de propriedade. Em outras palavras, o direito à propriedade não é um direito natural e seu estabelecimento medrará no seio de uma conjuntura conflituosa.

À medida que o segundo *Discurso* avança, o estado de natureza é cada vez mais limitado por um espaço finito. Com o gradual avanço das propriedades fundiárias, ocupadas até “cobrirem todo o solo”, a proporção entre as *terras disponíveis* e a *quantidade de indivíduos* logo é rompida e, em uma situação que claramente se excedem as necessidades naturais, a maior parcela da humanidade passa a ser excluída dos meios de garantir sua própria subsistência. Em um cenário de apropriação do solo, de desproporção na divisão do trabalho e de intensificação das desigualdades naturais pelas de combinação, as terras são transmitidas por gerações e os desprovidos avolumam-se, inaugurando uma nova categoria de indivíduos denominada de *supranumerários*. Essa invenção conceitual tem tanto uma função crítica, fazendo com que o problema do surgimento da propriedade adote o prisma dos não proprietários e, portanto, denuncie a ilusão do jusnaturalismo moderno de que todos podem livremente e naturalmente adquirir propriedade⁷²¹, quanto por preparar o contexto para o surgimento do problema da justiça e, enfim, do pacto.

⁷²¹ Bachofen explica que o conceito de “supranumerário” é um “paradigma fundador do direito natural segundo Rousseau”, pois “permite inverter a tradição do direito natural moderno contra ela mesma, ao mostrar que a promessa do direito natural moderno, a saber, o direito de cada um em viver e gozar livremente de seu corpo, não pode ser cumprida, já que o direito positivo tem como objetivo essencial

Junto a isso, as riquezas, então representadas por “terras e rebanhos”, deixam de ser expressão material da satisfação das necessidades e, em uma nova lógica das paixões, passam a responder por sentimentos como a ambição e avareza. Isso faz com que indivíduos passem a conceber suas ações em termos de um cálculo de oposição dos interesses, buscando convencer seus semelhantes a trabalhar em seu favor, mas os fazendo acreditar que não trabalham senão para seu próprio interesse e alimentando um desejo escondido de lucrar às custas do outro.

Essa situação então deságua em um estado de guerra no qual o direito do primeiro ocupante, “precário e abusivo” e comparado ao direito da força, podendo somente ser verificado no plano dos fatos (uma vez que a ordem e os títulos jurídicos ainda não foram estabelecidos), é rivalizado pelo direito do mais forte. Afinal, de um lado os primeiros proprietários fundiários não encontravam justificativas suficientes para a manutenção indefinida da apropriação da terra, e, de outro, “os mais poderosos ou os mais miseráveis” fazem “de sua força ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao da propriedade”, engendrando um estado de conflito generalizado no qual a vida e a segurança encontram-se permanentemente em risco. No contexto em que as apropriações equivalem ao direito do mais forte e nem sempre são adquiridas pelo trabalho, a indústria já não basta como signo a ser reivindicado pelos homens para fundamentar a propriedade:

“Mesmo aqueles que haviam enriquecido por sua própria indústria não podiam fundar sua propriedade sobre melhores títulos. Ainda que dissessem ‘*Isto é meu, fui eu que ergui este muro. Ganhei este terreno através de meu trabalho*’, poder-lhe-iam retorquir: ‘*Quem vos deu os arruamentos? E em virtude de que pretendeis ser pago, às nossas custas, por um trabalho que absolutamente não vos impusemos? Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece ou necessita daquilo que possuis em demasia, e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para vos apropriardes, da subsistência comum, de tudo aquilo que ultrapassa a vossa?*’”⁷²².

garantir as propriedades existentes” (BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot et Rivages, 2002, p. 144).

⁷²² OC III, *Segundo Discurso*, p. 177.

Portanto, em um estado de guerra no qual os títulos não podem ser provados, onde a justiça não encontra esteio, em que o discurso racional não encontra apelos e no qual a relação entre os homens e as coisas passa a ser regada pela violência, surge a necessidade de constituir-se uma autoridade protetora, a ser formada por meio de um acordo. Do ponto de vista do segundo *Discurso*, o eixo nevrálgico da questão poderia ser exposto nos seguintes termos: como criar uma instância que proteja a vida, segurança e propriedade, a partir do *consentimento* de indivíduos que, no entanto, consistem em uma maioria que foi prejudicada ou usurpada da possibilidade de prover sua subsistência comum, “tornados pobres sem nada terem perdido”, e que agora encontram-se em um estado de conflito no qual sua força pode equivaler ao direito do primeiro ocupante? Malgrado os interpeladores que pudessem retorquir os proprietários sejam apenas imaginários, a situação continua a ser amplamente desvantajosa aos detentores de riqueza, pois, tendo bens e a própria vida a perder, precisam tornar uma situação de flagrante injustiça e usurpação em um acordo que lhes seja benéfico, ou seja, que lhes garanta o gozo legítimo da propriedade e a continuidade de uma exploração da mão de obra. Essa situação é resolvida quando se organiza o “projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano”, uma proposta cujos mecanismos, semelhantes ao de uma servidão voluntária, podem ser resumidos assim: “empregar a seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, de fazer com que seus adversários tornem-se seus defensores”⁷²³.

Será então preciso conduzir os supranumerários ou os indivíduos desprovidos a servirem ao interesse alheio acreditando estar a serviço de seu próprio interesse. O fato de uma das partes se deixar ludibriar pelo discurso urdido pela ordem econômica dominante não significa que seus interesses tenham sido obliterados ou suprimidos, mas, ao contrário, foram impulsionados e dirigidos pela promessa de um dia se tornarem ricos, o que é uma forma hábil de manipular o interesse pessoal. As paixões e o amor-próprio já haviam se desenvolvido o suficiente para tornar mais palatáveis os desejos de servidão voluntária, pois homens “fáceis de seduzir” já possuíam demasiada “avareza e ambição para poderem dispensar senhores por muito mais tempo”⁷²⁴. A esperança de possuir a própria riqueza e de, enfim, ser proprietário, é um meio eficaz de infundir a submissão: “não é a força do ouro que sujeita os pobres aos ricos, mas porque eles, por sua vez, querem enriquecer; sem isto, seriam necessariamente os senhores”⁷²⁵, escreve Rousseau.

⁷²³ OC III, *Segundo Discurso*, p. 177.

⁷²⁴ OC III, *Segundo Discurso*, p. 177.

⁷²⁵ OC III, *Dernière réponse...*, p. 87.

Ora, a linguagem, ao ocultar as diferenças, fixa eficazmente uma situação de desigualdade. Ao explorar esse ponto de convergência, essa “cumplicidade dos discursos inimigos”, Bento Prado Jr. demonstra como a questão é intimamente ligada a um problema da filosofia da linguagem, isto é, a uma “lógica profunda que articula uma forma de linguagem a uma forma de sociabilidade”, para concluir que a “ideologia não é uma representação falsa ou invertida do real, mas a *verdade* da formação histórica que a carrega e que ela, por sua vez, *institui*”⁷²⁶. Poderíamos acrescentar que a degeneração da vida política corresponde um declínio da linguagem e seus usos, e não é de se espantar a avaliação de Rousseau segundo a qual nas sociedades modernas, nas quais não é preciso reunir ninguém, nas quais há apenas uma agregação de indivíduos atomizados, nas quais tudo se faz pela força das armas ou pela força do dinheiro, a persuasão e eloquência tenham perdido sentido⁷²⁷.

Por fim, o grande triunfo do pacto não reside em uma função demiúrgica, isto é, numa capacidade de erigir a realidade a partir de um discurso que dissimula interesses; seu grande artifício consiste em partir de um momento histórico no qual as diferenças já estão instauradas para consolidar a ideia de que a desigualdade entre pobres e ricos é uma condição natural e necessária. Sua finalidade não é tanto *regular* ou dirimir as diferenças, mas, antes, *cristalizá-las* e mantê-las através das instituições. Eis como o segundo *Discurso* conclui e sintetiza o termo desses acontecimentos:

“Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves aos fracos e novas forças aos ricos (...) fixando para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma engenhosa usurpação fizeram um direito irrevogável, e para o lucro de alguns ambiciosos sujeitaram, a partir de então, todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”⁷²⁸.

⁷²⁶ PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Unesp, 2018. p. 323. Utilizando a oposição entre “crítica” e “ideologia”, Bento Prado Jr. ainda avalia que Rousseau ataca precisamente a opacidade que a linguagem é capaz de lançar sobre a desigualdade: “a crítica rousseauiana visa menos à inércia do erro do que ao poder de dissimulação do discurso, sua capacidade de encobrir a diferença que atravessa o social” (*Ibid.*, p. 321).

⁷²⁷ A esse respeito, conferir o capítulo XX do *Ensaio sobre a origem das línguas*.

⁷²⁸ OC III, *Segundo Discurso*, p. 178.

Capítulo 3. A moral e as trocas: as paixões da economia

3.1. A crítica à moral econômica no segundo *Discurso*

Sustentar a existência e mesmo a necessidade ou inevitabilidade das desigualdades de riquezas e de posses, assim como a justificação da desigualdade de *posições sociais*, eram noções defendidas por boa parte dos filósofos do século XVIII, cujos mais célebres exemplos talvez se encontrem nos autores da Inglaterra e da França. Para ficarmos apenas com um breve e ilustrativo caso, podemos evocar uma frase de Turgot, ministro de finanças do rei Luís XVI e autor das *Reflexões sobre a formação e distribuição das riquezas*, quando, em carta datada de 1751, pergunta “o que seria da sociedade sem a desigualdade de condições?”, adicionando que a desigualdade não é absolutamente um mal, sendo mesmo “uma felicidade para os homens, uma benfeitoria daquele que fez com tanta bondade quanto sabedoria todos os elementos que entram na composição do coração humano”⁷²⁹. Realizando uma síntese sobre a presença do tema nos escritos deste período, Robert Mauzi afirma que para muitos autores a felicidade e a condição social não eram noções capazes de se explicar mutuamente, argumento que acabaria por desclassificar a análise da desigualdade social e econômica em detrimento da análise da subjetividade, relegando aquela, portanto, a um ponto secundário ou menor a ser debatido: “é absurdo avaliar a felicidade dos outros segundo sua condição, tal como a podemos ver do exterior (...) Todos os homens são iguais diante da felicidade, que está inscrita em sua natureza. Ora, a condição não muda a natureza. A desigualdade de condições torna-se, então, negligenciável”⁷³⁰.

Na esteira destas considerações, desdobram-se algumas questões sobre as causas da riqueza e da pobreza, bem como a análise de seus efeitos no corpo social. Evoquemos novamente Turgot, agora em seu verbete *Fundação*, escrito para o quinto volume da *Encyclopédie*. Ali, lemos que se é verdade que os pobres devem possuir certos direitos e que a religião é capaz de direcionar os indivíduos para os atos de comiseração, as casas de caridade, a esmola e a ajuda aos cidadãos desprovidos podem ser prejudiciais ao corpo social e ao Estado, e logo acarretar efeitos econômicos e sociais desastrosos. Desta forma,

⁷²⁹ TURGOT, Anne Robert Jacques. “Lettre à M me de Graffigny sur les « Lettres péruviennes » (1751)”. In : *Œuvres complètes de Turgot*. Ed. Eugene Daire, tomo II. Paris : 1844. p. 785 e seguintes.

⁷³⁰ MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris : Armand Colin, 1969. p. 150-151.

não é desejável fornecer auxílios aos mais necessitados, mas, antes de tudo, fazê-los trabalhar:

“É precisamente nos países onde estes recursos gratuitos são mais abundantes, como na Espanha e em algumas partes da Itália, a miséria é mais comum e mais geral do que em outros lugares. Fazer viver gratuitamente um grande número de homens é pagar o soldo da ociosidade e todas as desordens que disto se seguem; é tornar a condição do vadio [*fainéant*] preferível à do homem que trabalha; é, conseqüentemente, diminuir ao estado a soma do trabalho e das produções da terra, da qual uma parte torna-se necessariamente inculta: disto as penúrias frequentes, o aumento da miséria e da despovoação que dela se segue. A raça dos cidadãos industriais é substituída por uma população vil, composta de mendigos vagabundos e abandonados à toda espécie de crimes”⁷³¹.

Se o ataque ao ócio e à *fainéantise* parece permear obras diversas, as soluções e o papel das instituições em relação à pobreza, à caridade e ao auxílio social não é, entretanto, consensual entre os autores. Recordemos, por exemplo, que o verbete enciclopédico *Mendigo*, classificado sob a rubrica *Economia política* e escrito por Jaucourt, realiza uma distinção entre a pobreza e a mendicância: enquanto primeira deve ser assunto tratado com “grande humanidade” e cabendo ao governo, como no caso de Atenas, cuidar dos cidadãos em necessidade e mantê-los sadios e dignos, o mendigo é um pária social, acometido fatalmente pela ociosidade ou indolência, pedindo esmolas ao invés de ganhar sustento com seu trabalho e praticando uma espécie de ataque visceral ao corpo social⁷³². Da mesma forma, no verbete *Hospital*, escrito por Diderot, um Estado bem governado não possui cidadãos pobres, fornecendo trabalhos suficientes para a subsistência e condições elementares para a sobrevivência; é preciso diminuir a miséria, e não designar aos *hospitaux* a finalidade de enclausurar os pobres: “tornar igual a condição dos mendigos de profissão e a dos verdadeiros pobres nas mesmas casas é esquecer que temos terras incultas a cultivar, colônias a povoar, manufaturas a resguardar, trabalhos públicos a continuar”⁷³³. Se a ociosidade é vista majoritariamente como um nocivo vício a ser atacado, variam as respostas para seu combate. Podemos lembrar aqui

⁷³¹ ENC, *Fondation* (Turgot), t. 5, p. 73.

⁷³² ENC, *Mendiant* (Jaucourt), t. 10.

⁷³³ ENC, *Hôpital* (Diderot), t. 8, p. 294.

como exemplo um recorrente e célebre argumento utilizado pelos partidários do luxo: o consumo conspícuo de alguns gera trabalho, produção e indústria para muitos, mantendo os estratos sociais laborando e distantes da funesta preguiça. Para autores como Melon, por exemplo, o luxo apresenta-se como uma panaceia, pois realiza um ciclo econômico benéfico à nação, sendo, “de alguma forma, o destrutor da preguiça e da ociosidade”⁷³⁴ — esta última um vício que se constitui como *crime* de Estado.

Se é verdade que estas questões encontram um fértil desenvolvimento sobretudo na esteira da querela do luxo, não seria menos verdade afirmar que a fundamentação filosófica que as integra serviu como verdadeira medida capaz de estabelecer as proximidades e distâncias entre a moral e a economia, relação alicerçada, especialmente, na busca pelo interesse pessoal, no egoísmo e em um quadro de paixões regulados pelo amor-próprio e seus derivativos.

Afinal, em primeiro lugar podemos destacar que a dimensão filosófica e moral fundante da economia política emergente se realiza não pela promoção da igualdade, mas, antes, por uma justificação da desigualdade⁷³⁵. E, em segundo lugar, poderíamos ainda adicionar que os instrumentos conceituais mobilizados para demonstrar a necessidade da desigualdade se encontram previamente formulados em concepções políticas e morais anteriormente desenvolvidas, campos que precedem e fundamentam as próprias razões e sistemas de economia. Em suma, o pensamento econômico encontra seus alicerces em uma dimensão filosófica e abstrata advindas sobretudo da filosofia política. Como, enfim, explicar as formas de relacionamento que se engendram no interior da sociedade comercial e como justificar a desigualdade de riquezas e as formas desiguais de relacionamento na sociedade moderna, profundamente caracterizada pelas trocas e relações comerciais, sem realizar uma *análise das paixões* ou uma *investigação sobre os interesses e as condutas dos agentes sociais e econômicos*? O debate sobre as paixões e

⁷³⁴ MELON, Jean-François. *Essai politique sur le commerce*. Col. Des principaux économistes. Osnabrück: O. Zeller, 1966. Cap. IX, p. 743.

⁷³⁵ Como afirma Catherine Larrère a respeito do livro *Homo aequalis*: “contrariamente ao que pode fazer crer o título do livro de Dumont, a emergência do econômico não se caracteriza pela promoção da igualdade, mas muito antes por uma justificação da desigualdade, oposta às consequências nefastas do igualitarismo republicano” (LARRÈRE, Catherine. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? », *Op. cit.*, p. 124).

os interesses, como demonstrado pela obra de Albert O. Hirschman⁷³⁶, desempenha um papel fundamental para a emergência da economia política moderna.

Tendo em vista que a história ou genealogia das paixões constitui um eixo central para o desenvolvimento da narrativa do *Segundo Discurso*, e desvelando as variadas gêneses dos afetos e seus ambíguos papéis nas diversas relações sociais, parece-nos que o caminho escolhido por Rousseau se mostra como estratégico para que se pudesse realizar uma das mais vivas críticas de sua época a temas caros aos economistas políticos que então despontavam. Buscaremos aqui realizar um recorte em torno *dos interesses e das paixões* no *Discurso sobre a desigualdade*, mas, ainda mais especificamente, sobre o papel do amor-próprio interessado e do interesse particular como noções capazes de apontar a amplitude do diagnóstico de Rousseau acerca das sociedades comerciais.

Em uma nota do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, Rousseau contesta uma tese segundo a qual a sociedade bem constituída é estabelecida de tal forma que os indivíduos obteriam proveitos ao buscar desregradamente seus próprios interesses. Em outras palavras, de acordo com essa concepção o mecanismo das relações sociais seria sobretudo regido pelo interesse particular e pelo egoísmo, principais elementos a concorrerem para o aumento do bem-estar dos homens e responsáveis por gerar, assim, benefícios públicos. Trata-se de contrapor-se a um *sistema*: conforme já pudemos observar precedentemente, no fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, Rousseau opõe-se lucidamente aos seus adversários, que “subverteram as máximas econômicas dos antigos políticos”⁷³⁷, substituindo-as por um *sistema de governo* no qual preside o *interesse particular*. Esse *sistema político dos modernos* também seria, como nos mostra Rousseau ao final do *Segundo Discurso*, composto por um afeto que regularia todas as formas de relacionamento: o *amor-próprio interessado*⁷³⁸. Essa breve recapitulação nos permite desde já entrever que uma tal formulação dos funcionamentos do corpo político tornaria, então, indistintos os registros da *sociabilidade* daqueles das *práticas de*

⁷³⁶ HIRSCHMAN, Albert O. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. First Princeton Classic Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.

⁷³⁷ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 518.

⁷³⁸ Rousseau refere-se ao amor-próprio, paixão decididamente factícia, como fruto do desenvolvimento da reflexão e produtora de um interesse calculador. Nos *Diálogos*, escreve que o amor-próprio produz homens tomados somente pelo egoísmo: “que tais homens sejam maldosos e malfeitores, não é de se espantar, *mas que provenham de outra paixão que o egoísmo que os domina, que tenham uma verdadeira sensibilidade, que sejam capazes de apego, de amizade e mesmo de amor, é o que eu nego*. Eles sabem somente amar a si mesmos; eles sabem somente odiar o que não é eles” (OC I, *Dialogues*, p. 863. Grifo nosso).

comércio, ou, como afirma Catherine Larrère, faria com que as próprias práticas de comércio encobrissem os modos de relação social existentes: Rousseau faz com que o comércio e a corrupção causada pelo luxo apareçam “como a realidade que a sociabilidade busca mascarar ao afirmar que o interesse pessoal aperta os nós da sociedade”⁷³⁹.

Ora, a crítica de Rousseau frente aos problemas filosóficos que formam a noção de *sociedade de comércio* pode ser interpretada de diversas formas. Vejamos um exemplo, o da posição *republicana*: criticando uma sociedade na qual o plano da sociabilidade se urde pelo amor-próprio e se forma na busca pelos interesses privados, capazes por sua própria dinâmica de se integrarem ao bem público, a lógica engendrada por este corpo social seria precisamente *anti-republicana* por excelência, pois recomenda que a violação do bem público se vislumbre como mais lucrativa e vantajosa do que o exercício da virtude ou da justiça. Nesse sentido, a conformação da ordem social e suas instituições contribuem para que os indivíduos estejam propensos a praticar o mal através de um cálculo egoísta que invariavelmente contraria o bem comum. Com a inflamação e exacerbação do amor-próprio, “cada um finge sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem. Ninguém quer o bem público, senão quando ele concorda com o seu”⁷⁴⁰, escreve Rousseau a Christophe de Beaumont. Maurizio Viroli também destaca de que maneira esta conformação conduz à lógica da desordem e da aviltação ao interesse público, com o fim de alcançar um interesse privado: “do ponto de vista do indivíduo, um estado de desordem pode mais intimamente harmonizar-se com seu interesse egoísta do que seu oposto, e o homem mau frequentemente parece comportar-se mais logicamente que o homem justo”⁷⁴¹.

Podemos também estabelecer mais especificamente um diálogo direto de Rousseau com os argumentos que sustentavam os benefícios produzidos pelo antagonismo dos interesses, ideia intimamente ligada ao pensamento da economia política emergente em sua época. Em uma nota do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, veremos que as sociedades são descritas pela exacerbação do amor-próprio e de um impulso ao cálculo egoísta dos interesses incapaz de formar o interesse comum. Na nota, a noção aparece como intimamente ligada

⁷³⁹ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIII siècle*, Op. cit., p. 70.

⁷⁴⁰ OC IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 937.

⁷⁴¹ VIROLI, *Rousseau and the well-ordered society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 31.

à dimensão econômica da vida social: ligando-se ao binômio *prosperidade e prejuízo*, o interesse é um móbil pelo qual os indivíduos (ou mesmo um povo inteiro) buscam o máximo de lucro possível em todas as esferas (relações de parentesco, de negócio, relações internacionais). Não hesitemos em citar esse importante trecho em toda sua extensão:

“O que se pode pensar de um comércio onde a razão de cada particular lhe dita as máximas diretamente contrárias àquelas que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um encontra proveito na infelicidade do outro? Talvez não haja um só homem abonado a quem os herdeiros, ávidos e comumente seus próprios filhos, não desejam a morte em segredo; não há um navio no mar cujo naufrágio não tenha sido uma boa nova para algum negociante; nenhuma casa que um devedor de má-fé não queira incendiar com todos os papéis que ela contém; nenhum povo que não se regozije dos desastres de seus vizinhos. É assim que encontramos nossa vantagem no prejuízo de nossos semelhantes, e que a perda de um quase sempre faz a prosperidade do outro. Mas o que há de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas são a expectativa e a esperança de uma enorme quantidade de particulares. Uns querem as doenças, outros a mortandade, outros a guerra, outros a fome; vi homens detestáveis chorarem de dor frente aos indícios de um ano fértil e o grande e funesto incêndio de Londres, que custou a vida ou os bens de tantos infelizes, fez talvez a fortuna de mais de dez mil pessoas. Sei que Montaigne culpa o ateniense Dêmades por ter punido um operário que, vendendo caixões por um preço muito alto, ganhava muito com a morte dos Cidadãos, mas sendo a razão que Montaigne alega era a de que seria necessário punir todo mundo, é evidente que ela confirma as minhas. Que penetremos, então, através de nossas frívolas demonstrações de benevolência, aquilo que se passa no fundo dos corações e que refletamos o que deve ser um estado de coisas onde todos os homens são forçados a se afagarem ou a se destruírem mutuamente, e onde nascem inimigos por dever e traiçoeiros por interesse. Se me responderem que a sociedade é de tal forma constituída que cada homem ganha ao servir os outros, replicarei que isso seria muito bom se ele não ganhasse ainda mais em prejudicá-los. Absolutamente não há lucro tão legítimo que não seja ultrapassado por aquele que se pode

fazer ilegítimamente e o prejuízo feito ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Trata-se, pois, somente de encontrar os meios de assegurar a impunidade e é a isso que todos os poderosos empregam suas forças e os fracos todas suas artimanhas”⁷⁴².

Essa passagem não poderia deixar de ecoar alguns argumentos econômicos importantes sustentados seja por Melon, seja por Mandeville. Assim, para ficarmos com um exemplo, lemos em um trecho encontrado em *Uma investigação sobre a natureza da sociedade* que o Grande Incêndio de Londres foi útil por ter gerado uma dinâmica econômica virtuosa:

“Irei além e demonstrarei a utilidade das perdas privadas e dos infortúnios do público, e a tolice dos nossos desejos quando se pretendem ser muitos sábios e sérios. O Incêndio de Londres foi uma grande calamidade, mas se carpinteiros, pedreiros, ferreiros e outros mais, não somente aqueles empregados na construção, mas também aqueles que fabricavam e negociavam as mesmas manufaturas e outras mercadorias que foram queimadas, e, enfim, ainda outros ramos que subsistiam com isso enquanto se encontravam em pleno emprego, pudessem votar contra aqueles que perderam com o incêndio, o número de contentes seria igual, senão maior, do que o número de descontentes”⁷⁴³.

Em adição as essas possíveis linhas de leitura, e como deixam entrever os trechos acima citados, poderíamos recorrer mais pontualmente aos fundamentos de filosofia moral que se encontram nas bases da economia política do século XVIII. Não é anódino, portanto, o fato de que Adam Smith, em sua célebre carta-resenha para a *Edinburgh Review* (1756), tenha exatamente ressaltado as passagens morais do *Segundo Discurso*, aproximando Rousseau de Mandeville: “o segundo volume da *Fábula das Abelhas* serviu de pretexto para o sistema do senhor Rousseau”, escreve Smith, mesmo que “separados de toda tendência para a corrupção e licenciosidade que os desgraçaram em seu autor original”⁷⁴⁴. De fato, em muitos aspectos o procedimento genealógico rousseauiano é

⁷⁴² OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, Nota IX, p. 202-203.

⁷⁴³ FB I, “*A search into the nature of society*”, p. 359.

⁷⁴⁴ SMITH, Adam. “A letter to the authors of the *Edinburgh Review*”. In: *Essays on Philosophical subjects*. Tomo III. Indianapolis: Liberty Fund, 1982, p. 250, §11. Fazemos uma breve indicação sobre a leitura que Smith realiza sobre o autor da *Fábula das Abelhas*. Na *Teoria dos sentimentos morais*, Mandeville é criticado por Smith, e seu pensamento é classificado entre os autores pertencentes à fileira dos *sistemas licenciosos*. Embora o sistema mandevilliano seja “pernicioso” e “falacioso”, Smith faz a seguinte

devedor do método mandevilliano⁷⁴⁵. Mas as diferenças sobre a visão social, política e moral entre os autores, como também indica o filósofo escocês, não são pequenas.

Adam Smith distancia ambos os autores pela divergência em relação a um conceito fundamental: *a piedade*. Assim, poderíamos pensar os problemas engendrados pelo dois sistemas e suas paixões – como o amor-próprio e a piedade – de um ponto de vista *moral*: trata-se de uma questão relativa à natureza humana e suas aquisições e transformações passionais. De forma geral, as linhas que expomos a seguir se desenvolverão de acordo com tal interpretação. Mais precisamente, instigados pela chave de leitura smithiana, pretendemos desenvolver a seguinte hipótese: enquanto o *Segundo Discurso* (1755) apresenta-se como um diagnóstico⁷⁴⁶ da *moral da economia política* criticada por Rousseau, no *Emílio* (1762) encontramos uma solução possível, através da educação do homem no percurso de sua formação do juízo, para os problemas morais impostos aos indivíduos pela sociedade de comércio.

Conforme o interessante estudo comparativo realizado por Hont afirma, Adam Smith, buscando diferenciar Mandeville de Rousseau, identifica como alicerce do sistema rousseauiano “a generalização do mecanismo da piedade para todo padrão de moralidade concebível”, e, conclui: “(...) parece que o Smith economista político e Rousseau, o arquicrítico da economia política, partilhavam fundações morais”. Adiante, Hont adiciona que, se Smith e Rousseau demonstravam proximidades em relação à teoria moral, uma diferença *política* se anunciava claramente: “havia também duas diferentes visões de políticas ligadas às mesmas concepções de fundamentos morais e padrões de sociabilidade”⁷⁴⁷. Se é certo que Rousseau não teve contato com os escritos de Smith, essa linha de interpretação poderia esclarecer alguns pontos da leitura smithiana do “sistema” rousseauiano, bem como jogar luz sobre a divergência política entre as soluções adotadas para os problemas que derivam da complicada relação a ser estabelecida entre as sociedades e as trocas.

concessão: “o quão destrutivo esse sistema possa parecer, nunca poderia ter estabelecido sobre um grande número de pessoas, nem ter ocasionado um alarde tão amplo entre aqueles que são amigos de princípios melhores, se não tivesse, em alguns aspectos, ladeado a verdade” (*TMS*, VII, ii, 4, §14, p. 313.).

⁷⁴⁵ Gabrielle Radica, no primeiro capítulo de seu livro *L’histoire de la raison*, realiza uma esclarecedora síntese a esse respeito.

⁷⁴⁶ Cf. HANLEY, Ryan Patrick. “Commerce and corruption. Rousseau’s diagnosis and Smith’s cure”. In: *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, Issue 2, 2008, p.140 e ss.

⁷⁴⁷ HONT, Istvan. *Politics in comercial society*, Op. cit., p. 20-22.

Finalmente, façamos duas breves ressalvas. A primeira, que no *Emílio* visa-se a formação do juízo e do homem, e não do cidadão. Assim, o jovem é preparado para viver em qualquer circunstância na qual venha eventualmente a se encontrar (como será melhor explicitado, por exemplo, em *Emílio e Sofia, ou os solitários*). Em segundo lugar, a *piedade* é um sentimento moral, e não propriamente um fundamento para a obrigação política (cujas noções centrais são desenvolvidas sobretudo no *O Contrato Social*). Todavia, através da generalização das paixões em direção ao sentimento da humanidade será constituída uma base moral para a política. Como veremos adiante, com a entrada na vida social, sobretudo através da introdução aos temas de economia política, a moral passa cada vez mais a embotar suas linhas fronteiriças com a política.

Primeiramente, concentraremos nossas atenções sobre o *Segundo Discurso*, a fim de verificarmos se as noções ali desenvolvidas de *amor-próprio*, *interesse* e *satisfação* (ou *felicidade*) podem indicar a posição do pensamento rousseauiano em relação ao debate moral e filosófico fundante da economia política. Em seguida, visitaremos o *Emílio*, a fim de verificarmos se as noções ali desenvolvidas de *amor de si*, *identificação* e *piedade* podem indicar a posição do pensamento rousseauiano em relação ao debate moral e filosófico fundante da economia política de seu tempo. Sem nos determos nas lições de economia política já aprendidas no livro III de *Emílio*, passaremos diretamente para a análise do livro IV, onde se encontram mais diretamente os objetos que guiarão nossa investigação.

3.1.1. O Discurso sobre a desigualdade: diagnóstico e patologias do amor-próprio

Em primeiro lugar, lembremos que a gênese do amor-próprio no *Segundo Discurso* não é descrita heurísticamente, mas realizada mediante uma exposição paulatina que revela ao leitor os germes que conduzirão, finalmente, a uma espécie exacerbada deste afeto. Sem pretender retomarmos aqui todo o fio narrativo do *Discurso*, podemos em algumas breves palavras relembrar que as condições de sedentarização e ócio (ou, nas palavras de Rousseau, na reunião de “homens e mulheres ociosos e agrupados”⁷⁴⁸) franqueiam os primeiros caminhos para a troca de olhares e para a *comparação*. Neste intervalo de tempo no qual ocorrem atividades que estimulam a sociabilidade, os indivíduos passam a interagir entre si e em seguida são impulsionados em direção à busca

⁷⁴⁸ OC III, *Segundo Discurso*, Parte II, p. 169.

do reconhecimento e da distinção. Diante deste novo estado de coisas, emerge uma forma de amor-próprio e, escreve Rousseau, “a estima pública ganha um preço”⁷⁴⁹. O amor-próprio é um desejo que ultrapassa a mera satisfação obtida com a acumulação de recursos materiais: trata-se, antes, de uma paixão que impulsiona o homem à busca incessante pela estima e, ao fim e ao cabo, o fará provar tão somente de um egoísmo que domina e restringe sua sensibilidade.

Façamos uma breve observação. A associação entre egoísmo e amor-próprio era uma tópica comum na França do século XVIII, embora a palavra *egoïsme* tenha seu primeiro registro somente na quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie française*, publicada em 1762, contendo a seguinte definição: “EGOÍSMO. S.m. Amor-próprio que consiste mais a falar de si, ou que relaciona tudo a si. Diz-se ainda da opinião de certos Filósofos que pretendem que não se pode estar certo de sua própria existência”⁷⁵⁰. Jaucourt, quando escreve o verbete *Egoïsme* para o quinto tomo da *Encyclopédie*, também registra a ligação do egoísmo ao amor-próprio e à vaidade: “este defeito tira sua origem de um amor-próprio desordenado, da vaidade, da suficiência, da pequenez de espírito, e, algumas vezes, de uma má educação. É suficiente indicar suas fontes, para julgar seu ridículo e o desprezo que ele merece”⁷⁵¹. Rousseau, da mesma forma, identifica o amor-próprio ao egoísmo, diferenciando-os do amor de si e da piedade, que são um ocupar-se de si mesmo que permitem, todavia, uma expansão positiva da sensibilidade; a gênese e história do desenvolvimento da paixão do amor-próprio são examinadas no *Segundo Discurso* e, neste sentido, não se trata de uma apologia ao egoísmo, mas, antes, o resgate de seu surgimento a partir de uma paixão factícia.

Uma importante nota do *Segundo Discurso* joga luz sobre os mecanismos do amor-próprio: estamos diante de uma paixão frutificada pela razão e, em seguida, fortalecida pela reflexão⁷⁵², elementos que introduzem o *cálculo* e a *previsão* nas ações humanas. Isto implica em dizer que os próprios relacionamentos se preparam para ser operados em forma de *troca* – ou, para utilizarmos um termo de acepção mais ampla utilizado no século XVIII, em forma de *comércio* –, pois trata-se, então, de realizar uma ação tendo em vista uma compensação futura, seja ela um serviço, um favor, um bem ou

⁷⁴⁹ OC III, *Segundo Discurso*, Parte II, p. 169.

⁷⁵⁰ Entrada *Égoïsme*, da quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie française* (1762).

⁷⁵¹ ENC, *Égoïsme* (Jaucourt), t. 5, p. 431.

⁷⁵² OC III, *Segundo Discurso*, Parte I, p. 156. Também na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau escreve que os vícios dos homens surgem “porque os seus interesses se cruzam e sua ambição desperta, à medida que suas luzes se estendem” (OC IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 936).

mesmo dinheiro. Neste sentido, podemos dizer que *o amor-próprio produz um caráter comercial nas relações humanas*. Este movimento também tem como consequência ocasionar os homens a agirem de forma deliberada e premeditada a fim de instrumentalizar o amor-próprio dos outros indivíduos, fazendo com que, na realidade, estes se tornem interessados em sua própria causa. Entra então em cena um jogo dos interesses temperado por um cálculo de vantagens: “é necessário, então, que procure incessantemente interessá-los em sua sorte e fazê-los encontrar, real ou aparentemente, proveito em trabalhar para o seu próprio”⁷⁵³.

Um exemplo privilegiado e insistentemente associado a este cálculo típico do amor-próprio interessado é, no *Discurso sobre a desigualdade*, a noção de *riqueza* ali explorada. Vejamos como ela poderá ilustrar e esclarecer algumas das afirmações realizadas até o momento.

Em sociedade, a busca pela riqueza não é dirigida pela pura acumulação material *per se*, mas, antes, por uma maquinação alimentada pelo amor-próprio: queremos nos tornar ricos para sermos considerados, ou seja, buscamos uma finalidade – a acumulação pecuniária e de bens – tendo em vista atingir outra – a estima pública e a consideração, ou ainda, suprir o desejo de distinção. Em um dos *Fragmentos Políticos* Rousseau é taxativo sobre este ponto, ao afirmar que a riqueza não encontra seu valor no aspecto *pecuniário* ou *quantitativo* que certamente a compõe, mas, antes, em seu elemento de reconhecimento social, medido pela opinião: “fazemos de tudo para enriquecer, mas é para sermos considerados que desejamos ser ricos”⁷⁵⁴, escreve. Finalmente, a riqueza pecuniária é também desejada porque permite de uma só vez a satisfação quase irrestrita das necessidades (tanto as necessidades básicas como as de luxo e de estima) quanto o poder de subjugar os mais pobres à dependência econômica⁷⁵⁵. A felicidade do rico é dependente, por conseguinte, da manutenção de um estado desigual de condições. Como escreve Rousseau,

⁷⁵³ OC III, *Segundo Discurso*, Parte II, p. 175.

⁷⁵⁴ OC III, *Da honra e da virtude (Fragmentos políticos)*, p. 502.

⁷⁵⁵ “Poderia dizer que a nação mais feliz é aquela que tem mais dinheiro, ou aquela que faz o maior comércio, ou a mais engenhosa nas artes, e este seria o sentimento mais unânime. Mas, se estas definições são justas, a que forneci deve ser delas uma consequência necessária, pois se o dinheiro torna os ricos felizes, é menos por sua posse imediata do que porque eles os coloca ao alcance, primeiramente, de satisfazer suas necessidades e de realizar suas vontades em todas as coisas sem jamais depender de ninguém, e, depois, de comandar os outros e de tê-los em sua dependência” (OC III, *Da felicidade pública (Fragmentos políticos)*, p. 513-514).

“Se vemos um punhado de poderosos e de ricos no cume das grandezas e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros somente estimam as coisas que desfrutam na medida em que os outros delas são privados, e que, sem mudar de estado, eles cessariam de ser felizes se o povo cessasse de ser miserável”⁷⁵⁶.

Ao inserir a riqueza em perspectiva às maquinações do amor-próprio e face aos conceitos de satisfação e felicidade, Rousseau ataca em duas frentes: em uma, contesta o argumento mercantilista do metalismo como melhor forma de assegurar a riqueza de um Estado, relativizando seus próprios efeitos ao inseri-la sob a ótica da moral e dos desejos⁷⁵⁷; em outra, desafia o argumento de satisfação, bem-estar e felicidade ocasionados pela disposição de comodidades e bens produzidos por uma sociedade comercial: a riqueza e o acúmulo de bens nunca poderiam em si mesmos trazer mais satisfação, mas, ao contrário, fomentariam cada vez mais a busca por distinção e consideração, expandindo a sensibilidade moral negativa e aumentando a infelicidade. Eis, portanto, o caminho aberto para o ataque: Rousseau aponta os paradoxos de uma política econômica cujos argumentos sobre a dinâmica da riqueza (que fluiria das classes mais abastadas em direção às mais pobres, gerando mais serviços e mais bem-estar geral) se sustenta em uma concepção de satisfação que, realizada a volta no círculo, anula a si própria. Identificada esta contradição, Rousseau conclui que o estímulo ao amor-próprio interessado somente poderia tornar os desejos cada vez mais insaciáveis e exacerbados.

O amor-próprio instaura uma dinâmica social, um *modo de existência*⁷⁵⁸ que encontra lastro nas relações entre os interesses particulares e, sobretudo, nas relações de trabalho e comércio, instaurando uma espécie de sociabilidade baseada em cálculos racionais (o que permite antever as ações humanas, elemento essencial para o funcionamento de qualquer sistema econômico; como sabemos, o amor-próprio, engendrado pela reflexão, age sempre prevendo um fim em direção à consideração) e no

⁷⁵⁶ OC III, *Segundo Discurso*, Parte II, p. 189.

⁷⁵⁷ Cf. FRIDÉN, Bertil. *Rousseau's economic philosophy*, Op. cit. Cf. em especial o capítulo *The futility of mercantilism*.

⁷⁵⁸ O termo é de Bachofen. Completando as análises do livro de Luc Vincenti, Bachofen argumenta que se pode mostrar, em Rousseau, “o papel que desempenha o amor-próprio em sua própria origem para instalar uma modalidade específica de existência, uma existência liberta da estrita necessidade natural, mesmo se ela ainda não é o lugar de uma pura liberdade, pois a consciência deverá em seguida, neste campo aberto da desnaturação, guiar o homem na busca de seu verdadeiro interesse” (BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté*, Op. cit., p. 69-71, Nota 3).

sentimento egoísta, abafando por completo a piedade e a bondade do homem. Neste quadro político de afetos e interesses, gerido e fomentado pela sociedade criticada por Rousseau, a própria dinâmica do trabalho perde de vista dois elementos que, dentre outros, caracterizam sua essência: em primeiro lugar, o próprio bem-estar do indivíduo, que passa a ser sempre um bem-estar relativo (o homem passa a trabalhar ou por estrita necessidade ou para alimentar o amor de distinguir-se) e, em segundo, o próprio caráter social do trabalho, isto é, o indivíduo realiza seu ofício como se fosse uma mônada dentro de um corpo político que, no entanto, determina suas próprias condições de trabalho. A própria utilidade pedagógica e filosófica do trabalho se esvanece, pois, em uma sociedade em que o lucro e a opinião são alçados à primeira ordem de necessidades a serem almejados, “todos os nossos trabalhos se dirigem sobre somente dois objetos, a saber: para as comodidades da sua própria vida, e a consideração entre os outros”⁷⁵⁹. Neste cenário no qual a paixão predominante é o amor-próprio interessado, os homens não se colocam como *cidadãos*, mas como *concorrentes* ou *rivals*, como descreve Rousseau no *Segundo Discurso*:

“Destacaria o quanto este desejo universal de reputação, de honras e de preferências, que nos devora a todos, exercita e compara os talentos e as forças, como ele excita e multiplica as paixões, e o como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, causa todos os dias reveses, sucessos e catástrofes de toda espécie ao fazer com que tantos pretendentes participem na mesma liça”⁷⁶⁰.

Fica evidente que, em um corpo político animado pelo amor-próprio, e que faz circular desordenadamente a busca pelos interesses particulares, a bondade ou a benevolência não somente não poderão ser alvo de recompensas, como serão prontamente desestimuladas. No plano histórico, Rousseau observa que os indivíduos modernos são, de fato, motivados a seguir seus interesses egoístas sem quaisquer espécies de freios efetivos e, por este mesmo fato, a se prejudicarem mutuamente. Na realidade, a constatação desta *verdade efetiva das coisas* busca trazer à luz que, por detrás destas condutas e costumes, há uma ordem política e moral que os incentiva neste sentido ao deturpar as funções do amor-próprio, ao elevá-lo em direção ao paroxismo: por esta lógica

⁷⁵⁹ OC III, *Segundo Discurso*, Nota XVI, p. 220.

⁷⁶⁰ OC III, *Segundo Discurso*, Parte II, p. 189.

imposta pela busca do lucro, os homens são movidos, pela razão, a encontrar “proveito na infelicidade alheia”⁷⁶¹. Como escreve Rousseau na nota XIX,

“Que se admire o quanto quiser a sociedade humana, não será menos verdade que ela conduz necessariamente os homens a se odiarem entre si à proporção que seus interesses se cruzam, a se prestarem mutuamente aparentes favores e a se causarem, na realidade, todos os males imagináveis (...) É assim que encontramos nosso proveito no prejuízo de nossos semelhantes e que a perda de um quase sempre causa a prosperidade do outro”⁷⁶².

Eis realizado o diagnóstico crítico do *Segundo Discurso*. O amor-próprio exacerbado é fruto de uma paulatina restrição da sensibilidade, que, embora se funde na busca pela estima e opinião na ordem da sociedade, paradoxalmente é incapaz de sair de si e se estender para o outros; em outras palavras, trata-se de um egoísmo resultante de um processo que restringe a sensibilidade moral. Tendo em vista a analogia com o corpo político e as paixões que nele circulam, pode-se dizer que o escritor político também realiza um *discurso sobre a doença*, isto é, identifica patologias, avaliando os sintomas e encontrando os distúrbios silenciosos e escondidos, exercendo, enfim, um papel próximo daquele descrito pelo médico no verbete enciclopédico *Pathologie*: “tratando-se de doença, assim como de saúde, todo sintoma torna-se signo aos olhos do médico esclarecido; ele sabe, por estes fenômenos aparentes, penetrar no interior do corpo e nele descobrir as perturbações mais ocultas”⁷⁶³. Por seu lado, a piedade será, nos termos de Rousseau, uma *superabundância da sensibilidade*⁷⁶⁴. Vejamos então o estudo do sentimento de comiseração, exame cuja tensão máxima entre a noção de piedade e a dimensão da economia política se verifica no *Emílio*.

⁷⁶¹ OC III, *Segundo Discurso*, Nota IX, p. 202.

⁷⁶² OC III, *Segundo Discurso*, Nota IX, p. 202.

⁷⁶³ ENC, *Pathologie* (s/a), t. 12, p. 170.

⁷⁶⁴ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 515.

3.2. A natureza e a ordem das paixões

3.2.1. A piedade e o interesse

A discussão acerca do estatuto da piedade é introduzida, no *Discurso sobre a desigualdade*, no contexto de uma disputa travada com Hobbes. Em primeiro lugar, Rousseau entabula a questão ao acusar o filósofo inglês de imiscuir ao instinto de conservação paixões acessórias que somente poderiam medrar no seio da sociedade⁷⁶⁵. Ora, o estado de natureza é o momento mais propício ao exercício da autoconservação, pois os homens, encontrando-se em meio a um equilíbrio e a uma autossuficiência, no qual verificam a harmonia entre a satisfação das necessidades e a capacidade de suas forças, caracterizados por poucas paixões, podem facilmente se contentar em viver sem observar o prejuízo de seu semelhante: “sendo o estado de natureza aquele onde o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial à conservação alheia, este estado era, conseqüentemente, o mais próprio à paz, e o mais conveniente ao gênero humano”⁷⁶⁶. Em segundo lugar, a piedade se integra como elemento harmônico ao isolamento do homem natural, pois não opera senão por meio de encontros fortuitos, entrando em ato, por assim dizer, apenas nos “estritos limites das necessidades físicas”⁷⁶⁷ e impedindo a hostilidade entre os indivíduos. Esta redução quase biológica ou física atribuída à piedade será fundamental para entendermos os diferentes prismas lançados sobre esta noção no corpo filosófico rousseauiano, como veremos mais adiante. Finalmente, trata-se, nas palavras de Rousseau, de saber se os selvagens podem ser comparados à figura hobbesiana da maldade, retratada como uma *criança robusta agitada por paixões destrutivas*⁷⁶⁸.

As paixões desempenham, neste momento, um papel crucial no desenvolvimento do estado de natureza proposto por Rousseau e compõem um instrumento fundamental para realizar a contraposição à tradição que agora se pretende enfrentar: “a calma das

⁷⁶⁵ Para Rousseau, Hobbes introduziu “impropriamente, no cuidado de conservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade, e que tornaram as leis necessárias” (OC III, *Segundo Discurso*, p. 152).

⁷⁶⁶ OC III, *Segundo Discurso*, p. 153.

⁷⁶⁷ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 341.

⁷⁶⁸ Em seu *Prefácio ao Do Cidadão*, Hobbes estabelece a famosa comparação: “quando elas [as crianças] chegam a épocas maduras, tendo adquirido poder pelo qual possam causar dano, se continuarem a fazer as mesmas coisas, elas verdadeiramente passam, então, a ser maldosas [wicked], e assim devemos considerá-las. Do mesmo modo um homem maldoso [wicked] é quase a mesma coisa que uma criança que se tornou forte e robusta (...)” (HOBBS, Thomas. *De Cive*. The english version. New York: Oxford University Press, 1987. p. 33, §13). Segundo Bernardi e Bachofen, este raciocínio significa, na leitura de Rousseau, “a existência, na criança, de paixões que a fraqueza o impede de satisfazer” (BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. “Introduction et notes au *Discours sur l’origine de l’inégalité*”, Op. cit., Nota 91, p. 234).

paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal”⁷⁶⁹, escreve Rousseau acerca do homem no estado de natureza. Neste contexto, a piedade é inscrita, no *Segundo Discurso*, de modo a balancear o amor de si e mesmo a contrapor-se antecipadamente ao amor-próprio, afeto ainda inexistente: a comisseração tempera “a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse amor”⁷⁷⁰. A piedade é, portanto, um *freio salutar* que impede a expansão indeterminada do amor de si e obsta o cenário de guerra generalizado ocasionado pela busca irrestrita de satisfação dos *interesses pessoais*⁷⁷¹. Em suma, a piedade é descrita na Primeira Parte do *Segundo Discurso* como disposição a ser atribuída *ao homem natural*, isto é, sua análise tem em vista um ser que se encontra distante do estado social, isento de paixões irascíveis e que se equipara aos animais. Acrescente-se a isso a explicação de Bachofen e Bernardi, quando afirmam que “a piedade, virtude *natural*, não poderia então ser uma virtude *moral*”⁷⁷².

Contudo, ao acompanhar as linhas seguintes do *Discurso sobre a desigualdade*, o leitor logo poderá estranhar que, para tecer sua crítica a Hobbes, um notório partidário do “sistema político moderno” e de certa filosofia do egoísmo seja evocado como aliado: Bernard de Mandeville. Porém, esse autor é evocado tão somente como *aliado provisório*: Rousseau mobiliza a visão mandevilliana acerca da piedade de modo estratégico e instrumental, a fim de, em um primeiro momento, aliar-se ao autor da *Fábula das Abelhas* para realizar uma crítica precisa à concepção hobbesiana de um amor de si destemperado⁷⁷³ (um dos elementos que tornaria, no cenário visado por Hobbes, os

⁷⁶⁹ OC III, *Segundo Discurso*, p. 154. Roger D. Masters reafirma a importância deste trecho, ao analisar que ele indica que “é a estupidez e a falta de desejo do homem primitivo que produz sua pacificidade, e não o sentimento de piedade” (MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University Press, 1968. p. 138).

⁷⁷⁰ OC III, *Segundo Discurso*, p. 154.

⁷⁷¹ Os selvagens, como o *Segundo Discurso* deixa claro, são movidos por interesses pessoais; neste contexto, a piedade atua como uma contrapartida do amor de si. Importa saber, entretanto, em que condições e em qual quadro estes interesses circulam e agem. Afinal, como Rousseau escreve em seu *Prefácio a Narciso*, “entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente do que entre nós, mas ele não diz as mesmas coisas” (OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 969, Nota).

⁷⁷² BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. “Comentários sobre o *Segundo Discurso*”. Nota 93, p. 235. No *Ensaio sobre a origem das línguas* e, mais especialmente, no *Emílio*, a piedade será uma noção tratada sob um ponto de vista diferente, no seio dos ensinamentos sobre a moral e estudado em contraposição ao amor-próprio, como veremos adiante.

⁷⁷³ No Capítulo XIII (“Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”) da Parte I (“Do Homem”) do *Leviatã*, Hobbes escreve que “(...) se dois homens desejam a mesma coisa, embora ambos não possam dela desfrutar, tornam-se inimigos; e, na trilha para seu fim (que é, principalmente, sua própria conservação, e por vezes tão somente o seu deleite), esforçam-se por destruir ou subjugar um ao outro” (HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 87, [61], §3). Disto, e após apontar as três causas de discórdias entre os homens, Hobbes derivará, ao final do mesmo capítulo, três paixões que fazem o homem tender para a paz: “o medo

homens do estado de natureza indivíduos *maus e inimigos entre si*). Pois, após afirmar em seu *Prefácio* que o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos, lemos em *Do Cidadão* a seguinte definição do estado de natureza: “há um domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da sordidez, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade”, enquanto no estado civil há um “domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência”⁷⁷⁴.

Contrapondo-se a esta concepção de medo e crueldade natural, Rousseau escreve que até mesmo “Mandeville percebeu bem que, com toda sua moral, os homens não teriam sido nada senão monstros se a natureza não lhes houvesse dado a piedade para o apoio da razão”⁷⁷⁵. Este movimento estratégico de aproximação enseja algumas questões: quais os limites e extensões dos preceitos de Mandeville dentro da economia interna do *Segundo Discurso* e, em uma perspectiva mais ampla, quais seus ecos em obras como *Emílio* ou o *Contrato Social*? Podemos desde logo lembrar que Rousseau recusará teorias que sustentam uma harmonia espontânea ou natural dos interesses, e também rejeita a ideia de que os interesses particulares podem, ainda que sejam guiados por paixões consideradas viciosas, constituir o bem público – como assim sugere o subtítulo da *Fábula*. Já vimos no início da Primeira Parte desta tese que o fragmento político *O luxo, o comércio e as artes* marca de forma clara a distância entre as máximas políticas e econômicas propostas por Mandeville, Melon e outros partidários do luxo, com o projeto filosófico desenvolvido por Rousseau. Sem retomarmos o trecho na íntegra, lembremos que, dentre outras coisas, lemos a acusação de que os políticos modernos buscaram “inverter as máximas econômicas dos antigos políticos” para então substituí-las “por um sistema de governo tão novo e tão brilhante que seria difícil não se deixar por isto seduzir, sem contar que o interesse particular nele encontra muito bem seu lugar”⁷⁷⁶.

A partir dessa avaliação é possível afirmar que as relações entre ambas filosofias caracterizam-se, de acordo com o próprio autor do *Segundo Discurso*, mais no campo da *crítica* do que no campo da *aproximação*. À título de comparação e para ficarmos com

da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de conseguí-las por meio do trabalho” (*Ibid*, p. 86, [63], §14). Contra Hobbes, Rousseau irá apresentar a *piedade* como moderação do amor de si e paixão que, além de ser capaz de preservar a espécie, circunscreve os indivíduos dentro de uma esfera limitada de necessidades e desejos.

⁷⁷⁴ HOBBS, Thomas. *De cive*, Op. Cit. Cap. X, p. 130.

⁷⁷⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 155.

⁷⁷⁶ OC III, *Fragmentos políticos*, p. 518.

um exemplo, Mandeville não integra, como Locke e Sidney, a parte “sã” da filosofia política. Portanto, não teríamos razões para duvidar do próprio Rousseau quando ele nos relata que sua filosofia busca atacar sistemas adversários, dentre os quais Mandeville fulgura. Ainda que se tenha em perspectiva a leitura de Adam Smith acima evocada, segundo o qual a *Fábula* serviu de pretexto para o sistema de Rousseau, ainda que, lembremos mais uma vez a ressalva de Smith, “separados de toda tendência para a corrupção e licenciosidade que os desgraçaram em seu autor original”⁷⁷⁷ e mitigados pelas habilidades saídas da pena do autor do *Segundo Discurso*, as consequências políticas e morais de ambos autores os conduzem a caminhos muito diferentes. Evidentemente, a comparação entre ambos sistemas é ser extremamente fecunda, merecendo ser nuançada. Neste sentido, Gabrielle Radica, além de afirmar que “o debate com Mandeville permite compreender a novidade do pensamento rousseauísta das paixões”⁷⁷⁸, desenvolve esta constatação, ao escrever, em seguida, um importante diagnóstico merecedor de maiores análises. Para Radica, Rousseau desenvolve uma *história* das paixões, e não apenas uma concepção genealógica monolítica e reguladora, conforme lemos na seguinte passagem:

“Com premissas similares, Rousseau e Mandeville chegam a conclusões diferentes, pois a análise rousseauísta das paixões não é somente uma gênese no sentido mandevilliano, mas também uma história: a explicação de uma disposição afetiva pelas suas fontes não é, em Rousseau, um retorno às fontes que anulam a realidade do progresso efetuado.

A bem dizer, a semelhança de suas premissas é somente aparente”⁷⁷⁹.

Já tendo dedicado um capítulo para a análise da questão em Mandeville, mas a fim de ainda estabelecer um mapa que nos permita pontuar as diferenças e as semelhanças entre os dois filósofos em questão, é necessário realizarmos um breve salto para compreendermos como as paixões (e, mais especialmente, a noção de piedade) se inserem e se desenvolvem no interior da proposta filosófica e moral de Mandeville para, em seguida, retornarmos a Rousseau e analisarmos sua posição em relação ao debate.

* * *

⁷⁷⁷ SMITH, Adam. “A letter to the authors of the Edinburgh Review”, Op. cit., p. 250, §11.

⁷⁷⁸ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 299.

⁷⁷⁹ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 313.

No *Emílio*, Mandeville passará da posição de aliado provisório, conforme fora apresentado no *Segundo Discurso*, para o lugar de adversário: o texto de 1755 já deixara claro que o médico e filósofo holandês deveria ser classificado como “o mais exaltado detrator das virtudes humanas”⁷⁸⁰. Se no *Segundo Discurso* a piedade é descrita como sentimento natural essencial para o equilíbrio e conservação dos homens no estado de natureza, Rousseau desenvolve em *Emílio* a noção de piedade como um fundamento crucial da virtude moral.

Muitas páginas já foram dedicadas para tratar a questão da unidade do conceito de *piedade* nas obras rousseauianas. Vejamos em rápidas pinceladas algumas das linhas já escritas sobre a controvérsia. Para dissipar as aparentes contradições que Rousseau atribui a esta noção – e sobretudo algumas diferenças de tratamento dadas ao conceito, por um lado, no *Segundo Discurso*, e, de outro, no *Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Emílio* – Goldschmidt e Masters parecem, contra a leitura de Starobinski, há muito já ter apontado para uma possível resolução da questão. Na edição do *Segundo Discurso* das *Œuvres complètes*, Starobinski afirma em nota que a concepção da piedade sofre mudanças no pensamento de Rousseau, ao sustentar que esta paixão, no *Ensaio*, é “mais intelectualista”⁷⁸¹ do que no *Discurso sobre a desigualdade*. Ora, trata-se, entretanto, de uma abordagem que põe em questão não somente uma pretensa evolução do pensamento de Rousseau sobre o tema, mas, mais do que isso, colocaria em xeque o próprio sistema apresentado no *Segundo Discurso*. Goldschmidt é incisivo ao avaliar que o problema levantado por Starobinski é “artificial, derivado de uma leitura apressada dos textos, em detrimento de um problema real, colocado pelo próprio *Discurso*”⁷⁸². Mas por que, afinal, acusar Starobinski de uma leitura apressada? Pelo simples motivo de que o homem primitivo do *Segundo Discurso* possui a piedade como “essência biológica”, isto é, “(...) se, no estado atual de coisas, a piedade é um sentimento natural, é porque ela deve ter sua fonte no estado de natureza, o que não significa que ela deva nele ser apresentada sob sua forma ‘civilizada’ ou ‘selvagem’, mas somente no nível desta consciência animal que é a

⁷⁸⁰ “Não creio ter de temer nenhuma contradição ao conceder ao homem a única virtude natural que o Detrator mais exaltado das virtudes humanas seria forçado a reconhecer”, escreve Rousseau na Primeira Parte do *Segundo Discurso* (OC III, *Segundo Discurso*, p. 154). A letra “D”, grafada em maiúsculo, tem sua razão de ser: ela visa um alvo preciso, Mandeville. Em sua *Gramatologia*, Derrida concorda com Starobinski: nesta passagem, “trata-se de Mandeville” (DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, Op. cit., Nota 1 da p. 246), conforme indica a nota de Starobinski na Pléiade.

⁷⁸¹ STAROBINSKI, Jean. *Notas sobre o Segundo Discurso* in OC III, *Segundo Discurso*. Nota 154, pp. 1330-1331.

⁷⁸² GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 338.

do primitivo”⁷⁸³. Radica, seguindo a trilha dessa interpretação acerca da comiserção, complementa a análise com a seguinte constatação: “Rousseau evitou projetar uma concepção intelectualista da piedade no estado de natureza do segundo *Discurso* para não comprometer a simplicidade das faculdades que ele supõe a seu homem natural, mas sem prejuízo do fundamento imaginário que pode receber a piedade em um homem civilizado, com as faculdades desenvolvidas”⁷⁸⁴. De fato, veremos mais adiante que este *fundamento imaginário* é essencial para compreendermos o afeto em questão. A piedade é, ao fim e ao cabo, um *princípio* que, no estado de natureza, contenta-se em atuar somente no sentido de restringir o amor de si e de limitar os indivíduos às suas necessidades físicas, sem que seja necessário prejudicar os outros para garantir sua própria sobrevivência: como afirma Rousseau em algumas linhas do próprio *Discurso sobre a desigualdade*, a piedade é um sentimento “obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco, no homem civil”⁷⁸⁵. É nesse contexto que Roger Masters também recusa uma mutação radical no pensamento de Rousseau sobre a piedade, afirmando que “embora Rousseau inquestionavelmente considera a piedade ‘natural para o coração humano’, parece que este sentimento é ‘obscuro’ e não pode ser sentido enquanto o homem vive em isolamento no puro estado de natureza”⁷⁸⁶. Natalia Maruyama explica o argumento de Masters, afirmando que a piedade é um “*conceito teórico* e, de modo algum, um sentimento experimentado pelo homem primitivo” e, escreve mais adiante, “podemos dizer que, para Rousseau, os princípios da moral nos são dados pelos sentimentos, enquanto, por outro lado, é preciso ter ideias para exercê-los efetivamente”⁷⁸⁷. Em uma interpretação que não se coloca entre os dois extremos da mudança absoluta ou da harmonia estrita entre os termos, André Chartrak, não obstante não enxergue uma diferença conceitual radical fornecida ao tratamento da piedade entre os textos, aponta para a seguinte leitura: “as modificações que cremos recuperar do *Discurso* ao *Emílio* fazem surgir, então, menos uma mudança de perspectiva do que um aperfeiçoamento da análise, como o próprio Rousseau indica a nossos olhos” e, escrevendo mais adiante, afirma que “a questão é

⁷⁸³ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 340

⁷⁸⁴ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 312. Nota 113.

⁷⁸⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 155.

⁷⁸⁶ MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*, Op. cit., p. 140. Masters adiciona, ainda, que a *piedade* e o *amor de si* são, conforme escreve Rousseau no Prefácio do *Segundo Discurso*, “percebidos como dois princípios”, isto é, “tanto a auto-conservação quanto a piedade são introduzidos como ‘princípios’ que são ‘percebidos’ por Rousseau, não como sentimentos que são efetivamente sentidos pelo homem primitivo (que, aparentemente, poderia agir de acordo com estes princípios sem necessariamente ter consciência deles como sentimentos naturais)” (*Ibid*, p. 140).

⁷⁸⁷ MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius. Uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005. p. 168, notas 58 e 59.

menos saber se a piedade já é *ela mesma*, segundo sua verdade, anterior a toda reflexão, do que compreender como ela preenche a função essencial que Rousseau lhe atribui, que é a de assumir o surgimento da moralidade no sentimento⁷⁸⁸. Finalmente, Catherine Larrère⁷⁸⁹ propõe que enquanto a piedade tem como objeto, no *Segundo Discurso*, qualquer ser que experimenta um sofrimento, no *Emílio* ela passará a ser, também, um sentimento moral que se exerce de forma específica dentro de um contexto social e, por fim, que se dirigirá objetivamente à figura do *pobre*: é, enfim, por meio da piedade que Rousseau elabora uma de suas mais *construtivas críticas* ao discurso moral sobre o qual se assenta a economia política. Levando em conta as posições da fortuna crítica acerca deste debate, é sob a luz da chave de leitura proposta por Charrak e Larrère, priorizando o nascimento da moralidade e sua relação com a dimensão do discurso econômico, que passamos a analisar o estatuto da piedade no *Emílio*.

3.2.2. A “sensibilidade nascente”: a educação e as paixões

3.2.2.1. O caudaloso rio das paixões: o amor de si

No início do Livro IV do *Emílio*, lemos que o jovem adquire uma segunda certidão de nascimento: se até então havia nascido para *existir*, permanecendo neste estado durante toda sua infância, em sua entrada no período da adolescência é anunciado que ele passará, então, a *viver*. Eis o contexto em que Emílio entrará no seio da vida afetiva e arriscará os primeiros passos de sua vida moral, sendo, então, apresentado propriamente às questões humanas⁷⁹⁰. Esse momento de passagem, comparado a um mar revolto, é o tempo de uma crise anunciada pela emergência dos afetos, pois “essa tempestuosa revolução se anuncia pelo murmúrio das paixões nascentes”⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ CHARRAK, André. *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013. p. 41-42.

⁷⁸⁹ Cf. LARRÈRE, Catherine. “Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau”. In : *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, T. 13, pp. 175-199, Printemps (2002). Neste artigo, ainda adiciona que “não há verdadeira contradição entre o que é dito da piedade no *Segundo Discurso* (no qual ela é ainda afirmada como a fonte de todas as “virtudes sociais”) e o *Ensaio*. Muito longe de abandonar as ideias exprimidas neste livro, Rousseau as retoma, de maneira idêntica, no *Emílio*, quando, no Livro IV, ele explica como para ser bem-sucedido na socialização e na moralização de seu aluno, importa nele estimular a piedade” (*Ibid*, p. 178-179).

⁷⁹⁰ Afinal, como afirma Rousseau, evocando Terêncio, com o *segundo nascimento* Emílio percebe que “é aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida e no qual nada de humano lhe é estranho” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 490).

⁷⁹¹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 489-490.

Lançando o leitor no campo relativo às questões morais, esse estágio da educação apresentará uma *teoria da ordem das paixões*, forjada na esteira da ordem das afecções. Desenvolvimento essencial no processo de formação do juízo, Pierre Burgelin afirma que o *progresso ordenado das afecções* é “todo o segredo da educação, que faz surgir em seu tempo a consciência reflexiva e as noções”⁷⁹² abstratas. Podemos encontrar no próprio texto do *Emílio* a evidente ênfase realizada por Rousseau sobre a importância da observação desta ordem, não somente no processo de educação, mas sobre a própria “sabedoria humana quanto ao uso das paixões”⁷⁹³, ao fornecer dois elementos fundamentais para aqueles que desejam se debruçar sobre a questão. Sabendo que a ordenação das paixões humanas visa o bem-estar do jovem⁷⁹⁴, trata-se de “1. Sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo. 2. Ordenar todas as afecções da alma segundo estas relações”⁷⁹⁵. Lemos então que as paixões, vistas como *instrumentos*⁷⁹⁶ disponíveis ao educador, derivam primitivamente de uma *origem natural*.

Uma genealogia dos afetos que nos conduza até sua raiz comum nos mostrará que as paixões naturais remontam a uma única, a saber, *o amor de si*. Em uma carta endereçada a Christophe de Beaumont, Rousseau expõe com clareza a importância que essa noção desempenha em sua moral:

“Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é indiferente nela mesma ao bem e ao mal; *que ela só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias nas quais ela se desenvolve*. Mostrei que todos os vícios que imputamos ao coração

⁷⁹² BURGELIN, Pierre. “Notas em *Emílio*”. In: OC IV, *Émile*. Nota 1, p. 1477.

⁷⁹³ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 501.

⁷⁹⁴ “Determinar para cada um seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas segundo a constituição do homem, é tudo o que podemos fazer pelo seu bem-estar” (OC IV, *Emílio*, Livro II, p. 303).

⁷⁹⁵ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 501.

⁷⁹⁶ Nos *Fragmentos para o Emílio*, lemos que Rousseau optou pela palavra *arma* (em seguida riscada e substituída por *instrumento*), denotando uma função combativa das paixões, o que se harmoniza com o quadro geral de ideias sustentado: o de que as paixões podem ser utilizadas para garantir nossa defesa e sobrevivência. Mas não se trata, entretanto, de fazê-las combater entre si a fim de encontrar um equilíbrio (ou mesmo de aniquilá-las, o que seria impossível), mas sim de estabelecer seu uso no tempo correto. Eis a passagem mencionada: “Nossas paixões são ~~armas~~ instrumentos espirituais cuja natureza arma nosso coração para a defesa de nossa pessoa e de tudo aquilo que é necessário ao nosso bem-estar. Portanto, quanto mais temos necessidade de coisas estranhas, mais obstáculos podem nos prejudicar, e também mais nossas paixões são numerosas e exaltadas, elas se medem naturalmente sobre as necessidades de nosso coração” (OC IV, *Fragmentos para o Emílio*, Fragmento 7, p. 873). Na versão final do *Emílio*, lemos que “nossas paixões são os principais instrumentos de *nossa conservação*” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 490-491. Grifo nosso).

humano não lhe são naturais; disse a maneira pela qual eles nascem; segui, por assim dizer, sua genealogia”⁷⁹⁷.

Por um lado, ainda que essencial à conservação, o amor de si possuirá, inicialmente, efeitos muito limitados. Por outro, é preciso adicionar que as paixões destrutivas não possuem lugar no seio da natureza, sendo somente acidentes, apanágios desenvolvidos pelos indivíduos em sua vida social. Será do solo comum estabelecido pelo amor de si que vicejarão todas as outras paixões e a partir do qual o mundo moral começa a criar seus frutos.

Se o amor de si precede cronologicamente todas as paixões, não se trata apenas de *origem*, mas de um *princípio* do qual serão inseparáveis todos os outros afetos. No *Emílio*, torna-se o alicerce da vida moral, sendo alçado ao estatuto de noção fundamental para se compreender as lições subsequentes: é a fonte da qual brotam todas as outras paixões. Descrevendo-o como um rio caudaloso do qual todos os braços e riachos derivam, Rousseau afirma que o amor de si é “paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras somente são, em certo sentido, modificações”⁷⁹⁸.

Desse modo, trata-se de saber quais afetos dele derivam e em que passo devem ser cultivados. As paixões obedecem a uma ordem que, inicialmente, é estabelecida pela natureza: “então, não é o homem que as ordena [as paixões], é a própria natureza; vosso cuidado é somente deixar que ela prepare sua obra. Se vosso aluno estivesse sozinho, nada teríeis a fazer; mas tudo que o cerca inflama sua imaginação”⁷⁹⁹.

Essa passagem requer uma breve explicação. Quando Rousseau apela a uma ordenação natural das paixões, não se trata de realizar um recurso a uma ordem totalizante ou transcendente capaz de determinar, de forma inapelável, os rumos de toda educação. Refere-se, antes, às disposições primitivas dos indivíduos, tanto no que diz respeito à questão do desenvolvimento físico quanto a uma genealogia que pode ser observada e exemplificada através do estudo do homem do estado de natureza. Isso tudo, é claro, levando em conta uma educação que considere o necessário desenvolvimento de um indivíduo que, por assim dizer, ultrapassará o registro primeiro dessas disposições puramente originárias, sendo formado para viver em uma comunidade, junto aos seus

⁷⁹⁷ OC IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 935-936. O grifo é nosso e, veremos, esta passagem terá crucial importância para explicar o ensino e aplicação da paixão da *piedade*.

⁷⁹⁸ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 491.

⁷⁹⁹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 500.

semelhantes. Por um lado, no *Segundo Discurso* o indivíduo descrito na Primeira Parte, solitário e disperso no meio natural, pode dispensar as “máximas de educação”⁸⁰⁰ e, ainda assim, será naturalmente conduzido a exercer a piedade com seus semelhantes: seu entorno e sua condição permitem esse desenvolvimento. Por outro, são diversas as passagens no *Emílio* em que Rousseau ressalta a impossibilidade do jovem de furtar-se a conviver em sociedade. Dessa forma, ao pensar em educação, a ordem natural, que indica ainda as fases de compleição da criança, nunca se impõe como *absoluta* nem *essencial* (como no caso da fisiocracia), e deve sempre ser vista em perspectiva com a ordem social.

Se é verdade que as paixões despertam segundo uma ordem naturalmente estabelecida, isso evidentemente não supõe que Emílio estará limitado aos afetos fundamentais que caracterizam os homens do primeiro estado de natureza do *Segundo Discurso*; pois não seria ocioso lembrarmos que o jovem é efetivamente *educado* como um selvagem feito para viver entres os homens, ou seja, a despeito dos procedimentos compassados pela educação negativa, fatalmente e necessariamente se encontrará rodeado dos signos e relações que acompanham o contato com o outro, no seio de uma comunidade. Para que pudesse observar o nascimento das paixões na ordem prescrita aos homens naturais, dispensando as máximas de educação, seria necessário que o indivíduo se encontrasse solitário no meio da natureza, o que é impossível. Para o projeto visado pelo educador no *Emílio*, é essencial, portanto, que sejam considerados os elementos que compõem as outras espécies de ordem – a ordem social, a ordem moral, a ordem física, a ordem das coisas – e que determinadas paixões fermentem no momento adequado, para, finalmente, adquirirem uma inclinação capaz de tornar o indivíduo bom e virtuoso. Ora, como estabelecer o vetor desta inclinação? As diferenças que irão compor cada paixão são direcionadas segundo a exposição a objetos⁸⁰¹, espetáculos, fenômenos e relações direcionados ao aluno. O educador deve, assim, expor ao jovem objetos em um tempo adequado, de modo que sua imaginação seja estimulada no momento propício e seja dirigida, finalmente, para aquilo que o ajude a produzir paixões doces e afetuosas. Trata-se, em poucas palavras, de observar um princípio isonômico⁸⁰² e de inseri-lo em circunstâncias favoráveis para o surgimento dos afetos desejados.

⁸⁰⁰ OC III, *Segundo Discurso*, p. 156.

⁸⁰¹ André Charrak salienta a importância dos objetos na formação moral: “é segundo seus objetos que as paixões, igualmente derivadas do amor de si, vão se diferenciar” (CHARRAK, André. *Notas sobre o Emílio* in *Émile*, p. 762).

⁸⁰² A esse respeito, Cf. KAWAUCHE, Thomaz. “Emílio e a medicina antiga”, *Op. cit.*. Segundo Thomaz Kawauche, a isonomia consistira em uma retomada de “esquemas conceituais do *Corpus Hippocraticum*”

Ordenar as afecções deriva do fato de se poder orientar a imaginação em direção a um determinado objeto: “mas tem o homem o poder de ordenar as suas afecções segundo tais ou tais relações?”, pergunta o preceptor para, em seguida, responder: “sem dúvida, *se tem o poder de orientar a imaginação para tal ou tal objeto, ou de lhe dar tal ou tal hábito*”⁸⁰³. Mediante a provocação de fenômenos externos cuidadosamente escolhidos, o jovem seguirá a ordem correta ao se inclinar para uma ocasião que gere uma paixão afetuosa e positiva:

“Para estimular e nutrir esta sensibilidade nascente, para guiá-la ou segui-la em sua inclinação natural, que temos então a fazer senão *oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam sobre os outros seres, que o façam por toda parte se encontrar fora de si?*”⁸⁰⁴.

3.2.2.2. A piedade e a imaginação: o movimento de identificação

É somente com o desenvolvimento da imaginação e da memória que a piedade pode verdadeiramente realizar seus efeitos. Ainda que considerarmos a piedade como uma paixão natural presente nos homens, devemos nos atentar para o fato de que ela só se desenvolve como uma *virtude moral* no momento em que a imaginação é colocada em marcha e a desperta. Uma passagem do *Ensaio sobre a origem das línguas*, esclarecedora a respeito do funcionamento da piedade enquanto princípio da moral, ressalta o estatuto conferido a esta noção no *Emílio*, se a tomarmos em comparação com o *Segundo Discurso*: “a piedade, ainda que natural no coração do homem, permanece eternamente inativa sem a imaginação que a coloca em jogo”⁸⁰⁵.

Rousseau, então, descreve no *Emílio* o momento do nascimento da *piedade*, no qual a expansão do amor de si, guiado pela imaginação, realiza um processo de *identificação* com outro ser sensível; sofremos, afinal, *no outro*:

“Para tornar-se sensível e piedosa, é necessário que a criança saiba que há seres semelhantes a ela, que sofrem o que ela sofreu, que sentem as

por Rousseau, que, enquanto assume o papel de educador, buscará o equilíbrio e “considera a situação particular em que realizará sua intervenção almejando com ela uma ordem isonômica” (*Ibid.*, p. 151).

⁸⁰³ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 501. Grifo nosso.

⁸⁰⁴ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 506.

⁸⁰⁵ OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, Cap. IX, p. 395.

dores que ela sentiu, e outras que deve ter ideia de que também poderá sentir. *De fato, como nos deixaremos comover pela piedade senão nos transportando para fora de nós mesmos e nos identificando com o animal que sofre, deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu?*⁸⁰⁶.

Aliado à explicação deste mecanismo de identificação, não devemos esquecer que o processo de conhecimento e desenvolvimento das paixões se deve à experiência sensível vivenciada por Emílio, exposto a objetos determinados que o ajudarão a construir o mundo da moralidade, sendo, em última instância, passo essencial na formação do juízo: “quando a idade crítica se aproxima, ofereci aos jovens espetáculos que os moderem, e não espetáculos que os estimulem; despistai sua imaginação nascente com objetos que, longe de inflamar seus sentidos, reprimam sua atividade”⁸⁰⁷. Essa exposição deve ser equilibrada, a fim de criar um composto de paixões moderadas e tranquilas, e não o tornar insensível pela visão da miséria⁸⁰⁸. Finalmente, é necessário afastá-lo do *hábito*, elemento capaz de abafar a piedade engendrada pela imaginação: ao nos expormos demais e rotineiramente aos mesmos objetos, perdemos a capacidade de sentir suas impressões e perdemos o próprio movimento imaginativo. Com o hábito, que representa neste momento da educação um excesso de exposição aos mesmos objetos ou espetáculos, a piedade se transforma em sentimento de impiedade, de dureza e frieza⁸⁰⁹.

A imaginação é primeiramente orientada para um objeto de tristeza ou sofrimento, ocasionando o despertar da piedade: ao retornar a si – pois passou por um processo de identificação que o levou *para além de si* –, Emílio se vê feliz por não sofrer.

“Se o primeiro espetáculo que o impressiona é um objeto de tristeza, o primeiro retorno a si mesmo é um sentimento de prazer (...) Compartilha os sofrimentos de seus semelhantes; esta partilha, porém, é voluntária e doce. Goza a um só tempo da piedade que sente pelos males deles e da felicidade de estar destes isento; sente-se nesse estado

⁸⁰⁶ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 505.

⁸⁰⁷ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 517.

⁸⁰⁸ “Devemos comovê-lo, e não o endurecer, pela visão das misérias humanas” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 517).

⁸⁰⁹ Assim escreve Rousseau: “durante muito tempo impressionados pelos mesmos espetáculos, não mais sentimos suas impressões; aquilo que muito vemos já não imaginamos, e é somente a imaginação que nos faz sentir os males alheios” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 517).

de força que nos estende para além de nós e faz-nos levar alhures a atividade supérflua ao nosso bem-estar”⁸¹⁰.

Nesse progresso ordenado, sempre controlado pelo educador, a piedade observa seu nascimento como paixão ativa a partir do momento em que o amor de si opera em conjunção com o movimento da imaginação, faculdade responsável por engendrar um processo de identificação ao nos transportar para o lugar do ser que sofre⁸¹¹. Através da operação da expansão do amor de si no outro, caminho aberto pelo desenvolvimento da imaginação e pela mudança do estatuto do amor de si como mero movimento de autoconservação, Emílio então passa a ver os outros homens como seus semelhantes e como *seres sensíveis dotados de vontade*⁸¹², também providos de capacidade imaginativa. Seguindo ainda a ordem cronológica da gênese dos afetos adotada na educação do aluno, a comiseração deverá aparecer como a primeira paixão a fazer com que o *semelhante*, o *outro*, passe a integrar o mundo “consciente” e perceptivo de Emílio; nas palavras de Rousseau, a piedade é o “primeiro *sentimento relativo* que toca o coração humano segundo a ordem da natureza”⁸¹³. Além disso, como vimos acima, a comparação nesta idade deve ocorrer para a inevitável introdução da moralidade, e a piedade será a paixão responsável por bem ordenar as relações às quais Emílio será submetido⁸¹⁴.

Emílio deve ser afastado de todas as situações que venham a incliná-lo para o desenvolvimento do amor-próprio antes da piedade⁸¹⁵, e, portanto, deve se resguardar, até o momento propício, de frequentar uma sociedade já corrompida e cuja tônica é dada por esta mesma paixão que nos inclina para o egoísmo, para a vaidade, para a cobiça: “mostrar-lhe o mundo antes que ele conheça os homens não é formá-lo, é corrompê-lo; não é instruí-lo, é enganá-lo”⁸¹⁶. Às condições que unem os homens pela necessidade e

⁸¹⁰ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 514.

⁸¹¹ “A imaginação coloca-nos mais no lugar do miserável do que no lugar do homem feliz; sentimos que um desses estados nos toca mais de perto do que o outro. A piedade é doce, pois ao nos colocarmos no lugar daquele que sofre sentimos, no entanto, o prazer de não sofrer como ele” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 504).

⁸¹² Rousseau havia afirmado que “não nos apaixonamos pelos seres insensíveis que somente seguem o impulso que lhes damos; mas, aqueles de quem esperamos algum bem ou algum mal por sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra, inspiram-nos sentimentos semelhantes aos que nos demonstram” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 492).

⁸¹³ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 505. Grifo nosso.

⁸¹⁴ Estabelecendo uma distinção entre *interesse* e *piedade* em Rousseau, Catherine Larrère sintetiza o argumento afirmando que “se a piedade é o sentimento ao qual é necessário inspirar Emílio quando ele se torna um ser social e moral, é porque ela permite este bom ordenamento das relações” (LARRÈRE, Catherine. “Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau”, *Op. cit.*, p. 189).

⁸¹⁵ Afinal, neste período demanda-se, primeiramente, o florescimento da *comiseração*: “a adolescência não é a idade nem da vingança, nem do ódio; é a da comiseração, da clemência, da generosidade” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 503).

⁸¹⁶ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 504.

pelo interesse, coloca-se em paralelo o laço que ata os indivíduos pela paixão da piedade: “se nossas necessidades comuns nos unem pelo interesse, nossas misérias comuns nos unem pela afeição”⁸¹⁷. Aqui, mais uma vez o preceptor procederá em um ambiente controlado, mas ainda tendo em vista os preceitos da educação negativa e da marcha da natureza: realizada esta cautela acerca do amor-próprio, paixão dominante e que viceja no solo das relações sociais, Emílio será exposto a objetos adequados (que, neste momento, podem ser resumidos em objetos do campo da *miséria ou da dor*) capazes de suscitar os efeitos desejados pelo educador, ou seja, é preciso direcionar a imaginação para os objetos convenientes a fim de engendrar paixões atraentes e doces. Assim, será abafado o surgimento de uma sensibilidade negativa e, de uma só vez, provocado o florescimento da sensibilidade positiva. Não hesitemos em citar um importante trecho que antecede a exposição das *Máximas* acerca da piedade:

“Isto quer dizer, em outras palavras, estimular nele a bondade, a humanidade, a comiseração, a beneficência, todas as paixões atraentes e doces que naturalmente agradam aos homens, e *impedir que nele nasçam a inveja, a cobiça, a ira, todas as paixões repugnantes e cruéis que, por assim dizer, tornam a sensibilidade não somente nula, mas negativa, e fazem o tormento daquele que as experimenta*”⁸¹⁸.

Tendo em vista que a ordem natural das paixões não pode se desenvolver desde suas primeiras horas no seio social (o homem torna-se um *eu relativo*⁸¹⁹, afetado pelas relações sociais), Emílio é preservado dos *negócios do mundo* até o momento da inevitabilidade de seu confronto com a realidade social, ou seja, com a desigualdade. Se é patente que Rousseau desenvolverá a questão no campo próprio dos problemas da *política* e da *moral*, não seria menos verdade afirmar que, se assim procede, o faz utilizando termos relativos ao campo semântico da *economia política* de seu tempo e articulando-os com as noções pertencentes ao campo dos afetos e dos interesses. Vejamos como isso ocorre.

⁸¹⁷ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 503.

⁸¹⁸ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 506. Grifo nosso.

⁸¹⁹ A respeito dessa noção, Cf. BACHOFEN, Blaide. « Rousseau, une anthropologie du ‘moi relatif’ ». In : *Penser l'homme. Treize études sur J.-J. Rousseau*. P. Manent et C. Habib (eds.). Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 25-41.

3.2.2.3. *Pobreza e riqueza: piedade, uma resposta não intencional à simpatia?*

A despeito de sua inicial situação material (lembremos aqui que tratamos de um órfão rico⁸²⁰), a *educação* do jovem deve, tanto quanto possível, desenvolver-se de forma a observar todas as condições econômicas e sociais nas quais ela possa eventualmente se encontrar. Lembremos brevemente que Emílio deverá realizar um trabalho *socialmente útil*, pois herda uma *dívida social* que somente poderá ser paga com o esforço de seus braços. Em suma, o jovem precisa desde logo compreender a realidade da desigualdade de riquezas e de condições, pedra fundamental dos modelos sociais criticados por Rousseau. No Livro IV, apresentada a idade das paixões, é revelado um passo essencial da expansão da sensibilidade que, enquanto permanecer restrita ao domínio do *eu individual*, não implicará em qualquer conduta moral em suas ações⁸²¹, e permanecerá apenas nos limites de uma sensibilidade orgânica ou física.

Tendo estas considerações em vista, e a fim de mitigar o mal que degenera os laços entre a espécie e impede a ação da piedade, o preceptor prescreve o seguinte remédio: Emílio deve ser levado a *identificar-se* com as mais diversas camadas sociais, é preciso torná-lo, antes de tudo, *humano*, colocando em movimento toda sua sensibilidade positiva. É necessário educá-lo de modo que “ele não se situe em nenhuma classe, mas que se encontre em todas”⁸²² e, por conseguinte, a sempre pensar que seu lugar na sociedade nunca estará garantido.

Em primeiro lugar, deverá aprender sobre as desgraças e misérias, sobre a condição dos pobres e dos trabalhos extenuantes a que boa parte da população é submetida. Enquanto a piedade no estado de natureza dirige-se a qualquer ser que sofre, em sociedade a piedade direciona-se ao pobre⁸²³, por sua condição que o torna

⁸²⁰ No Livro I, ao escolher as características do jovem a ser educado, Rousseau afirma o seguinte: “(...) a educação natural deve tornar um homem próprio a todas as condições humanas. Ora, é menos razoável educar um pobre para ser rico do que um rico para ser pobre, pois, proporcionalmente ao número [de pessoas] nas duas condições, há mais arruinados do que novos-ricos [*parvenues*]. Escolhamos, então, um rico: ao menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, uma vez que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo” (OC IV, *Emílio*, Livro I, p. 267).

⁸²¹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 501.

⁸²² OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 510. No original, Rousseau empregou o termo *classe* (“*faites en sorte qu’il ne se place dans aucune classe*”). Trata-se ainda do campo semântico pertencente aos termos “estrato” ou “camada social” – traduções frequentes para o termo *rang* –, mas, aqui, o termo *classe* é de fato mais preciso, acentuando a distinção econômica entre os estratos.

⁸²³ Larrère escreve que há uma mudança de *objeto*: “a grande diferença entre a piedade no estado de natureza e a piedade em uma situação social dá-se sobre o objeto deste sentimento: do sofrimento indiferenciado, passa-se aos pobres como aqueles que sofrem” e, escreve mais adiante, “ao adquirir uma dimensão social, a piedade vê seu objeto se determinar, mas as características gerais, definidas no estado de natureza, se

extremamente suscetível aos sofrimentos sociais, materiais e físicos. As condições sociais de trabalho realizado pelo pobre constituem um elemento objetivo fundamental para compreendermos os fatores que conduzem esta classe à miséria, ao esgotamento de suas forças, ao esgotamento de seu corpo e, finalmente, a uma predisposição à infelicidade de maneira que “nem o bom espírito nem a sabedoria serviriam para afastá-lo dos males de sua condição”⁸²⁴; é evidente que, apesar deste revés de largada, o pobre, o miserável e mesmo o escravo poderiam eventualmente alcançar a felicidade (como, por exemplo, o caso de Epiteto ou mesmo do próprio Emílio escravo, remando nas galés, como lemos em *Emílio e Sofia*), mas as condições materiais e de trabalho às quais este estrato social é submetido são um empecilho de grande monta a ser superado. É neste sentido que devemos ler a afirmação de Rousseau, quando escreve que “o sofrimento do miserável advém das coisas, do rigor da sorte que pesa sobre ele” e, continua, “não há hábito que lhe tire o sentimento físico da fadiga, de esgotamento, de fome”⁸²⁵: não se trata apenas do peso da fortuna, mas, sobretudo, das condições sociais e econômicas iniciais das quais partem a camada mais desfavorecida da população, isto é, uma *partida viciada*, já maculada por *condições concretas e muito reais de desigualdade*.

Emílio também deverá aprender algumas lições sobre *certa figura da riqueza*. O pensamento rousseauiano que se apresenta aqui é absolutamente mais sofisticado do que um mero elogio da pobreza ou uma detração incondicional da riqueza⁸²⁶. Afinal, o rico, em meio a circunstâncias favoráveis, livre dos sofrimentos materiais e do peso dos trabalhos extenuantes, pode, com sabedoria, ser verdadeiramente feliz (no final do Livro IV, Rousseau, através da construção condicional *se eu fosse rico*, realiza um exercício imaginativo para demonstrar como certa riqueza pode se conciliar com o bem-estar e a felicidade). Na realidade, neste momento Rousseau não realiza uma crítica da materialidade da riqueza ou uma diatribe contra as posses, mas, antes, busca afastar argumentos que procuram igualar *males subjetivos* e *males objetivos*. Trata-se de criticar

mantêm” (LARRÈRE, Catherine. “Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau”, Op. cit., p. 196).

⁸²⁴ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 510.

⁸²⁵ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 509-510.

⁸²⁶ Referimo-nos a algumas leituras, tais como a de Clifford Orwin, que restringem a questão moral acerca da piedade apenas a uma condição de ódio de classes e de culpa, na qual Rousseau tomaria um partido em favor dos menos favorecidos. Orwin chega mesmo a afirmar que Rousseau “foi o primeiro a transformar a compaixão num problema de classes sociais, algo de que os ricos, por serem ricos, eram devedores aos pobres, simplesmente por serem pobres” (ORWIN, Clifford. “Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade”. In: *Análise Social*, vol. XXXIII, 1998, p. 313) e que mesmo que se admita que Rousseau não detestasse os ricos, ao “ensinar os ricos a detestarem-se”, seria possível “dizer que Rousseau inventou a culpa liberal” (*Ibid.*, p. 315).

um tipo específico de justificativa estoica instrumentalizada para fundar uma nivelção do sofrimento⁸²⁷, isto é, máximas que pretendem apagar a distinção entre um sofrimento real, advindo das condições sociais e econômicas desiguais – tais como os trabalhos excruciantes ou a miséria dos mais pobres⁸²⁸ – e dos sofrimentos imaginários: enquanto os pobres sentem o peso objetivo de sua realidade, “os sofrimentos do rico absolutamente não lhe vêm de seu estado, mas tão somente de si mesmo, que abusa de sua condição (...) seus males são todos sua própria obra e só depende dele ser feliz”⁸²⁹.

Bem estabelecido esse ponto, Emílio precisa então saber que “cada qual pode ser amanhã o que é hoje aquele a quem ajuda”⁸³⁰, e criar mecanismos que o permitam exercer a piedade:

“Não acostumeis, portanto, vosso aluno a olhar do alto de sua glória os sofrimentos dos desafortunados, os trabalhos dos miseráveis (...) Fazei com que ele compreenda bem que a sorte destes infelizes pode ser a sua, que todos os males deles estão sob os seus pés, que mil acontecimentos imprevistos e inevitáveis podem mergulhá-lo neles de um momento para o outro. Ensinaí-lhe a não contar nem com o nascimento, nem com a saúde, nem com as riquezas; mostrai-lhe todas as vicissitudes da fortuna (...)”⁸³¹.

Antes de avançarmos, o leitor poderia, a esta altura, levantar uma objeção aos argumentos de Rousseau, realizando a seguinte indagação: “Mas a *Primeira Máxima* sobre a piedade, formulada nos seguintes termos ‘*Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar das pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daquelas que são mais dignas de lamento*’, não faz com que, necessariamente, o rico sinta piedade pelos

⁸²⁷ Sobre uma refutação do argumento estoico, conferir *Sentiment moral et passion politique: la pitié selon Rousseau*, artigo já citado de Larrère. Quanto ao termo *nivelção do sofrimento*, é proposto por Gabrielle Radica, que descreve as máximas refutadas por Rousseau da seguinte forma: “ideologia dos ricos que nivelam o sofrimento” (RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. cit., 2008, p. 531). Esta “ideologia dos ricos” não deixa de ter seus fundamentos, dentre outras causas, em uma certa construção das paixões no estado social.

⁸²⁸ O pobre tem sofrimentos advindos de sua condição econômica e social, esmagado pela faina. Vimos que seu sofrimento vem *das coisas*. Uma nota da carta *Última resposta de J.-J. Rousseau* já examinada em capítulos anteriores pode muito bem ilustrar como as diferenças de necessidades e sofrimentos se operam em uma sociedade desigual como, por exemplo, a Paris do século XVIII, e invertem a ordem de necessidades e desejos: “é necessário pó para as nossas perucas, eis porque tantos pobres não têm pão” (OC III, *Dernière Réponse*, p. 79, Nota). Ora, um possível sofrimento do rico decorreria, aqui, do fato de não obter um objeto de luxo (*o pó para a peruca*); o do camponês, da falta de um item básico de subsistência (*o pão*).

⁸²⁹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 509.

⁸³⁰ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 507.

⁸³¹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 507-508.

mais pobres?”⁸³². Segundo Rousseau, a piedade só opera quando nos deparamos com a *triste sorte* de alguém, e, conseqüentemente, “não nos colocamos no lugar do rico ou dos grandes a quem nos apegamos”⁸³³, mas apenas no lugar daqueles que sofrem ou que se encontram em uma situação mais miserável do que a nossa.

Façamos uma brevíssima explicação, tendo apenas como intuito oferecer ao leitor um contorno geral sobre a noção de simpatia em Smith. Conforme apresentada na primeira parte da *Teoria dos sentimentos morais*, a simpatia se trata de uma operação da imaginação. Assim, “podemos nos colocar no lugar do outro” e sentirmos reflexamente a dor ou a alegria alheia; a simpatia emerge “não tanto da contemplação da paixão, mas da situação que a estimula”⁸³⁴. Alguns capítulos mais adiante, observamos a afirmação de que “é porque a humanidade está mais disposta a simpatizar inteiramente com nossa alegria do que com nossa dor, que exibimos nossa riqueza e ocultamos nossa pobreza”⁸³⁵ e que há uma resistência em simpatizar com os pobres. Essa avaliação deriva de um contexto em que o “estado normal” da humanidade é definido da seguinte maneira: “gozar de saúde, não ter dívidas e ter uma consciência limpa”⁸³⁶. Segundo Alexandre Amaral Rodrigues, Smith

“Inclui, súbita e tacitamente, em um conjunto de circunstâncias concernentes à humanidade em geral e em qualquer sociedade, uma situação peculiar ao comércio: a dívida, entendida como financeira. Assim ele estabelece uma homogeneidade entre dor, culpa e uma condição especificamente econômica (...). Aqui está completa a equalização entre dor, culpa e pobreza, e entre saúde, consciência limpa e riqueza. É por isso que Smith pode afirmar que a simpatia com a riqueza é muito fácil, ao passo que a simpatia com a pobreza é evitada (...)”⁸³⁷.

Sobre esse ponto, não seria demais notarmos que, *grosso modo*, tendo em vista as consideráveis diferenças entre a *simpatia* de Smith e a *piedade* de Rousseau, trata-se, no

⁸³² OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 506.

⁸³³ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 506.

⁸³⁴ TMS, Parte I, Sec. i, Cap. 1, §2 e §10, p. 9-12.

⁸³⁵ TMS, Parte I, Sec. iii, Cap. 2, §1, p. 50.

⁸³⁶ TMS, Parte I, Sec. iii, Cap. 1, §7, p. 45.

⁸³⁷ RODRIGUES, Alexandre Amaral. *Ambição e prudência: os sistemas econômicos de Adam Smith*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017, p. 31-32. Para uma explicação pormenorizada sobre a noção de simpatia em Adam Smith, sugerimos a leitura integral do estudo de Alexandre Amaral Rodrigues aqui citado.

primeiro caso, de explicar que de forma geral os indivíduos tendem sempre a se aproximar e a simpatizar com os ricos, enquanto, no último caso, trata-se de afirmar que é possível uma educação moral que desperte um sentimento de piedade, entendido como afeto que permite aos homens se aproximar daqueles que sofrem e, quando paixão tornada social, dos pobres. Catherine Larrère, ressalta estas diferenças, concluindo que a Primeira Máxima encerra, assim, uma *oposição radical* entre Rousseau e Smith: “a oposição é mesmo tão manifesta que Rousseau, ainda que sem dúvida não tenha lido Smith (...) parece responder-lhe, quando visa o que é, para ele, uma ‘exceção’: a afeição pelo rico”⁸³⁸.

Ora, mas o desenvolvimento da *Segunda Máxima* desde logo afastará este falso corolário, derivado da primeira máxima pelo nosso leitor imaginário, ao fornecer a explicação pela qual este movimento não ocorre. Eis sua sentença: “*somente lamentamos nos outros os males de que não nos acreditamos isentos*”⁸³⁹. Em uma comunidade política na qual as instituições, marcadas pelo estigma da desigualdade, impedem o fluxo entre classes sociais, os ricos não podem simpatizar com os pobres. Sob a égide daquilo que Rousseau nomeará de *direito vão e quimérico de igualdade*, responsável por proteger politicamente e juridicamente os mais poderosos e ricos, garantindo a estabilidade de suas posses econômicas, este estrato assegura a manutenção de seu poder e de sua posição como classe. Enfim, pergunta Rousseau: “por que os ricos são tão duros para com os pobres?”, para, em seguida, responder, “*é porque não têm medo de empobrecer*”⁸⁴⁰.

Neste contexto, não se trata de justificar a desigualdade econômico-política ao recorrer aos talentos naturais, tampouco naturalizar a pobreza como fruto da tendência à preguiça ou ao ócio – e, menos ainda, de apontar uma suposta aversão natural ao trabalho – que inclinariam determinados indivíduos à miséria. Trata-se de afirmar que os pobres se encontram em uma situação de marginalidade que deriva de um acordo desequilibrado, que produz e mantém a desigualdade, além de tornar precárias as relações e os meios de trabalho; pois, para poder viver e poder exercer seu trabalho, as camadas mais pobres submetem-se, afinal, à sombra da *dependência* dos proprietários, artífices da sociedade

⁸³⁸ LARRÈRE, Catherine. “Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau”, Op. cit., p. 186.

⁸³⁹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 507.

⁸⁴⁰ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 507. Grifo nosso.

política construída para proteger os *interesses particulares* de determinadas classes ou indivíduos⁸⁴¹.

Mas por que *a igualdade de direito* é apenas uma ilusão, uma ficção, e por que, ainda, nesta sociedade desigual os estratos sociais mais elevados se sentem tão confortavelmente assentados a ponto de se encontrarem impedidos a realizar uma atitude piedosa em direção aos menos favorecidos?

Sabemos, pela leitura do *Segundo Discurso*, que no momento da proposição do pacto, urdido pelo discurso do rico (mas, por outro lado, aceito de bom grado pelos pobres, impulsionados pelo desejo e pela esperança de um dia também se tornarem ricos), há desde logo uma desigualdade instaurada entre os contratantes – desigualdade expressa, sobretudo, em termos econômicos, tais como a divisão do trabalho, a propriedade, a divisão de categorias entre ricos e pobres, etc. –, o que caracteriza uma situação de exploração e subserviência que não deixa de ecoar por todas as relações sociais subsequentes que irão compor o estado civil. A fim de assegurar seu direito de propriedade, garantido e consolidado pelo estabelecimento de uma ordem jurídica e preservado por instituições políticas, o pacto engendrado pelo rico se conclui na célebre forma apresentada no verbete *Economia*: “tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre; façamos, então, um acordo entre nós: permitirei que tenhais a honra de me servir, com a condição de que me dareis o pouco que vos resta, pela labuta que terei em vos comandar”⁸⁴². As instituições que derivam do contrato iníquo e que formam a *força pública* servem como instrumentos de dominação, ou, como lemos nas palavras de Rousseau em *Emílio*:

“*Há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, pois é impossível neste estado que a mera diferença de homem para homem seja tão grande para tornar um dependente do outro. Há no estado civil uma igualdade de direito quimérica e vã, pois os meios*

⁸⁴¹ A imposição *erga omnes* destes interesses particulares é qualificada por Rousseau como “hábil usurpação”. No final do *Segundo Discurso* encontramos o contexto no qual o *discurso do rico* se realiza e se concretiza: “Com esse intuito, após ter exposto aos seus vizinhos o horror de uma situação que armava todos uns contra os outros, que tornava suas posses tão onerosas quanto suas necessidades, e, onde ninguém encontrava sua segurança nem na pobreza nem na riqueza, facilmente inventou razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo”, e, conclui em seguida, “fixaram-se para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, a partir de então sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (OC III, *Segundo Discurso*, p. 178).

⁸⁴² OC III, *Discurso Sobre a Economia Política*, p. 273.

destinados a mantê-la servem eles mesmos a destruí-la; e a força pública somada ao mais forte para oprimir o mais fraco rompe a espécie de equilíbrio que a natureza colocara entre eles”⁸⁴³.

Ao realizar uma reflexão sobre as causas e os fundamentos da desigualdade e, assim procedendo, jogando luz no que acima se denominou de quimera, o *Segundo Discurso* descreve com clareza os efeitos deste acordo que alça o interesse particular e o sentimento da ambição ao papel de motores principais de uma sociedade política a ser instaurada e cuja tônica é “em poucas palavras, concorrência e rivalidade de um lado, e, de outro, a oposição de interesses e sempre o desejo oculto de fazer seu lucro à custa de outrem”⁸⁴⁴. De forma complementar a essa análise, não devemos hesitar em evocar aqui um outro trecho do *Discurso sobre a desigualdade*, esclarecedor a respeito das consequências funestas, sobretudo no campo das paixões, que antecedem imediatamente o estado de guerra e gerarão o terreno propício para a formação do pacto iníquo, forjado pelos ditames de um amor-próprio desregrado:

“Foi assim que, tendo os mais poderosos ou os mais miseráveis feito de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao da propriedade, a igualdade rompida foi seguida pelas mais terríveis desordens: é assim que as usurpações dos ricos, as pilhagens dos pobres, as paixões desenfreadas de todos abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus”⁸⁴⁵.

No momento em que se desordenam as paixões, a primeira igualdade vista no estado de natureza é para sempre perdida. Façamos uma breve observação: a *igualdade real ou rigorosa* do estado de natureza é fruto de uma imperceptibilidade e proporcionalidade das diferenças que existem entre os homens – força, agilidade, talento, dentre outros –, e que não são capazes, por si mesmas, de produzir relações de dependência. Tendo em vista a inevitabilidade das diferenças, a comunidade política deve procurar a mesma proporcionalidade.

Na nota em que realiza uma reflexão sobre a *justiça distributiva*, Rousseau retoma uma distinção, realizada por Isócrates, entre duas espécies de igualdade: uma distribui

⁸⁴³ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 524. Grifo nosso.

⁸⁴⁴ OC III, *Segundo Discurso*, p. 175.

⁸⁴⁵ OC III, *Segundo Discurso*, p. 176.

conforme o mérito; a outra, realiza uma distribuição indistinta entre os indivíduos. Esta última é, definitivamente, prejudicial ao corpo político e caracterizada como uma *injusta igualdade*; e, entretanto, a posição determinada pelo mérito pessoal, aplicada pelo magistrado, é uma medida suscetível de arbitrariedades e mesmo incapaz de estabelecer, *per se*, igualdade. Em uma república, é desejável uma *desigualdade convencional*, ou, em melhores termos, a instauração de uma *igualdade fundamental* garantida pela lei, estabelecendo entre todos os membros uma moderação salutar e evitando distorções que possibilitem a dependência econômica e pessoal. É mesmo desejável que não seja excluída uma *desigualdade proporcional*, a ser regulada e auferida segundo critérios objetivos: os serviços que os cidadãos prestam ao Estado⁸⁴⁶. Em outras palavras, trata-se de estabelecer normas capazes de identificar as distinções, e que, sem que todos tenham absolutamente as mesmas coisas em termos de posse ou de cargos, mantenha-se o equilíbrio necessário entre a igualdade e a liberdade.

Afinal, em sociedade, a igualdade atribuída indistintamente revela-se tão contrária à *justiça* como à *natureza das coisas*, pois rompe com a proporção que deve ser observada entre a composição das distinções civis e das distinções naturais. Mas, diferente da ordem da natureza, que caminha por si mesma, cabe ao corpo político estabelecer leis que regulem e moderem as desigualdades, definindo critérios objetivos que evitem a arbitrariedade e resguardem a manutenção de um equilíbrio no corpo político, de modo a sempre tender, comparativamente, para a proporcionalidade observada com as

⁸⁴⁶ “Como todos os membros do Estado lhe devem serviços proporcionais aos seus talentos e às suas forças, os cidadãos, por sua vez, devem ser distinguidos e favorecidos na proporção de seus serviços” (OC III, *Segundo Discurso*, p. 222, nota XIX). O reconhecimento dos serviços prestados ao Estado, entretanto, não fica somente a cargo de um julgamento realizado pela estima pública ou pelo Magistrado, mas teria suas balizas bem definidas dentro de um ordenamento jurídico sólido e que disponha claramente de elementos objetivos para bem julgar, por assim dizer, o mérito efetivo prestado por cada cidadão. Esta condição evitaria o crescimento de uma igualdade destrutiva. Bachofen e Bernardi destacam esta *desigualdade fundada no mérito* como um momento essencial do *Segundo Discurso*, que é transformada e *evoluída* (o termo é dos comentadores) em outros textos como as *Considerações Sobre o Governo da Polônia* ou o *Contrato Social*. De qualquer forma, não seria ocioso ressaltar a interpretação desta passagem no seguinte sentido: “[Rousseau] valoriza, aqui, uma concepção jurídica do mérito civil, atestado pelos atos concretos e reconhecido pelos magistrados encarregados especificamente de julgá-los, ao distingui-lo do mérito moral, cujo juiz é a opinião pública e que sempre ameaça dar ensejo às arbitrariedades” (BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. “Comentários sobre o *Segundo Discurso*”. Nota 269, p. 288). Poderíamos enfim adicionar que, conforme escreve Maurizio Viroli, esta acepção de igualdade vai ao encontro do ideal republicano presente nas obras de Rousseau: “na república justa, a posição superior de que gozam os magistrados não desperta nenhuma inveja dos cidadãos ordinários. Seu status superior é justificado pelo seu caráter moral e está em harmonia com o interesse comum, e todos aqueles que aspiram aos lugares superiores na sociedade somente têm que mostrar a si mesmos como dignos de honra” (VIROLI, Maurizio. *Rousseau and the well-ordered society*, Op. cit., p. 196).

desigualdades físicas e de talento⁸⁴⁷. É nesse sentido que podemos compreender a afirmativa de Goldschmidt quando aponta que “a arte (política) imita a natureza. E a natureza (...) antecipa, por seu lado, a ‘justiça distributiva’, isto é, a igualdade geométrica”⁸⁴⁸. Em vista disso, não se trata de uma *igualdade irrestrita*, mas, antes, de uma desigualdade proporcional que sempre mantenha condições salutaras para a conservação do corpo político. Rousseau é inequívoco quanto a esse ponto ao escrever as seguintes linhas em um dos *Fragments Políticos*:

“Mas seria abusar demasiadamente do tempo deter-se sobre uma suposição tão quimérica quanto esta da igual distribuição de riquezas: esta igualdade não pode se admitir nem mesmo hipoteticamente, pois ela não está na natureza das coisas, e creio que não há nenhum leitor sensato que não tenha por si mesmo previsto esta reflexão”⁸⁴⁹.

Retornemos ao texto do Livro IV do *Emílio*, quando, finalmente, passamos a examinar a *Terceira Máxima*, cuja divisa é formulada da seguinte maneira: “*a piedade que se tem pelo mal de outrem não se mede pela quantidade desse mal, mas pelo sentimento que se atribui aos que o sofrem*”⁸⁵⁰. Exposto o quadro anterior no qual se desdobram os ensinamentos da *Primeira e da Segunda Máximas*, podemos, em suma, afirmar que em uma sociedade na qual as paixões relativas ao amor-próprio abafam e suplantam os afetos derivados da piedade natural, os pobres tendem progressivamente a não serem percebidos como *seres sensíveis*. Afinal, nesse contexto “os ricos consolam-se do mal que fazem aos pobres supondo-os bastante estúpidos para nada sentir (...) é natural que se dê pouco valor à felicidade das pessoas de que se despreza”⁸⁵¹ e, assim, os pobres são considerados como seres *brutos* ou mesmo como *coisas*, desprovidos de imaginação (pois seriam incapazes de estender seu sofrimento no futuro, ou seja, carentes de uma capacidade imaginativa) e vontade (pois a vontade é elemento integrante essencial para

⁸⁴⁷ Bachofen e Bernardi sintetizam o argumento ao ressaltar uma tese cara a Rousseau, qual seja, a da proporção entre as espécies de desigualdades: “[Rousseau] completa seus apontamentos, no final do *Discurso sobre a Desigualdade*, por uma tese essencial: ele não considera como necessariamente ilegítimas nem a desigualdade em geral, nem a desigualdade convencional. Ele escreverá exatamente que ‘a desigualdade moral, autorizada somente pelo direito positivo, é contrária ao Direito natural todas as vezes que ela não concorre em mesma proporção com a desigualdade física’. Assim, ele não exclui a possibilidade de uma certa desigualdade moral ou política (convencional) justa, em certos domínios, e sempre com a condição de que ela seja ‘proporcional’ às desigualdades objetivas que distinguem os indivíduos” (BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno. “Comentários sobre o *Segundo Discurso*”. Nota 40, p. 211-213).

⁸⁴⁸ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 718.

⁸⁴⁹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 522.

⁸⁵⁰ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 508.

⁸⁵¹ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 509.

caracterizar a passagem do instinto para o sentimento, do mero apego para o amor). Trata-se, pois, de criticar uma sociedade política desigual regulada por afetos de sensibilidade negativa e na qual se estabelece como “natural” a prevalência do amor-próprio e a *negação do próprio estatuto de humanidade a determinada classe de indivíduos*⁸⁵², categorizados segundo suas condições socioeconômicas. Claire Pignol aponta para a contraposição franqueada entre uma acumulação de dinheiro fundada no amor-próprio (esquema, portanto, que é o fundamento econômico e moral do pacto recusado por Rousseau) e a noção de piedade, como forma de mobilizar uma crítica de um certo sistema de afetos e de desigualdade presentes nas sociedades comerciais então criticadas:

“É porque a riqueza que desenvolve a sociedade comercial é má, isto é, apoiada sobre o amor-próprio, que ela torna os ricos injustos, isto é, indiferentes ao sofrimento dos pobres, sem piedade para com eles. A ausência de piedade é o indício da injustiça naquilo em que ela considera que uns (os ricos) não consideram os outros (os pobres) como seus iguais: recusando piedade aos pobres, os ricos se recusam em se colocar em seu lugar e de experimentar, deste lugar, a infelicidade da pobreza”⁸⁵³.

Embora a piedade seja fruto de um desdobramento natural ou de uma teoria da ordem das paixões, seus efeitos e usos dependem do meio social na qual ela se realiza. Em outras palavras, não há prevalência de uma ordem sobre a outra – de uma preponderância do físico sobre o moral, por exemplo –, e tampouco do fisiológico sobre o político: Rousseau tratará destes elementos heterogêneos, de suas intersecções e afastamentos, para compor sua educação moral. Nesse sentido, é necessário que o amor de si expandido ou a piedade, compreendidos como baluartes do desenvolvimento moral ensinado a Emílio, observem seus modos de aplicação sempre tendo em vista as desigualdades reais existentes na sociedade na qual o indivíduo deverá se inserir. Não basta desde o início alçar a comiserção ao estatuto de sentimento afetuoso a ser generalizado, é preciso que Emílio saiba eventualmente aplicar sua piedade em uma sociedade civil *inevitavelmente desigual*, dividida entre abastados e miseráveis,

⁸⁵² Nesse sentido, Catherine Larrère explica que *rico e pobre* habitam diferentes *mundos*, e se, desta forma, se venha “a negar o direito de cada um à existência, e, então, a negar a humanidade do pobre, é por que a sua [a do rico] não é de nenhuma forma ameaçada. O rico não pode ter piedade do pobre, pois eles não fazem parte do mesmo mundo” (LARRÈRE, Catherine. “Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau : sympathie et pitié”. In : *Kairos*, n.º 20, 2000, pp. 73-94. Toulouse-Le Mirail. p. 87).

⁸⁵³ PIGNOL, Claire. *Une critique de l'économie politique. Rousseau contre la philosophie walrassienne*. Op. cit., p. 18.

constituída segundo os ditames do amor-próprio e dos interesses particulares. Assim, a preocupação central com a formação do juízo não exclui a necessidade de fazer com que o jovem observe as diversas classes sociais, as desigualdades econômicas, enfim, as diversas diferenças de poder e de riquezas existentes nas comunidades históricas, a fim de agir moralmente ao exercitar sua piedade⁸⁵⁴. Dessa forma, enquanto faz medrar sua comisseração ao entrar em contato com a miséria material e as condições de trabalhos às quais os pobres são submetidos, deve igualmente atentar-se para neutralizar o amor-próprio que caracteriza determinada figura do rico, compreendendo os mecanismos afetivos que a impedem de usufruir de uma verdadeira felicidade.

3.2.2.4. *A moral de Rousseau, a moral de Smith: caminho político e caminho econômico?*

Uma *teoria das paixões*, consubstanciada no quadro mais amplo daquilo que Rousseau denomina como uma *teoria do homem*, que tenha em vista a importante e necessária dimensão econômica do indivíduo na vida social, deverá demonstrar a forma pela qual noções como o *interesse particular* e o *amor-próprio* podem ser direcionadas não somente para a satisfação racional e material do indivíduo em relação aos outros e em relação às coisas, mas, antes, o estabelecimento de uma *ordem das paixões* capaz de dotar as relações econômicas de uma afetividade que favoreça o social e o *interesse público*, sem tornar os homens rivais ou concorrentes entre si.

Quanto à piedade, ela também realiza um papel intermediário entre os indivíduos nas suas relações sociais, políticas e econômicas, e, de acordo com o objeto para o qual se dirige, seus efeitos são cruciais para o desenvolvimento da moral. Além disso, ela

⁸⁵⁴ Quanto a este uso “aplicado” da piedade, lembremos que Emílio deverá *sentir* que o homem é bom, mas não descolar este aprendizado da realidade social na qual se insere, conforme a seguinte lição: “que ele saiba que o homem é naturalmente bom, que ele o sinta, que julgue seu próximo por si mesmo; mas que veja como a sociedade depravou e perverteu os homens; que encontre em seus preconceitos a fonte de todos seus vícios; que ele seja levado a estimar cada indivíduo, mas desprezar a multidão; que veja que todos os homens carregam mais ou menos a mesma máscara, mas que saiba também que há rostos mais belos que as máscaras que os cobrem” (OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 525). Após longamente analisar o papel da *piedade* no *Emílio*, e se debruçando mais precisamente da *justiça* e da *bondade*, Gabrielle Radica afirma o seguinte: “trata-se aqui da elucidação das condições de um relacionamento equitativo com o outro, do qual o autor tomou o cuidado de mostrar que não é um relacionamento frio e legal, ou puramente racional, mas também passional. A justiça e a bondade dos sentimentos não demandam exatamente uma imparcialidade, mas, antes, uma parcialidade corretiva das injustiças da estrutura social, uma parcialidade bem administrada, que em um só movimento faz coro com uma experiência comum da dor humana e do sofrimento, e sobre a consciência realista das desigualdades sociais e da história” (RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. Cit., p. 534).

permitirá que os indivíduos, sem deixarem de observar seu interesse (que se tornará *bem compreendido*), inclinem-se, ao mesmo tempo, para o respeito às leis e à justiça, e, mais fundamentalmente, para uma manutenção possível e salutar de igualdade de condições. Isto significa dizer que a piedade desempenha um papel fundamental para pensarmos a possibilidade de uma alternativa passional às paixões dos sistemas filosóficos cujo motor se encontraria no interesse particular ou no amor-próprio, identificados por Rousseau como componentes essenciais da sociedade de comércio.

E, no entanto, a piedade intervêm diretamente no campo da política: a despeito da inegável importância de seu papel na moral, isto não a autoriza a servir como princípio de ligação social. Mas essa “força expansiva” da alma capaz de identificar um indivíduo com seu semelhante permanece restrita a apenas um dos lados, o plano individual: “interesse-me a ele por amor de mim, e a razão do preceito está na própria natureza que me inspira o desejo de meu bem-estar em qualquer lugar que me sinta existir”⁸⁵⁵. Será preciso aguardar ainda o momento da generalização para que o verdadeiro vínculo que compõe a sociedade política seja criado.

Na chave de leitura proposta nessa parte, vimos que a moral deve servir como instrumento para conciliar o domínio das vontades, operando não através de um puro chamado determinado pela razão, mas, sobretudo, por um mecanismo das paixões e seguindo aquilo que Rousseau denomina de *ordem natural*: a moral, estudando os afetos, pode oferecer uma maneira de harmonizar o conflito que há na sociedade entre as *formas particulares de agir, representadas pelos costumes*, e as *leis*, como dispositivos de visibilidade da vontade geral. Com isto em vista, se voltarmos nossa atenção para o *Contrato Social*, veremos que um dos problemas cruciais a serem enfrentados por qualquer autor que se ponha a escrever sobre filosofia política será o de equacionar as tensões existentes entre a vontade particular de um indivíduo, membro de uma comunidade, e a vontade geral, expressa pelo próprio corpo político.

Assentadas estas observações, cumpre ainda dizer que o *Discurso sobre a desigualdade* desvela um cenário de corrupção sem prescrever seu remédio: lembremos que este escrito procede genealogicamente e identificando as transformações da natureza humana. Ao contrário do que este tratamento realizado no *Segundo Discurso* poderia sugerir, podemos ler tanto no *Emílio* quanto no *Contrato Social* que a noção de interesse

⁸⁵⁵ OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 523.

particular é essencial e indispensável para a boa formação de uma comunidade política e, quanto às paixões “negativas” como o amor-próprio, são também primordiais no processo de educação do homem: basta bem definirmos seu papel na ordem das paixões, o tempo propício para seu nascimento e aprender a regular seu curso por meio de uma *teoria do homem*⁸⁵⁶. Ao fim e ao cabo, ambos são apanágios tipicamente humanos e desempenham papéis em qualquer sociedade. Na *Carta a Christophe de Beaumont*, Rousseau afirma que a paixão fundamental do amor de si só se “torna boa ou má segundo as circunstâncias nas quais se desenvolve”⁸⁵⁷, o que, neste contexto, vale igualmente para as paixões que dele derivam. Afinal, não devemos a este amor de se distinguir “o que há de melhor e de pior entre os homens, nossas virtudes e nossos vícios, nossas ciências e nossos erros, nossos conquistadores e nossos filósofos”⁸⁵⁸? Rousseau não apela nem para a benevolência natural dos sentimentos, nem para uma realidade efetiva que sustenta o estado atual das coisas, mas busca compreender como o interesse pode se tornar um “*interesse bem compreendido*” e como conduzir e estender paixões como o amor-próprio a ponto de torná-las virtuosas⁸⁵⁹.

Em outras palavras, há, efetivamente, um problema relacionado à noção de *interesse* e à noção de *vontade*. Poderíamos pensar, como sugere Gabrielle Radica, que ao interesse egoísta e individual poderia se substituir a vontade geral, fundada em uma espécie muito mais profunda de racionalidade que, servindo ao espírito público, não deixaria de cuidar dos interesses particulares⁸⁶⁰. Seria, portanto, a solução sugerida pelo *Contrato* acerca dos interesses uma resposta possível aos problemas também considerados pelos sistemas modernos e pelo discurso econômico emergente? Para Goldschmidt, Rousseau apresenta uma leitura que se contrapõe ao otimismo voltairiano sobre a prática do comércio na Inglaterra, e o *Segundo Discurso* já havia formulado “uma via histórica – e política – profunda, retomada no *Contrato Social*, e cujo traço essencial é contestar a supremacia do econômico sobre o político”⁸⁶¹. Sob esta ótica, deveríamos

⁸⁵⁶ OC IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 941.

⁸⁵⁷ OC IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 936.

⁸⁵⁸ OC III, *Segundo Discurso*, p. 189.

⁸⁵⁹ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 288-289; OC IV, *Emílio*, Livro IV, p. 547.

⁸⁶⁰ Para Radica, “à racionalidade individual do cálculo se opõe a racionalidade mais profunda da vontade geral, que oferece uma outra maneira de atender o interesse do indivíduo” (RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. Cit., p. 175). Cf. em especial o Capítulo 2 – *La volonté générale*.

⁸⁶¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique*, Op. cit., p. 62.

procurar precisamente no *Contrato* o lugar que a crítica aos fundamentos filosóficos dos políticos modernos e da economia política assume no pensamento de Rousseau.

Capítulo 4. O direito natural, a sociedade geral e os interesses

Retomemos a correspondência entre Rousseau e Mirabeau, tal como analisamos inicialmente no capítulo dedicado aos fisiocratas. Lembremos que a carta de Rousseau inicia estabelecendo uma crítica da *evidência* e do *despotismo legal*, discordância desferida ironicamente nos seguintes termos: “nada me pareceu menos evidente do que os capítulos que tratam sobre todas estas evidências”⁸⁶². Para Rousseau, os fisiocratas fiavam-se em um otimismo exacerbado dos poderes da razão, e Rolf Kuntz escreve uma nítida e precisa avaliação neste mesmo sentido, ao afirmar que “por muitas razões se pode dizer que François Quesnay é um homem de seu tempo – e uma das mais fortes é sem dúvida e sua confiança no poder das luzes e da razão”⁸⁶³. Entendimento esclarecido que seria, segundo os fisiocratas, capaz de bem determinar o curso das ações políticas e econômicas através do conhecimento das leis naturais, respeitando a necessidade estabelecida por uma ordem natural cujas regras poderiam ser deduzidas e acessadas pelo uso da razão. Para Quesnay e seus discípulos, os homens seriam indivíduos inseridos no interior de uma natureza *já criada*, cujas regras, determinadas por leis físicas (sem excluir, evidentemente, as normas de caráter *econômico*), encontram-se de antemão inscritas na *ordem natural*. Cumpre aos indivíduos, independente dos elementos divergentes que compõem e caracterizam os diversos corpos sociais, aplicarem as *irrefragáveis* leis fornecidas por esta ordem pré-definida, e é incumbido aos governantes, que deverão ser sábios e fazer um *bom uso da razão*, aplicar tais prescrições divinas, realizando a política como uma *técnica*.

Nada mais distante da visão de Rousseau, que, na referida carta, vem à carga para criticar esta mitigação do uso das particularidades no pensamento político, apontando que os fisiocratas alçam ao primeiro plano a imposição de uma *ordem* abstrata, não obstante a ser adotada *erga omnes*, ou seja, a ser observada indistintamente por todas as comunidades políticas existentes. Na leitura de Rousseau, a ordem natural fisiocrática representa uma redução da política e da moral ao não dar a devida importância às diferenças, pois, para se fazer *ciência política*, é sempre necessário observar todos os elementos heterogêneos e diversos – clima, língua, costumes, formas de trabalho, dentre

⁸⁶² *Lettre* 1829, p. 2580.

⁸⁶³ KUNTZ, Rolf. “François Quesnay e a fundação da economia moderna”, *Op. cit.*, p. 34.

tantos outros – que caracterizam um corpo político particular. A ordem social deve ser, para Rousseau, o fruto de uma convenção estabelecida entre os membros de uma comunidade política determinada e realizada por meio da *vontade geral* de um povo. A ordem natural, por sua vez, não poderia nem determinar nem mesmo sobrepujar as convenções e deliberações realizadas na ordem da sociedade: a recusa em aceitar a ideia de uma ordem natural que determina e regula a vida social e civil é também uma rejeição de uma harmonização pré-estabelecida ou de um equilíbrio natural para a qual os interesses devem convergir. Neste sentido, para Rousseau a política é uma *construção permanente*, que trabalha com o possível; assemelha-se, portanto, mais a uma arte em movimento, não sendo uma rígida técnica a ser aplicada. O mesmo se pode dizer em relação ao governo, e veremos como podemos compreender mais acuradamente sua a censura dirigida aos fisiocratas quando lemos que “a ciência do governo é somente uma ciência de combinações, aplicações e exceções, segundo os tempos, os lugares e as circunstâncias. Jamais o público pode ver com evidência as relações e o jogo de tudo isso”⁸⁶⁴.

No entanto, as desavenças não terminam nesta querela. Em seguida ao problema da evidência, Rousseau dedica um longo parágrafo para atacar o *idealismo moral*⁸⁶⁵ dos fisiocratas, ao demonstrar a fragilidade do entendimento no que diz respeito ao controle dos interesses e das paixões: “quase todos os homens conhecem seus verdadeiros interesses, e não os seguem melhor por isto (...) de que serve que a razão nos esclareça quando a paixão nos conduz?”⁸⁶⁶. Para Rousseau, os fisiocratas menosprezam ou desconhecem o poder das paixões ao atribuir ao déspota e aos homens o controle de seus afetos e o pleno controle de seus interesses: “dais excessiva força a vossos cálculos e força insuficiente às inclinações do coração humano e ao jogo das paixões”⁸⁶⁷, continua algumas linhas a seguir.

Já tendo examinado como as reflexões antropológicas (relação entre natureza e cultura) e a moral se relacionam, no sistema de Rousseau, às discussões relativas à

⁸⁶⁴ *Lettre* 1829, p. 2581.

⁸⁶⁵ O termo é utilizado por Catherine Larrère, que escreve: “[Rousseau] condena tanto o seu [dos fisiocratas] idealismo moral, este racionalismo otimista que ignora as imposições políticas, quanto o autoritarismo do ‘despotismo legal’, expressão que JJR julga contraditória” (LARRÈRE, Cathérine. “Notices biographiques. *Mirabeau, Victor Riquetti de, marquis de (Pertuis, 1715 - Argenteuil, 1789)*”. In: *Rousseau. Œuvres Complètes. Lettres*. Tables générales, T. 7, XXIV. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Paris, Genève : Slatkine-Champion, 2012. p. 137).

⁸⁶⁶ *Lettre* 1829, p. 2582.

⁸⁶⁷ *Lettre* 1829, p. 2582.

economia política de sua época, é necessário a partir de agora investigarmos os problemas que a *política* acrescenta ao debate. Essa estratégia nos permitirá enxergar mais claramente como as divergências oriundas da filosofia política são também responsáveis por conduzir o sistema de Rousseau para uma compreensão e concepção da relação entre economia e política que o levam a lugares diferentes daqueles almejados por seus adversários.

Mais especificamente, passando pela questão da instituição e regulação social, examinaremos primeiramente as complicadas relações de Rousseau com a doutrina do direito natural. Em seguida, privilegiando a noção de *interesse* como categoria capaz de explicar transversalmente o pensamento rousseauiano (conforme indica, por exemplo, Bruno Bernardi), veremos como essa noção é capaz de jogar luz em alguns pontos centrais de controvérsia, tais como a relação entre o indivíduo e o Estado e a manutenção das particularidades após o pacto de associação, no qual as leis exprimem a vontade geral. Consequentemente, isso nos conduzirá à análise sobre certa gramática da filosofia política proposta pelo *Contrato Social*, sobretudo a respeito das implicações da divisão entre a *soberania* e o *governo*. Proceder dessa forma nos auxiliará a esclarecer simultaneamente a própria definição que Rousseau dá à economia política quanto a descobrir porque ela se trata de um ramo essencial subordinado ao pensamento moral e político.

4.1. As rupturas explicitadas no *Manuscrito de Genebra*

Em uma primeira versão do *Contrato Social* podemos encontrar de forma concentrada e explícita a crítica de Rousseau às ideias apresentadas no verbete de *Direito Natural*, de Diderot. Evidentemente, referimo-nos aqui ao *Manuscrito de Genebra* e, mais especificamente, ao seu segundo capítulo, denominado *Da sociedade geral do gênero humano*, cuja primeira ideia de título (riscada no manuscrito) continha uma formulação pela negativa que marcava com mais ênfase a recusa a ser desenvolvida: *De que não há sociedade geral entre os homens*.

Se não há dúvidas de que essa parte do texto visava oferecer uma resposta direta ao artigo de Diderot, é igualmente verdadeiro que o *Manuscrito de Genebra* constitui uma etapa importante para compreendermos a distância que Rousseau toma da doutrina jusnaturalista ao apontar a impossibilidade da aplicação das leis naturais para formar o conjunto de leis positivas, assim como uma crítica da sociabilidade natural, defendida e

amalgamada por Diderot à ideia de sociedade do gênero humano e de identidade natural da humanidade (a partir da qual se poderia consultar uma vontade e onde se encontrariam as regras de justiça, em direção à qual todos os indivíduos participantes da espécie devem se conformar). *Encontra-se em jogo, então, o uso que o jusnaturalismo faz da ideia de sociabilidade*: constituindo-se como um dos alicerces do direito natural moderno (no qual Hobbes constitui a mais notável exceção), a concepção de uma natureza social do homem e de seu pertencimento a uma totalidade racional é derivada da moral estoica⁸⁶⁸. Mas, entre a construção dessa dupla recusa, erige-se ainda uma terceira: a rejeição às teorias de cooperação espontânea ou natural dos interesses. Como uma consequência dessas críticas, o manuscrito se apresenta como momento chave de uma reflexão sobre a noção de vontade e de interesse, trabalho conceitual que culminará com o estabelecimento dos princípios do direito político conforme vistos no *Contrato Social*⁸⁶⁹. O texto, portanto, transborda os limites de uma crítica particular dirigida a um de seus contemporâneos e mobiliza parte importante do “sistema” rousseauiano. Começemos por analisar o verbete de Diderot para melhor compreendermos o que se encontra em jogo e quais as noções mobilizadas por Rousseau.

4.2. Diderot e a vontade geral do gênero humano

Ao tomar para si a tarefa de redigir o artigo *Direito natural*, publicado no quinto volume da *Encyclopédie*, e após ter deslocado o texto de Boucher d’Argis para a rubrica *Direito da natureza*⁸⁷⁰, Diderot se dedica a realizar um empreendimento de envergadura: expor, em um artigo sintético, uma crítica aos autores jusnaturalistas e, ao mesmo tempo, oferecer um fundamento moral de tipo naturalista a ser, não obstante, encarnado como um sucedâneo do direito natural. De forma geral, buscando encontrar um critério para a *justiça*, encontrará no gênero humano o repositório a partir do qual se deduzem as leis naturais.

⁸⁶⁸ Segundo Michel Villey, as fórmulas de Grotius, por exemplo, “carregam a marca do estoicismo, de seu racionalismo (em seu aspecto de regras gerais) e no seu conteúdo, como deduzidas da natureza sociável do homem” (VILLEY, Michel. « Moral et droit ». In : *Essais de philosophie du droit*. Paris: Dalloz, 1969, p. 114). Segundo Catherine Larrère, a sociabilidade é uma noção que compõe a unidade do direito natural. Cf. *L’invention de l’économie*, Op. Cit., p. 23 e ss.

⁸⁶⁹ Sobre a elaboração conceitual da vontade geral, Cf. BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op. Cit.

⁸⁷⁰ Sobre as razões das discordâncias de Diderot com o verbete de Boucher, Cf. PROUST, Jacques. *Diderot et l’Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1995 (1^{ère} ed. 1962), em especial o capítulo *Formation politique de Diderot, L’article droit naturel* (1755).

O ponto de partida do verbete é, assim, expor a complexidade que envolve a própria definição do direito natural. Da familiaridade e da evidência⁸⁷¹ que a ideia encontra seja entre o homem comum, seja entre o filósofo, derivam duas dificuldades iniciais. Por um lado, o homem comum não é capaz de organizar um discurso racional hábil justificar o direito natural e, assim, termina por apelar ao tribunal da consciência e se cala sobre o assunto; já os filósofos jusnaturalistas, por seu lado, encontram-se ou enredados numa petição de princípio, justificando o direito pela justiça e a justiça pelo direito, ou embaraçados por questões relativas à noção de obrigação. Ao se referir à ausência de obrigação em um “estado de coisas” onde não se é possível definir o que é de cada um (isto significa referir-se sobretudo à propriedade) e nem os deveres de uns para com os outros, Diderot mira certa concepção de estado de natureza proposta pelos jusnaturalistas⁸⁷².

Poderíamos de forma geral dizer que os dois primeiros parágrafos do artigo de Diderot apresentam o seguinte diagnóstico: o jusnaturalismo moderno esbarrara em contradições ou aporias. Essa situação de crise impede, portanto, o fundamento racional e a clareza exigidos para tratar do assunto. Diderot propõe, então, retomar o problema e verificar o princípio a partir do qual se poderá encontrar a universalidade e a regra da aplicação da justiça e da moral. O objetivo do artigo pode, *grosso modo*, ser resumido em algumas linhas encontradas no verbete: investigar a qual instância cabe “*decidir sobre a natureza do justo e do injusto*”⁸⁷³ e o que obriga os indivíduos a obedecê-la.

No entanto, se de um ponto de vista geral Diderot pretende desembaraçar-se de certos problemas oriundos da tradição jusnaturalista, é, de um ponto de vista específico, a filosofia hobbesiana o contraponto a fornecer o tom da crítica a ser desenvolvida ao longo do texto. Dessa forma, no item II o autor parece inicialmente conceder sobre certos

⁸⁷¹ Nas palavras de Diderot, “o uso dessa palavra [direito natural] é tão familiar que não há quase ninguém que não esteja interiormente convencido que a coisa lhe é evidentemente conhecida” (DIDEROT, Denis. “Droit naturel”. In: *Œuvres*, t. III, *Politique*. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1995, p. 43).

⁸⁷² Ao comentar esse argumento do verbete, Bruno Bernardi argumenta que “o estado de natureza não representa tanto um estado natural do homem, mas o estado das relações dos homens entre si, nas quais nem a propriedade nem a obrigação foram instituídas”, e que a referência, aqui, amalgama Locke e Hobbes: “o cruzamento dessas concepções, por Diderot, implicaria em um estado de natureza no qual cada um poderia não somente fazer tudo o que está em seu poder (como em Hobbes), mas, ainda, reivindicá-lo como seu direito” (BERNARDI, Bruno. *Le principe d'obligation: sur une aporie de la modernité politique*. Paris : Vrin, 2007, p. 258).

⁸⁷³ DIDEROT, “Direito Natural”, *Op. cit.*, p. 46 (grifo nosso).

aspectos da antropologia e da moral de Hobbes, ao identificar o homem como um ser naturalmente inquieto e passional:

“Existimos uma existência pobre, contenciosa, inquieta. Temos paixões e necessidades. Queremos ser felizes e a todo momento o homem injusto e dominado pelas paixões se sente conduzido a fazer ao outro o que não gostaria que fizessem a ele próprio. É um julgamento que ele pronuncia do fundo de sua alma e do qual não pode se livrar. Vê sua maldade e é necessário que a confesse ou que conceda a cada um a mesma autoridade à qual ele se arroga”⁸⁷⁴.

Se visitarmos o capítulo XVIII do *Leviatã*, encontraremos a descrição da condição natural dos homens como um estado de miséria, ou seja, uma situação de perigo contínuo. Mais do que o risco iminente de perder a vida, os indivíduos mantêm ao longo do tempo a vontade de travar combates. Essa é propriamente a definição de *estado de guerra*, cujos ingredientes principais se encontram em três disposições da natureza humana: a competição (busca pelo lucro), a desconfiança (busca pela segurança) e a glória (busca pelo reconhecimento). Para dizermos em poucas palavras, nessas condições Hobbes conclui que “as noções de certo e errado, justiça e injustiça, ali não têm lugar. Onde não há poder comum não há lei; onde não há lei não há injustiça. [...] Justiça e injustiça não são nem faculdades do corpo nem da mente. Se assim fossem, poderiam existir em um homem que estivesse sozinho neste mundo, assim como seus sentidos e paixões”⁸⁷⁵, definindo, no início do capítulo seguinte, que o direito natural é a liberdade de fazer tudo aquilo que é necessário para a conservação da própria existência. Ora, diante do constante medo de perder a vida e com a falta de segurança para gozar das comodidades e dos frutos de seus trabalhos, os homens, por concessão recíproca, concordarão em se submeter a um poder que lhes garanta a paz.

O verbete *Hobbesianismo ou filosofia de Hobbes*, também escrito por Diderot, recapitula e sintetiza alguns dos pontos centrais do *Leviatã*, expondo a sociedade como “um agregado de interesses opostos; um sistema no qual, pela autoridade confiada a um só, esses interesses são moderados” e a própria definição de direito natural encontrada na obra de Hobbes: “o direito natural é a liberdade de cada um de usar seu poder da maneira

⁸⁷⁴ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. Cit.*, p. 44.

⁸⁷⁵ HOBBS, Thomas. *Leviathan*, *Op. cit.*, Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Cap. XIII, p. 90.

que lhe parecer mais conveniente para sua própria conservação. (...) No estado de natureza, todos têm direito a tudo, sem excetuar a vida de seu semelhante”⁸⁷⁶. Não menos importante, se a terceira parte do verbete *Hobbesianismo* assume um tom crítico, ela não obstante termina com uma concessão estratégica à definição hobbesiana da maldade, evocando uma figura encontrada, dessa vez, em *Do cidadão*: o mau é uma *criança robusta* que, tomada pelas paixões, não faz uso da razão para refrear as injustiças que comete. “Sua definição do homem mau me parece sublime. O homem mau é, para Hobbes, como uma criança robusta: *malus est puer robustus*”, escreve Diderot, para em seguida arrematar, “logo, ou a definição de Hobbes é falsa ou o homem torna-se bom à medida que se instrui”⁸⁷⁷.

Essa breve digressão nos permitirá melhor esclarecer alguns pontos fundamentais do artigo *Direito natural*, no qual a figura hobbesiana da “criança robusta” é agora reencarnada na pele de um personagem diderotiano, o *raciocinador violento*. Trata-se de um indivíduo que buscará justificar sua injustiça e sua maldade através de um discurso racional, e Diderot faz com que seu personagem proponha argumentos individualistas que o levem a romper com a regra de ouro do jusnaturalismo, qual seja, *não fazer aos outros o que não gostaríamos que fizessem conosco*.

O raciocinador violento expõe suas razões em duas partes. Primeiramente, seu raciocínio apela para uma *voz da natureza*, gravada em todos os indivíduos e que os dirige continuamente para a preferência de si mesmo (e de sua conservação) antes dos outros. Com isso, visa colocar suas paixões acima de todos: “é preciso ou que eu seja infeliz ou que faça a infelicidade dos outros, e ninguém é mais caro a mim do que o sou a mim mesmo”⁸⁷⁸. Ora, como censurar alguém movido por um dispositivo natural inscrito em todos os homens? Como negar essa condição egoísta da natureza humana, pela qual preferimos à nós mesmos do que aos outros, ou melhor, a de que nossas paixões nos

⁸⁷⁶ Vejamos na íntegra algumas passagens do verbete: “A natureza deu a todos o direito a tudo, mesmo com o prejuízo alheio, pois não se deve a ninguém tanto quanto se deve a si mesmo. No meio de tantos interesses diversos, garantir-se contra o concorrente é o melhor meio de se conservar. Disso deriva o direito de mandar, que cada um adquire pela necessidade de se conservar. [...] No estado de natureza, todos possuem direito a tudo, sem nisso excetuar a vida a vida de seu semelhante. Enquanto todos conservarem esse direito, não haverá nenhuma segurança, nem mesmo para o mais forte. Disso deriva uma primeira lei geral, ditada pela razão, a de buscar a paz, se houver alguma esperança de obtê-la; ou, na impossibilidade de obter a paz, em todo lugar buscar auxílios para si [...]. O que é uma sociedade? Um agregado de interesses opostos; um sistema no qual, pela autoridade conferida a um só, esses interesses contrários são moderados” (DIDEROT, Denis. “Hobbisme ou philosophie de Hobbes”. In: *Œuvres*, t. I, *Philosophie*. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1994. p. 459-464).

⁸⁷⁷ DIDEROT, “Hobbesianismo ou filosofia de Hobbes”, *Op. cit.*, p. 466.

⁸⁷⁸ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 44.

conduzem a nos agarrarmos à nossa própria vida mesmo em detrimento do próprio gênero humano. Ele então lança o desafio nos seguintes termos: “qual dentre vós que, estando a ponto de morrer, não compraria novamente sua vida às custas da maior parte do gênero humano, se estivesse seguro da impunidade e do sigilo?”⁸⁷⁹. Segundo o raciocínio apresentado, a noção de justiça é frágil a ponto de ser abalada pela menor possibilidade de um indivíduo safar-se da punição.

Num segundo momento de sua argumentação, o personagem se antecipa à seguinte objeção: se ele se arroga o direito de cometer atos injustos, é preciso que conceda aos outros o mesmo direito. Aqui, a razão e a cessão impositiva de direitos se torna um instrumento justificador da satisfação irrestrita das paixões destrutivas. Ora, o verdadeiro perigo do raciocinador violento não advém tanto do simples fato de um indivíduo que busca dar vazão às suas paixões destrutivas, mas por fundamentar sua violência de modo refletido e destinado a ser aceita *erga omnes*. Para isso, generalizará sua vontade particular, a fim de torná-la uma regra do justo e do injusto a ser indistintamente aplicada. É nesse momento que, invertendo os signos, invoca o uso da razão e apresenta a si mesmo como alguém *equânime*:

“Sou equânime e sincero. Se minha felicidade requer que me desfaça de todas as existências que me sejam importunas, é preciso também que um indivíduo, seja quem for, possa se desfazer da minha se ela o importuna. A razão o quer e a ela subscrevo. Não sou tão injusto para exigir de um outro um sacrifício que eu não faria por ele”⁸⁸⁰.

Reconhecendo aos outros o igual direito de tratá-lo da mesma forma (ou seja, de que os outros prefeririam a si mesmos e teriam dessa forma o direito de atacar a existência de seus semelhantes), o raciocinador celebraria um pacto de destruição recíproca: ao ter o direito de aniquilar a existência dos outros, concedo a eles o direito de aniquilar a minha. Se assim não o admitisse, o raciocinador seria simplesmente *um homem mau*: na palavras de Diderot, se assim fosse seria desde logo preciso “sufocá-lo”.

Mas, para Diderot, a vontade individual não é capaz de se impor universalmente à espécie, a fim de se estabelecer como regra de justiça. Além disso, o pacto extremo pronto a ser admitido pelo raciocinador violento, como mostrará Diderot, não pode ter

⁸⁷⁹ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45.

⁸⁸⁰ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45.

validade quando celebrado negativamente por apenas uma das partes, já que nada pode fazer o outro a participar dele. Este acordo, enfim, “pode não ser um preço proporcional àquilo que ele me força a arriscar”⁸⁸¹. A *vontade individual* que busca satisfazer os desejos desenfreados não pode se sobrepor à *vontade geral do gênero humano*. Em suma, o argumento de Diderot dirige-se para a conclusão que não é da competência do indivíduo, enquanto elemento atomizado em relação aos outros corpos, decidir sobre as normas de justiça: “é absurdo fazer com que os outros queiram o mesmo que nós queremos”⁸⁸², conclui. Afinal, ao ser ao mesmo tempo “juiz e parte”, ele é parcial e incapaz de opinar sobre o que é justo ou injusto: “seu tribunal pode muito bem não ter competência sobre esse assunto”⁸⁸³, conclui Diderot. Em outras palavras, a vontade particular, enquanto derivada de uma mera expressão do individualismo, não é generalizável e não pode postular ao título de fonte da justiça e da moral.

Permanecer apenas no registro puro do gozo individual ou da satisfação imediata das paixões é algo contrário à felicidade e à própria qualidade de homem, já que, para Diderot, a razão, além de critério de distinção entre os homens e os animais, é predominante na constituição humana: “o homem não é somente um animal, mas um animal que raciocina”⁸⁸⁴. A vontade geral pode ser compreendida, pois, tanto do ponto de vista do ser comum que caracteriza a espécie quanto de um ponto de vista individual orgânico, ou seja, é encontrada no “órgão do juízo”⁸⁸⁵.

A justiça deriva de uma ética cujo germe é encontrado na noção de humanidade, ou seja, antecede a própria política, embora apenas possa florescer plenamente a partir dela. Na realidade, há em Diderot um princípio de continuidade, como explica Maria das Graças de Souza após esclarecer que a ética é anterior à política, mas a primeira se completa na segunda: “entre o material, o moral e o político”, escreve, “o estabelecimento de regras morais e de leis civis precisa estar submetido a um valor que as precede”⁸⁸⁶. A vontade geral é possível pelo próprio caráter racional do homem, pela existência da

⁸⁸¹ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45. Na edição utilizada, há uma erro de grafia que compromete o sentido da frase: *proportionné* foi impressa como *disproportionné*. Corrigimos o problema na tradução.

⁸⁸² DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45.

⁸⁸³ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45.

⁸⁸⁴ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 45.

⁸⁸⁵ Conforme explica Maria das Graças de Souza, “a hierarquia entre o pensamento e as emoções, ou entre o cérebro e o diafragma permanece, pois, em Diderot, uma hierarquia orgânica que caracteriza exatamente a espécie humana, na qual ‘o órgão do juízo’ é dominante” (SOUZA, Maria das Graças de. “Moral e espécie: Diderot e o paradoxo do homem virtuoso”. In: *Discurso*, n.º 19, 1992, p. 20).

⁸⁸⁶ SOUZA, Maria das Graças de. “Moral e espécie: Diderot e o paradoxo do homem virtuoso”, *Op. cit.*, p. 21.

humanidade. No caso do verbete *Direito natural*, esse valor, portanto, é encontrado na vontade expressa do *gênero humano*:

“Se subtraírmos do indivíduo o direito de decidir sobre a natureza do justo e do injusto, onde apresentaremos essa grande questão? Onde? Diante do gênero humano: é somente a ele que pertence decidir, porque o bem de todos é a única paixão que possui. As vontades particulares são suspeitas, podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa: ela jamais erra, jamais errará”⁸⁸⁷.

Ao identificar na vontade geral do gênero humano o fundamento a partir do qual a moral se constrói, encontra-se uma fonte originária a partir da qual o justo e o injusto podem ser definidos em sociedade. Ora, na verdade esta própria fonte derivaria, em última instância, de aspectos fisiológicos. Em oposição ao “homem artificial” e à preponderância do modelo mecanicista de Hobbes, a filosofia diderotiana sustenta uma concepção fisiológica, de naturalidade dos laços sociais ancorada na própria conformação, por assim dizer, biológica do homem; a sociedade, nesse sentido, é também uma extensão natural e um organismo no qual os indivíduos encontram-se todos ligados⁸⁸⁸. Assim, a referência para a moral, para a felicidade e o bem-estar da humanidade, remete-se, em última instância, a uma *organização* (identificada no verbete como *gênero humano* ou *espécie*), “um agregado”, conforme escreve Maria das Graças de Souza:

“Numa perspectiva naturalista, a sociedade, assim como o organismo, é um agregado mais ou menos estável, resultado ao mesmo tempo do concurso e da tensão entre as forças que a compõem. O bem-estar do indivíduo, como parte constitutiva do corpo social, exige e simultaneamente resulta do bem-estar do sistema inteiro”⁸⁸⁹.

Da mesma forma, a vontade geral é ligada aos aspectos fisiológicos, subsumidos na noção de gênero humano. É nesse sentido que Colas Duflo explica que a vontade geral “não é uma construção (artificial e teórica) é uma realidade biológica. É a vontade da espécie concebida como um grande organismo. O que é bom para a espécie, considerado biologicamente, é a vontade geral, e a vontade geral não é outra coisa senão isso”⁸⁹⁰. A

⁸⁸⁷ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁸⁸ Cf. DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003. Cf. sobretudo Parte III, Cap. 2.

⁸⁸⁹ SOUZA, Maria das Graças de. “Moral e espécie: Diderot e o paradoxo do homem virtuoso”, *Op. Cit.*, *Ibid.*

⁸⁹⁰ DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*, *Op. cit.*, p. 454.

partir disso, vê-se como Diderot descobre um ponto fixo sobre o qual pode pensar uma noção de justiça para o direito natural: “quando supuséssemos a noção das espécies em um fluxo perpétuo, a natureza do *direito natural* não mudaria, pois seria sempre relativa à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira”⁸⁹¹. Sendo próprio da qualidade da espécie humana o uso da razão, o indivíduo deve moderar a avidez em satisfazer seus desejos e conformar sua vontade particular à geral, a fim de atingir o interesse comum e a felicidade do gênero. Aliás, todo homem, enquanto ser racional, deve fazê-lo, sob pena de ser considerado como iníquo:

“É à vontade geral que o indivíduo deve se dirigir para saber até onde ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, filho, e quando lhe convém viver ou morrer. Cabe a ela fixar os limites de todos os deveres. Tens o *direito natural* mais sagrado a tudo que não for contestado pela espécie inteira. É ela que vos esclarecerá sobre a natureza de vossos pensamentos e de vossos desejos. Tudo o que conceberdes, tudo o que meditardes, será bom, grande, elevado, sublime, se o for do interesse geral e comum. Só há qualidade essencial à vossa espécie aquela que exigis em todos vossos semelhantes para vossa felicidade e para a deles”⁸⁹².

Não obstante a naturalidade dos laços sociais e da conformação fisiológica à qual a vontade geral da espécie se refere, é preciso que as vontades não sejam meramente guiadas pela impulsividade das paixões, mas se esclareçam pela razão. Uma vontade do primeiro tipo é característica do homem mau – o que se quer evitar –, como lemos no verbete *Vício*: “o que é um homem mau, senão um homem que tem a vista curta e que não enxerga além do momento em que age?”⁸⁹³. Já no *Direito natural*, lemos que a vontade geral é “um ato puro do entendimento, que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que seu semelhante encontra-se em direito de lhe exigir”.

Ao proceder dessa forma, o verbete *Direito natural* proscreve a vontade particular como instância incapaz de participar da constituição da justiça, pois “o homem que escuta apenas sua vontade particular é inimigo do gênero humano”. Por adotar a naturalidade do laço social (posição implícita no verbete) e pensar a sociedade como organismo, o

⁸⁹¹ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁹² DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁹³ ENC, *Vice* (Jaucourt e Diderot), t. 17, p. 235.

repositório da vontade, portanto, encontra-se no gênero e não do indivíduo. A vontade geral é antes um ponto fixo para o qual as vontades particulares devem convergir do que o processo final de generalização destas:

“Só há qualidade essencial à vossa espécie aquela que exigis em todos vossos semelhantes para vossa felicidade e para a deles. É dessa conformidade entre vós e eles todos e deles todos à vós que irá assinalar quando saístes de vossa espécie e quando nela permanecestes. Então, jamais a perca de vista, sem o que vereis as noções de bondade, de justiça, de humanidade, de virtude, se embotarem em vosso entendimento. Diga-vos frequentemente: ‘sou um homem e não tenho outros *direitos naturais* verdadeiramente inalienáveis senão os da humanidade’”⁸⁹⁴.

Diderot busca, assim, situar a vontade geral como ponto de apoio a partir do qual a felicidade da organização “gênero humano” pode ser concretizada. Hobbes e Rousseau seriam dois extremos de uma mesma medida por terem generalizado a particularidade de seus contextos, dando ênfase às “vicissitudes”⁸⁹⁵ e se esquecendo de que a humanidade, apesar de proteiforme, é formada por uma qualidade passível de delimitação: somos racionais e a espécie sempre atende ao progresso. Para o Diderot que se apresenta ao leitor no verbete *Direito natural*, a *aceitação* pelo homem de que pertence a um gênero ou uma espécie é uma questão de convergência em direção a um sentimento de humanidade ao qual é preciso observar, e cuja pedra angular é encontrada na noção de razão. Ao recusar essa conformidade, o indivíduo renuncia “à qualidade de homem” e, assim, “deve ser tratado como um ser desnaturado”⁸⁹⁶. Além disso, ao recusar o livre arbítrio e ao pensar em termos de espécie, o verbete entende a natureza humana como imutável. Finalmente, observemos que Diderot e Burlamaqui se tocam em um ponto fundamental: ambos aceitam que é da *natureza do homem* de onde se deriva o direito natural a ser aplicado em sociedade⁸⁹⁷.

⁸⁹⁴ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁹⁵ “Ambos cometerem exageros. Entre o sistema de um e de outro, talvez haja um outro que pode ser verdadeiro: que, ainda que o estado da espécie humana esteja em uma vicissitude perpétua, sua bondade e sua maldade são as mesmas; sua felicidade e sua infelicidade são circunscritas por limites que ela não pode ultrapassar” (DIDEROT, “Hobbesianismo ou filosofia de Hobbes”, *Op. cit.*, p. 465).

⁸⁹⁶ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁹⁷ PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, *Op. cit.*, p. 387.

4.3. A tripla recusa de Rousseau

Rousseau realiza uma tripla recusa: contra o naturalismo ancorado na noção de espécie e vontade geral do gênero humano; contra os aspectos essencialistas da antropologia jusnaturalista fundada numa ordem natural; e, como um efeito dessas duas posições, contra um resultado advindo de uma harmonia espontânea ou natural dos interesses⁸⁹⁸. De toda forma, é no *Manuscrito de Genebra* em que podemos encontrar sua crítica mais evidente à noção de vontade geral do gênero humano de Diderot. O *Contrato Social*, por sua vez, desenvolverá uma filosofia do interesse que é fundada precisamente na generalização das vontades particulares. Vejamos como isso se dá.

O capítulo do *Manuscrito* desde logo começa retomando argumentos importantes do *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, texto que rompe com ideias jusnaturalistas sobre a sociabilidade natural e sobre a condição de miserabilidade do homem no estado de natureza. Eis a vertiginosa síntese operada:

“A força do homem é de tal forma proporcional à suas necessidades naturais e a seu estado primitivo que, por pouco que esse estado mude e que suas necessidades aumentem, a assistência de seus semelhantes torna-se necessária a ele, e, quando finalmente seus desejos abarcam toda a natureza, o concurso de todo o gênero humano não é suficiente para satisfazê-los”⁸⁹⁹.

Em algumas linhas, o texto se situa desde logo um cenário já avançado da condição histórica dos homens, deslocando-se para o terreno dos “primeiros laços da sociedade” – a sociedade pré-política –, onde as paixões e os interesses já se encontram em expansão e em choque, lançando os indivíduos numa situação de contínua miséria e imprevisibilidade⁹⁰⁰.

⁸⁹⁸ Adicionamos, portanto, um terceiro aspecto ao diagnóstico já realizado por Gabrielle Radica, quando afirma que “Rousseau instaura uma ruptura com a antropologia essencialista, assim como com uma antropologia naturalista” (RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. cit., p. 82).

⁸⁹⁹ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 281-282.

⁹⁰⁰ Há uma interpretação, iniciada por Voltaire e cujo eco chegou a contemporâneos como Leo Strauss, que já foi há muito descartada, seja pela própria pena de Rousseau, seja pela fortuna crítica. No entanto, talvez seja preciso repisarmos sobre o ponto: Rousseau não propõe nenhuma espécie de primitivismo ou de retorno ao estado de natureza. O próprio *Manuscrito* deixa essa posição evidente: “essa liberdade sem regra, tivesse ela mesma permanecido junto à antiga inocência, sempre teria tido um vício essencial e prejudicial ao progresso de nossas mais excelentes faculdades, a saber, a falta dessa ligação das partes que constitui o todo” (OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 283). Sobre esse ponto, Cf. VARGAS, Thiago. *Trabalho e ócio. Um estudo sobre a antropologia de Rousseau*, Op. cit.

Com isso, os desejos aumentam de modo desproporcional em relação aos meios para atendê-los, os trabalhos se multiplicam e se dividem, surge a propriedade, o conflito de interesses é deflagrado e, de uma situação originária de unidade com a natureza, os homens entram definitivamente em uma condição *relativa*. De independentes, subjugam-se aos seus semelhantes para satisfazer as necessidades⁹⁰¹, sejam elas de opinião, de luxo ou mesmo depositando os meios de sua própria conservação e subsistência em mãos alheias.

Chega-se então ao ponto em que a disputa dos interesses explicita a equivocidade das relações entre os indivíduos: ao mesmo tempo em que a concorrência e a inimizade recrudesçam, eles cada vez mais passam a depender uns dos outros. Como encontrar a solução entre os interesses particulares dissonantes e o necessário acordo que a vida social exige?

No *Manuscrito*, o fluxo contínuo no qual os homens no estado de natureza se encontram é uma causa perene de instabilidade, no qual ninguém é capaz de “discernir nem o bem nem o mal, nem o homem honesto do homem maldoso”⁹⁰². Da mesma forma, a “identidade de natureza” entre os indivíduos não se apresenta como uma fonte segura contra as disputas e combates, pois seu caráter é duplo: ao mesmo tempo em que ela pode produzir acordos, pode também produzir concorrência e litígio. Finalmente, um chamado a uma benevolência universal seria ineficaz, até mesmo prejudicial, uma vez que esta noção abstrata não poderia assegurar a observação do princípio de reciprocidade. Ao contrário, ela produziria ainda mais conflitos e situações de injustiça, posto que cada um buscaria “recolher o fruto [da benevolência] sem ser obrigado a cultivá-la”⁹⁰³. Até aqui, portanto, nada garante que o outro respeite a vida, a segurança e os bens de seus semelhantes, e o indivíduo é impedido de encontrar um ponto fixo para a aplicação e observância da justiça. Todos esses argumentos somam-se para descartar a ideia da aplicação de um direito natural perene, imutável, único capaz de reger as relações humanas.

Nesse sentido, a sociedade geral, produzida pelas “necessidades mútuas”, carece de um “ponto de reunião” pelo qual o problema da garantia da reciprocidade pode

⁹⁰¹ Já examinamos como a noção de trabalho desempenha um papel fundamental para o preenchimento da carência e para o gradual processo histórico da razão, das relações sociais, das paixões, dentre outros.

⁹⁰² OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 282.

⁹⁰³ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 282.

efetivamente ser resolvido. Isto ocorre porque, admitido esse modelo, os motivos e condutas continuam sendo antagônicos em relação à sociabilidade que se busca consolidar. Nessa situação, “a felicidade de cada um” continua a ser “a infelicidade do outro”, não há ligação comum entre os indivíduos e permanecemos em um estado que seria apenas fonte de “misérias para homens, os quais cada um veria apenas seu interesse, seguiria apenas suas inclinações e escutaria somente suas paixões”⁹⁰⁴. Em suma, cada um busca tirar o máximo de lucro da situação em que se encontra e obter proveitos particulares, sem que as regras de reciprocidade sejam observadas.

Em conclusão, mesmo a descrição da sociedade geral nos moldes jusnaturalistas serve como pretexto para que os mais fortes submetam os mais fracos aos seus interesses:

“A sociedade geral, tal como nossas necessidades mútuas podem engendrará-la, não oferece, pois, nenhuma assistência eficaz ao homem que se tornou miserável, ou, pelo menos, apenas dá novas forças aos que já a têm em demasia, enquanto o fraco, perdido, sufocado, esmagado na multidão, não encontra nenhuma asilo onde se refugiar, nenhum apoio para sua fraqueza, e perece, enfim, vítima dessa união enganosa da qual esperava sua felicidade”⁹⁰⁵.

Nessa espécie mitigada ou oculta de individualismo, o problema posto pelo *raciocinador violento* continuaria a perturbar o filósofo. A questão liga-se, afinal, tanto à incapacidade do modelo da agregação em produzir verdadeiras associações quanto à querela sobre a noção de unidade da espécie. Começemos por analisar o primeiro ponto.

Ao examinarmos o verbete *Direito natural*, vimos que, deduzindo as normas de conduta a partir da ideia de conformidade ao gênero e atribuindo uma caráter de universalidade à moral, Diderot adota uma via naturalista e retoma alguns fundamentos estoicos incorporados pelo jusnaturalismo moderno. A vontade geral é encontrada na espécie, e, desse modo, é anterior às sociedades. Nesse sentido, embora Diderot não utilize o termo *sociedade geral*, Jacques Proust destaca que no texto é apresentada uma continuidade entre o natural e o social e a ideia de “uma sociedade geral do gênero humano acima das sociedade civis. O próprio interesse do artigo *Direito natural* é precisamente identificar essa sociedade geral e o ser coletivo da espécie”⁹⁰⁶. Com isso,

⁹⁰⁴ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 283.

⁹⁰⁵ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 282.

⁹⁰⁶ PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, Op. cit., p. 387.

Diderot, contrapondo o indivíduo ao gênero, termina por mitigar a competência do singular na decisão e participação sobre as questões de justiça, fazendo da vontade geral a instância para a qual todos indivíduos pertencentes ao gênero humano devem, através da razão, dirigir-se, a fim de acessar as regras de reciprocidade e contemplar o interesse geral cujo repositório é o gênero ou a espécie (“tudo o que conceberdes, tudo o que meditardes, será bom, grande, elevado, sublime, se o for do interesse geral e comum”⁹⁰⁷). Será por isso, afinal, que recomendará a todos que repitam a si mesmos: “sou um homem e não tenho outros *direitos naturais* verdadeiramente inalienáveis senão os da humanidade”⁹⁰⁸.

Entretanto, ainda que buscando se desvencilhar de amarras metafísicas ao deslocar o problema para a noção de espécie e de sociedade geral do gênero humano, o verbete de *Direito Natural* permanece dentro da lógica da doutrina jusnaturalista: Diderot faz de seu naturalismo um sucedâneo dos elementos “não científicos” do direito natural. A *espécie* ou *gênero* assumem o lugar dos ordenamentos de Deus. Nesse sentido, Larrère explica que a substituição operada por Diderot não somente naturaliza a humanidade e substitui o “comando divino” pelo conceito de “espécie”, mas que o verbete apresenta “uma refutação que conserva o tanto quanto ela rejeita. Diderot certamente censura Hobbes de anular o direito natural unicamente na determinação individual do justo e do injusto, mas isto para ‘defender a causa’ diante do ‘gênero humano’ e encontrar o direito natural na ‘vontade geral da espécie’ humana”⁹⁰⁹. A avaliação de Larrère vai ao encontro do que Jacques Proust já havia observado, quando este afirma que, para Diderot, a espécie exerce o mesmo papel desempenhado por Deus no jusnaturalismo de Burlamaqui⁹¹⁰.

Rousseau opõe a esse raciocínio objeções de caráter simultaneamente heurístico e lógico. Primeiro, porque a noção de sociedade geral é uma abstração e somente pode ser posterior ao estabelecimento social concreto, ou seja, exige *previamente* a experiência de uma sociedade real e *posteriormente* a generalização de sua ideia. Visitemos a conclusão do argumento, para em seguida retomá-lo em detalhes:

⁹⁰⁷ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 46. Rousseau evitará ao longo de sua obra a utilização do termo *interesse geral*, optando por *interesse comum*, como veremos adiante.

⁹⁰⁸ DIDEROT, “Direito natural”, *Op. cit.*, p. 46.

⁹⁰⁹ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, *Op. cit.*, p. 52-53. Em um trecho imediatamente anterior, Larrère escreve que « l'humanité, naturalisée dans l'espèce, a une fonction englobante comparable à la totalité providentielle de Burlamaqui, la subordination de la particularité à la généralité de l'espèce substitue, au commandement divin du droit naturel volontariste, l'insertion dans un ordre naturel » (Ibid.).

⁹¹⁰ PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, *Op. Cit.*, p. 387.

“A primeira dificuldade sempre retorna e é apenas da ordem social estabelecida entre nós que tiramos as ideias daquela que imaginamos. *Concebemos a sociedade geral segundo nossas sociedades particulares*, o estabelecimento das pequenas Repúblicas nos faz pensar na grande, e apenas começamos propriamente a nos tornarmos homens após termos sido Cidadãos”⁹¹¹.

Ora, a “concepção” de uma “sociedade geral” depende tanto da referência concreta de uma sociedade real (e do corpo político, incluindo o todo e suas partes), como da habilidade para pensar abstrações, ou seja, a capacidade dos indivíduos de generalizar as ideias, que é somente uma aquisição tardia e lenta, como explica Rousseau: “a arte de generalizar as ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano”⁹¹². Segundo Bernardi, “para Diderot, a generalidade é universalidade do gênero, da qual cada indivíduo participa essencialmente como *pars totalis*. Para Rousseau, há somente generalidade relativa, generalização produzida por uma comunidade instituída”⁹¹³. Adicione-se a isso a seguinte consideração: se a sociedade pode se organizar e constituir de múltiplas maneiras, como exigir que indivíduos em uma situação pré-política e conflituosa, encontrando-se num fluxo contínuo e sem ordem, abandonem seus interesses particulares e suas paixões egoístas em prol de uma noção abstrata que eles somente poderiam alcançar após o próprio processo de instituição social? A ideia de uma sociedade geral do gênero humano é, portanto, algo intangível. Longe de ser um marco inicial para o qual as vontades e os interesses devem convergir, ela somente poderia ser, se assim se quisesse, a linha de chegada.

Assim, a instituição da sociedade política real precede a capacidade de sua generalização. De forma desconcertante, Rousseau devolve a Diderot a crítica do círculo vicioso que conduz os filósofos do direito natural ao seu ponto de partida. Ideias abstratas como *sociedade geral* ou *gênero humano* não são instrumentos capazes de conduzir homens originariamente simples em direção ao “interesse geral”, afim de que a reciprocidade seja instaurada. Elas não oferecem nenhuma garantia contra as injustiças. Uma vez mais, o *Manuscrito* procede por ceder espaço ao argumento adversário, para em seguida refutá-lo: mesmo supondo que os homens pudessem eventualmente consultar a razão, para assim se conduzirem de forma justa, o desenvolvimento dessa faculdade é,

⁹¹¹ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 287. Grifo nosso.

⁹¹² OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 286.

⁹¹³ BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op. cit., p. 336.

em relação à emergência das paixões e dos interesses, demasiado tardio para se apresentar como força suficiente para contrapô-los.

Se visitarmos brevemente o *Prefácio* do *Segundo Discurso*, uma das críticas que Rousseau já dirigia à ciência do direito natural era precisamente a intenção de pensarem o homem como um filósofo antes mesmo de o pensarem como um *homem*. Assim, fazem com que o indivíduo possa desde o início ser capaz de “descobrir sozinho as mais sublimes verdades, fazendo a si mesmo, por sequência de raciocínios muito abstratos, máximas de justiça e de razão tirados do amor da ordem em geral ou da vontade conhecida de seu Criador”⁹¹⁴. Por esse motivo, o segundo *Discurso* busca se fundar em princípios que antecedem a razão. Se a sociedade política e suas leis necessitam do entendimento para serem estabelecidas, o homem natural deveria desde o início estar plenamente em posse dessa faculdade: “todas as definições desses sábios homens, definições, aliás, em perpétua contradição entre si, concordam somente com isso, que é impossível entender a lei natural e, por conseguinte, obedecê-la, sem ser um grande arrazoador e um profundo metafísico”⁹¹⁵. Contra esse argumento, Rousseau fará da razão uma potencialidade que dependerá da história para se atualizar, ou seja, o *Segundo Discurso* demonstra, dentre outras coisas, o desenvolvimento paulatino e lento da faculdade do entendimento⁹¹⁶.

Incapaz de chegar a um comum acordo sobre a lei natural, o jusnaturalismo ainda continua em crise. Em suma, o homem não possui naturalmente os meios para se adaptar racionalmente às condutas ditadas por uma vontade geral encontrada na unidade do gênero e consultá-la demandaria uma aptidão para julgar que deriva da própria vida social à qual se quer conformá-los. Como consequência, também não pode haver vontade geral, superior e anterior às sociedades, derivada da ideia de uma sociedade geral que é apenas o produto de uma abstração tardia.

Tendo mostrado a impossibilidade de fundamentar a justiça e as leis naturais a partir da ideia de gênero humano, a conclusão é a seguinte:

“Veremos que o progresso da sociedade abafa a humanidade nos corações ao fazer despertar o interesse pessoal, e que as noções da Lei natural, que antes deveriam ser chamadas de lei da razão, apenas

⁹¹⁴ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 326.

⁹¹⁵ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 125 e 126.

⁹¹⁶ Por esse motivo, a razão será menos utilizada como um apanágio caracterizador do homem do que um “critério decisivo para distinguir o homem civilizado do homem natural” (GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique*, Op. cit., p. 293-294).

começariam a se desenvolver quando o desenvolvimento anterior das paixões torna todos seus preceitos impotentes. Donde se vê que esse pretendo tratado social ditado pela natureza é uma verdadeira quimera; pois suas condições sempre são desconhecidas ou impraticáveis e seria preciso necessariamente ignorá-las ou infringi-las”⁹¹⁷.

Passemos ao segundo ponto. Mesmo considerando a progressiva história da dependência e da aproximação humanas, dessa interação não derivará de forma espontânea ou natural uma ordem social de tipo *associativo*. Nos termos de Rousseau, essa composição poderia muito bem ser uma *agregação*, ou seja, indivíduos que coabitam um mesmo espaço no qual buscam satisfazer seus interesses particulares, mas sem ligação entre si (como são, na realidade, a maior parte das sociedades políticas existentes)⁹¹⁸. Isso não significa negar o aspecto associativo dos interesses, mas em revelar seu duplo caráter, qual seja, uma dimensão formal e uma dimensão real da relação tecida entre os particulares e o objeto para o qual se dirigem, cuja expressão é bem resumida nas palavras de Céline Spector: “o interesse é tanto princípio de dissociação quando de associação, ele apenas associa formalmente para melhor dissociar realmente”⁹¹⁹.

Em uma fórmula encontrada em uma passagem crucial do *Contrato Social*, como veremos com detalhadamente mais adiante, dois momentos são apresentados, o do necessário e o do possível: é a multiplicidade dos interesses que se chocam que tornam a sociedade *necessária* e é seu acordo que a torna *possível*. No entanto, os problemas engendrados pelo choque de interesses particulares não poderiam por si próprios ser sanados sem que sejam estabelecidas, entre os indivíduos, normas para a instituição da sociedade e suas regras de justiça – em outras palavras, o pacto proposto por Rousseau será fundado em uma *convenção*. Mais importante nesse momento, destaquemos que junto a um novo ataque contra a unidade natural sustentada por Diderot, depreende-se que o *laissez-faire* dos interesses impede formas de associação que garantam não somente o bem comum, mas, *in limine*, a própria satisfação das vantagens particulares, como lemos na passagem a seguir:

⁹¹⁷ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 284.

⁹¹⁸ “Há mil maneiras para reunir os homens, há apenas uma para os unir. É por isso que dou a essa obra apenas um método para a formação das sociedades políticas, ainda que na enorme quantidade de agregações que existam atualmente sob esse nome talvez haja apenas duas que tenham sido formadas da mesma maneira, e nenhum que a tenha sido segundo a que eu estabeleço” (OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, V, p. 297).

⁹¹⁹ SPECTOR, Céline. « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». In : *Manuscrit de Genève*, sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo. Paris : Vrin, 2012, p. 144.

“É falso que no estado de independência a razão nos leve a concorrer ao bem comum pela consideração de nosso próprio interesse; longe do interesse particular se aliar ao bem geral, eles se excluem um ao outro na ordem natural das coisas, e as leis sociais são um jugo que cada um quer muito bem impor aos outros, mas não as incumbir a si próprio”⁹²⁰.

Evidentemente, o problema persiste: descartada a aplicabilidade da lei natural, rejeitada as abstrações do cosmopolitismo e afastada a possibilidade de harmonização espontânea dos interesses, como fazer com que os indivíduos, preocupados inicialmente com a satisfação de suas necessidades pessoais e seus “interesses aparentes”⁹²¹, possam concorrer para o estabelecimento do bem comum? Qual a transformação possível entre a vontade particular e a vontade geral? Como, enfim, formar e organizar uma verdadeira *associação*? A permanência do problema é sintetizada nas seguintes palavras:

“Mas onde está o homem que possa assim se separar de si mesmo, e se o cuidado com sua própria conservação é o primeiro preceito da natureza, podemos forçá-lo a observar assim a espécie em geral para impor a si mesmo deveres dos quais ele absolutamente não vê a ligação com sua constituição particular? As objeções precedentes não permanecem ainda, e não resta ainda ver como seu interesse pessoal exige que ele se submeta à vontade geral?”⁹²².

A solução para essas questões exigirá não apenas uma teoria sobre a instituição política (fundamento da sociedade), mas também de uma reflexão sobre a regulação do social (a forma pela qual os indivíduos e as instituições se relacionam e se organizam entre si). É possível desde logo afirmarmos que, sem uma condição concreta na qual possam se estabelecer, as regras de justiça simplesmente não podem existir. Como observa Gabrielle Radica, “o fundamento do poder político que ele [Rousseau] propõe é desligado de toda autoridade externa”⁹²³. Isso significa dizer que é a associação política, e, mais profundamente, o acordo entre os interesses que tornaram a sociedade possível, que confere eficácia à generalidade da vontade: não é possível haver vontade geral que não seja, em certa medida, fruto do acordo dos interesses particulares. A justiça, portanto, não é uma instância anterior ou transcendente à existência da comunidade e de sua

⁹²⁰ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 284.

⁹²¹ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 288.

⁹²² OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, II, p. 286.

⁹²³ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 49.

experiência real, mas fruto da *arte política* e da *legislação*. Afinal, “os homens devem a justiça e a liberdade unicamente à lei”⁹²⁴.

Subjacente a essa querela existe uma disputa de caráter antropológico de grande envergadura. Ao invés de procurar uma identidade a ser encontrada na espécie ou em um sentimento de humanidade para o qual devem convergir os indivíduos e suas vontades, partindo assim de um universal ou de uma agregação do esparso em direção ao singular, Rousseau inverte os termos: buscará primeiro estabelecer a existência da diferença e da pluralidade, sendo o geral sempre um produto de uma transformação sofrida ou operada pelo particular. A distância não poderia ser maior: a consciência do homem sobre sua humanidade é um processo tardio de abstração e descoberta, de generalização. Sua identificação enquanto espécie ou gênero não poderia se dar senão heurísticamente (sendo até mesmo um processo capaz de ser descrito pela contingência, diferentemente do “necessário histórico” presente em Diderot) e em relação às condições concretas da realidade, passando por etapas de experiência e abstração num movimento impulsionado, dentre outros binômios possíveis, pela permanente tensão entre natureza e civilização. A natureza humana, por conseguinte, encontra-se em renovado processo de transformação. A abertura para a etnologia deriva de uma ruptura notável operada por Rousseau⁹²⁵.

Finalmente, a partir dessas considerações, podemos melhor avaliar de que forma o *Manuscrito de Genebra*, ao mesmo tempo em que explicita a ruptura de Rousseau com correntes diversas da modernidade política, mostra como a apropriação do vocabulário de seus adversários serve para uma reinvestida da noção de vontade geral e de interesse particular, devolvendo-os ao centro da problemática da obrigação política. A partir disso,

⁹²⁴ OC III, *Manuscrito de Genebra*, I, VII, p. 310.

⁹²⁵ Portanto, talvez seja verdadeiro afirmar que foi preciso esperar o surgimento dos estudos etnológicos para que essa linha de força do pensamento rousseauiano emergisse com toda sua força, como o sugere Lévi-Strauss, por exemplo, ao destacar que é precisamente o caráter mutável da natureza humana o aspecto distintivo escolhido por Rousseau para caracterizá-la. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. « Rousseau, père de l’ethnologie », Op. cit. Examinando a avaliação que Lévi-Strauss faz das contribuições de Rousseau para os estudos antropológicos, tendo como perspectiva a relação conturbada entre a etnologia e a filosofia, Pedro Paulo Pimenta sintetiza o problema de forma lapidar, ao afirmar que o autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* foi, finalmente, o “responsável por libertar o pensamento etnológico das amarras da especulação metafísica” (PIMENTA, Pedro Paulo. “Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia”. In: *Ponto Urbe* [Online], 15, 2014, Consultado em 30 de novembro de 2018. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2428>). Analogamente a esse diagnóstico de libertação, talvez possamos formular uma questão sobre as amarras atadas à *política* por certa especulação naturalista e encampada pelos enciclopedistas, sobretudo quando se trata da noção de *espécie* ou *gênero*, da qual se derivariam os direitos e os deveres de todos os homens. Considerando nossa contemporaneidade política, sob a qual se assenta como um dos pilares a problemática dos direitos humanos, poderíamos nos indagar: em que medida a posição de Rousseau a esse respeito foi incorporada ou abandonada?

estabelecem-se alguns importantes fundamentos sobre os quais o *Contrato Social* poderá finalmente se erigir. Essa interpretação é ainda melhor sugerida à propósito da fala do *homem independente*, reincorporação da figura hobbesiana do *raciocinador violento* criada por Diderot. O personagem fictício, desconfiado de que o abandono de seu interesse em prol do gênero humano não garante o cumprimento da justiça para consigo, sintetiza seus argumentos com a seguinte objeção contra o filósofo: “não se trata de me ensinar o que é a justiça; trata-se de me mostrar qual o interesse tenho em ser justo”⁹²⁶.

Recusando que a sociedade política seja estabelecida para assegurar ou dar continuidade a direitos naturais, ou mesmo que sua instituição deva assumir o papel de garantidora de leis derivadas da vontade geral do gênero humano, Rousseau pensará a passagem entre o natural e o político em termos de *troca de estado*. Essa transformação ou compensação tem, no entanto, especificidades que constituem o coração e a originalidade da teoria política de Rousseau. Para isso, vejamos como esse problema é desenvolvido no *Contrato Social*.

4.4. Interesses: a política entre o comum e o particular

Na *Introdução* de nosso estudo, vimos como as próprias palavras de Rousseau nos autorizam a interpretar sua obra como uma resposta crítica aos seus contemporâneos e ao que ele denomina de sistema moderno, e, mais especificamente, aos usos que este mesmo sistema faz da noção de *interesse pessoal*. Assim, lemos um trecho do *Prefácio a Narciso* uma lúcida tomada de posição em relação às filosofias que, de acordo com Rousseau, pensavam o laço social como um produto da concorrência de interesses pessoais na sua busca por vantagens particulares, o que acabaria por favorecer a manutenção de um estado de desigualdade. É importante recordarmos que a noção de interesse é, em relação ao objeto que nos propomos a investigar, extremamente pertinente, tendo em vista que se trata de um *argumento moral e político* central para os sistemas econômicos modernos. Autores como Albert O. Hirschman chegam mesmo a afirmar que a reflexão sobre essa noção oferece apoios ideológicos e argumentos para o “triunfo do capitalismo”⁹²⁷. Recolocando a questão sob um ponto de vista mais específico, a categoria *interesse* é

⁹²⁶ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 286. Grifo nosso.

⁹²⁷ Donde o subtítulo do livro de Hirschman, já citado acima: *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*.

indispensável para bem compreendermos a singularidade filosófica do pensamento de Rousseau frente a outras filosofias do século XVIII.

Trata-se, portanto, de conceito estratégico para quem pretenda realizar uma cartografia do pensamento de Rousseau frente as aporias que afligem a filosofia moderna. Assim, poderíamos nos situar na esteira interpretativa de Dominique Ségler, segundo o qual o uso que Rousseau faz do “interesse” o inscreve “perfeitamente na modernidade”⁹²⁸, ou, tratando a questão como uma categoria transversal presente em todas as esferas do seu pensamento (moral, política, antropologia, economia, dentre outros), irmos ao encontro da interpretação de Bruno Bernardi, para quem “a filosofia de Rousseau é por inteira uma filosofia do interesse”, atribuindo à questão o estatuto de ponto de referência para melhor medirmos a distância entre nosso autor e os outros pensamentos de sua época: “ao mesmo tempo, precisamente porque ela se encontra na encruzilhada das questões e dos pensamentos de seu século, de uma só vez trivial e crucial, a problemática do interesse pode nos permitir ver como Rousseau constitui para si um lugar simultaneamente central e marginal, se inscreve nos lugares comuns de seu tempo para melhor navegar contra o vento dominante”⁹²⁹. Com afirmações semelhantes, Natalia Maruyama também situa a noção de interesse no coração da filosofia de Rousseau, consagrando excelentes páginas sobre o assunto⁹³⁰.

Preciosa para nosso objeto, essa noção atravessa todo o universo textual rousseauiano. Podemos desde logo lembrar, para ficarmos com um só exemplo, que nas linhas iniciais do *Contrato Social* encontramos a seguinte indicação ao leitor: a obra tem como intuito procurar aliar “o que o direito permite com aquilo que o interesse prescreve, a fim de que a justiça e a utilidade não se encontrem divididas”⁹³¹. Levando em conta os fatores dessa equação, é possível desde logo afirmar que estamos diante de um centro articulador da filosofia política apresentada na obra. Todavia, o grau de importância desse conceito e a diversidade de seus usos reflete os imensos embaraços que se impõem àqueles que pretendam defini-lo. Isso significa dizer que, se for preciso admitir

⁹²⁸ SÉGLARD, Dominique. « L'intérêt du contrat social chez Rousseau ». In : *Les politiques de l'intérêt*. Org. Christian Lazzeri. Besançon: P.U. Franc-comtoises, 1998, p. 296. O artigo de Ségler foi republicado em uma coletânea de escritos intitulada *Du Pouvoir* (SÉGLARD, Dominique. *Du pouvoir*. Coll. Traces écrites. Paris: Seuil, 2012). A seguir, retomaremos alguns dos argumentos desse excelente texto.

⁹²⁹ BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op. cit, p. 283. e p. 271.

⁹³⁰ Cf. MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius. Uma discussão com J.-J. Rousseau*, Op. cit. Ver sobretudo a Parte III.

⁹³¹ OC III, *Contrato Social*, I, p. 351.

que o interesse é uma noção ampla, a ponto de ser classificado como motor de toda ação humana⁹³², seus significados precisam ser nuançados e vistos de acordo no contexto em que aparecem. Vejamos alguns exemplos.

Em uma primeira abordagem, verificamos que o interesse não é sempre o mesmo em todos os tempos e lugares: seu estímulo e o resultado de suas ações, seja nos homens seja nas sociedades nas quais opera e circula, dependem tanto de vicissitudes passionais de cada quadro histórico quanto das instituições, como o tipo de governo, os costumes, as leis, os sistemas econômicos adotado. De forma semelhante à crítica aos jusnaturalistas que não souberam separar o artifício do natural e pintaram o homem selvagem com as tintas dadas pelo homem civil⁹³³, os escritores políticos fustigados por Rousseau advogam “uma enorme quantidade de pequenas máximas que seduzem os simples por um falso ar de filosofia”⁹³⁴, fazendo do homem civilizado das sociedades europeias um modelo universalmente aplicável, reduzindo toda complexidade dos interesses ao sentimento do amor-próprio e ao egoísmo dos particulares, e criando, assim, um paradigma extremamente rígido sobre o qual erigem suas teorias políticas.

Em outras palavras, a noção de interesse teria sido reduzida ao cálculo e encerrada dentro da lógica do *individualismo possessivo*, o que implicaria em adotar um fundamento comum, uma “*episteme* do indivíduo proprietário”, para as mais variadas teorias da obrigação que dela derivam⁹³⁵. Rousseau, por sua vez, mais uma vez censura a restrição que opera por trás do sistema de seus adversários ao ignorarem o caráter proteiforme das paixões em relação ao tempo histórico e às formas de conformação política e social. Assim, em oposição “aos Hobbes, aos Mandevilles”⁹³⁶ e mais outros que fazem dos cálculos derivados do amor-próprio uma das pedras-angulares à partir da qual se erigem toda sua filosofia política e moral, Rousseau visa estabelecer uma perspectiva mais

⁹³² “Podemos fazer os homens agirem apenas pelo seu interesse, eu o sei” (OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1005).

⁹³³ Falando dos “filósofos que examinarem os fundamentos da sociedade”, dentre os quais os autores do Direito Natural, Rousseau afirma que “enfim, todos falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejo e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que haviam tomado da sociedade. Falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil” (OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 132).

⁹³⁴ OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 971, Nota.

⁹³⁵ Utilizamos o termo fazendo evidente referência à obra de C. B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press, 1762). Segundo Étienne Balibar, a obra de Macpherson busca, dentre outras coisas, mostrar que “uma *episteme* do indivíduo proprietário é subjacente às tentativas mais opostas de refundação da *obrigação política* na crise inaugural da modernidade” (BALIBAR, Étienne. “Le renversement de l’individualisme possessif”. In: *La proposition de l’égaliberté*. Paris : PUF, 2010. p. 92).

⁹³⁶ OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 965-966.

abrangente dos interesses: sua diversidade histórica corresponde ao caráter maleável da natureza humana e das suas possíveis formas de organização social. Eis um dos argumentos apresentados sobre a questão:

“Um selvagem é um homem e um Europeu é um homem. O meio filósofo logo conclui que um vale tanto quanto o outro. Mas o filósofo diz: na Europa, o governo, as leis, os costumes, o interesse, tudo coloca os particulares na necessidade de se enganarem mutuamente e sem cessar [...]. Entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente quanto entre nós, mas não diz as mesmas coisas: o amor da sociedade e o cuidado de sua defesa comum são os únicos laços que os unem. A palavra *propriedade*, que custa tantos crimes para nossa gente honesta, não possui quase nenhum sentido para eles: entre eles não há nenhuma discussão de interesse que os divida. Nada os conduz a se enganarem uns aos outros; a estima pública é o único bem ao qual cada um aspira e que todos requerem. É muito possível que um selvagem faça uma má ação, mas não é possível que tenha o hábito de malfazer, pois isso para nada serviria. Creio que podemos fazer uma justíssima avaliação dos costumes dos homens a partir da enorme quantidade de negócios que possuem entre si: quanto mais se relacionam em conjunto, mais admiram seu talento e sua indústria, mais se acanham decentemente e corretamente, e mas são dignos de desprezo. Digo-o com lamento. O homem de bem é aquele que não tem necessidade de enganar ninguém, e o selvagem é este homem”⁹³⁷.

A redução das paixões ao modelo de amor-próprio típico das sociedades modernas, nas quais o comércio é atividade constitutiva e essencial das relações entre os homens, revela, assim, a dimensão profundamente econômica que se instalara no pensamento filosófico moderno, fazendo com que a noção de interesse se ligue antes à defesa da propriedade privada do que para a constituição de outras formas possíveis de interação social e política. Dessa limitação do interesse a seu sentido mais restrito, circunscrito cada vez mais a uma conotação mercantil ou mesmo ao simples interesse pecuniário, derivam fontes de conflitos permanentes, seja do ponto de vista individual (por exemplo, a lógica do consumo incessante e do luxo, alimentando o desequilíbrio entre os desejos e a força para satisfazê-los e causando, assim, infelicidade) ou do ponto

⁹³⁷ OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 969-970, nota.

de vista da sociedade. Isso evidentemente não significa uma negação da dimensão econômica presente no antagonismo dos interesses, mas uma recusa em fazer dela o modelo para a resolução do problema da obrigação política; ou seja, implica em rejeitar a existência de uma “mão invisível” que permitiria congregar espontaneamente interesses antagônicos em princípio não sociáveis, o que representa um afastamento de um dos postulados essenciais do que posteriormente viria a ser denominado de liberalismo econômico. Rousseau avalia que sem um acordo entre os interesses, cuja mediação será necessariamente política, uma desregrada busca pela satisfação das vantagens particulares degenera em um estado de hostilidade que impossibilita a construção de laços sociais estáveis, situação que, por sua vez, representaria um aumento progressivo da desigualdade e da dependência. Não hesitemos em citar mais uma longa passagem do *Prefácio a Narciso*:

“É, então, uma coisa maravilhosa ter colocado os homens na impossibilidade de viver entre si sem se suspeitarem, se suplantarem, se enganarem, se traírem, se destruírem mutuamente! É necessário, a partir de então, evitar que algum dia nos deixem ver tal como somos, pois para dois homens cujos interesses concordam, cem mil podem lhe ser opostos, e não há outro meio para ser bem sucedido senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exige um estado de coisas onde cada um, fingindo trabalhar para a fortuna ou para a reputação dos outros, busca somente elevar a sua para além deles, e às suas custas.

[...]

Estranha e funesta constituição onde as riquezas acumuladas facilitam sempre os meios para acumular outras maiores ainda, e onde é impossível para aquele que nada tem adquirir alguma coisa; onde o homem de bem não tem nenhuma maneira de sair da miséria; onde os mais canalhas são os mais honrados, e onde é preciso necessariamente renunciar à virtude para se tornar um homem honesto! Sei que os declamadores disseram isso cem vezes, mas o diziam declamando, e eu o digo fundado em razões; eles perceberam o mal, eu descobri suas causas e demonstro sobretudo uma coisa muito consoladora e muito útil

ao mostrar que todos esses vícios não pertencem tanto ao homem, mas ao homem mal governado!”⁹³⁸.

Não seria ocioso recordarmos que a filosofia moral de Rousseau procede de maneira genealógica, mostrando, a partir do nascimento do amor de si, que esta paixão “se torna boa ou má somente por acidente e segundo as circunstâncias nas quais se desenvolve” e que “enquanto há menos oposição de interesses do que o concurso de luzes, os homens são essencialmente bons”⁹³⁹. Nesse sentido, uma obra como o *Discurso sobre a origem e os fundamentos sobre a desigualdade entre os homens* pode ter como chave de leitura o desenvolvimento dos interesses e das paixões em direção a uma espécie de “racionalidade econômica”⁹⁴⁰, partindo da aptidão dos “homens naturais” em viver apenas suas necessidades mais imediatas, até chegarmos ao “homem civilizado”, que tudo calcula a fim de satisfazer suas vantagens pessoais, de acumular riquezas, de obter a qualquer custo a estima de seus semelhantes, de colocar outros sob sua dependência. No final do livro, essa dinâmica conduz a uma situação de “extrema desigualdade de condições e de fortunas”, a partir da qual se pode ver “tudo o que pode dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela semear um germe de divisão real; tudo o que pode inspirar às diferentes ordens uma desconfiança e um ódio mútuo pela oposição de seus direitos e de seus interesses e fortalecer, por conseguinte, o poder que abarca a todos”⁹⁴¹.

À análise genealógica na qual a problemática dos interesses se insere, acrescenta-se, finalmente, um diagnóstico crítico das comunidades modernas, como o final do trecho acima citado deixa entrever: animadas pelo comércio, pelo interesse pessoal, pelo amor-próprio e pelo egoísmo, as sociedades modernas são menos uma forma de resistência da sociedade civil contra o poder político do que uma má forma de governo dos interesses. Se quisemos colocar a questão de forma mais abrupta e assertiva, as tentativas de oposição entre sociedade civil e Estado simplesmente são pouco férteis na medida em que ambos necessariamente se imbricam. Para ficarmos com uma das consequências dessa afirmação, *não poderia haver mercado sem Estado*.

⁹³⁸ OC II, *Prefácio a Narciso*, p. 968-969.

⁹³⁹ OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 936-937.

⁹⁴⁰ Essa leitura é sugerida por Alberto Burgio, que escreve: “Fra questi due poli [modelli antropologici dell'uomo naturale / dell'uomo civilizzato] si muove in sintesi l'intero processo di costituzione delle società umane, segnato dal graduale consolidarsi della razionalità economica dei singoli e dal determinarsi conseguente di forme via più complesse dell'interazione” (BURGIO, Alberto. *Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau*. Napoli : Bibliopolis, 1989. p. 246).

⁹⁴¹ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 190.

Retornemos ao problema da obrigação ao lermos que Rousseau, em carta endereçada a Christophe de Beaumont, argumenta que o problema do acordo dos interesses somente pode ser resolvido pela arte política. Antes disso, descreve o seguinte cenário de antagonismo entre os particulares:

“Quando, enfim, todos os interesses particulares agitados se entrechocam, quando o amor de si posto em fermentação torna-se amor-próprio; que a opinião, tornando o universo inteiramente necessário a cada homem, torne-os todos inimigos natos uns dos outros e faz com que ninguém encontre seu bem senão no mal de outrem; então, a consciência, mais fraca que as paixões exaltadas, é abafada por elas, e na boca dos homens resta apenas uma palavra feita para se enganarem mutuamente. Cada um finge então querer sacrificar seus interesses aos do público, e todos mentem. Ninguém quer o bem público senão quando ele concorda com o seu; além disso, esse acordo é o objeto do verdadeiro político que busca tornar os povos felizes e bons”⁹⁴².

Da análise das causas e fundamentos que conduzem ao conflito e desigualdade instauradas no seio das sociedades modernas apresenta-se, então, certa abertura para uma possível resolução. O diagnóstico e o prognóstico permitem, assim, pensar, através da política, as possibilidades de combater os males, sendo o interesse um composto essencial nesse receituário:

“Uma vez sendo conhecidas as causas do mal, o remédio, se ele existe, é suficientemente indicado por elas. Cada um vê que a sociedade inteira se forma pelos interesses comuns, que toda divisão nasce dos interesses opostos, que mil acontecimento fortuitos, podendo mudar e modificar uns aos outros a partir do momento em que há sociedade, é preciso necessariamente uma força coativa, que ordena e concerta o movimento de seus membros, a fim de dar aos interesses comuns e aos engajamentos recíprocos a solidez que não poderiam ter por si mesmos”⁹⁴³.

O parágrafo acima levanta algumas dificuldades: qual é precisamente o remédio a ser retirado do mal? O que seria essa “força coativa”? Como Rousseau não confere um sentido hobbesiano à obrigação que une a sociedade e liga seus membros, podemos desde

⁹⁴² OC IV, *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 937.

⁹⁴³ OC III, *Projet de paix perpétuelle*, p. 569.

logo descartar o recurso a um poder político exógeno a agir sobre a sociedade. Em outros termos, poderíamos ainda começar a nos perguntar qual é precisamente a relação entre a Soberania e os membros do corpo político; ou qual a relação entre a noção de vontade geral com a vontade particular; ou, ainda, entre o interesse particular e o interesse comum. Assim, a exposição acima realizada nos parece suficiente para investigarmos como o *Contrato Social* oferece uma resposta a essas questões.

4.5. *Uma troca vantajosa: a política, o comum e o particular*

O primeiro capítulo do Livro II do *Contrato Social* apresenta uma passagem essencial para compreendermos o papel central assumido pelo interesse na problemática da obrigação política, bem como para notarmos de que forma o tema é inserido em conjunto com uma série de outras noções:

“A primeira e a mais importante consequência dos princípios acima estabelecidos é que somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum; pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. A ligação social é formada pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse nisso nenhum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente sobre esse interesse comum que a sociedade deve ser governada”⁹⁴⁴.

Esse parágrafo é exemplar, dentre outros motivos, por nele se encontrarem condensados algumas das questões e conceitos centrais para a compreensão do pensamento político de Rousseau: a vontade geral e a finalidade da instituição do Estado; o estabelecimento das sociedades políticas e em que consiste a ligação social; o interesse particular e o interesse comum. Mais especificamente, essa passagem já nos anuncia que o interesse e a vontade são apresentados como questões indissociavelmente interligadas⁹⁴⁵. Todavia, o problema principal ainda permanece: como, a partir do acordo

⁹⁴⁴ OC III, *Contrato Social*, II, I, p. 368.

⁹⁴⁵ BERNARDI, Bruno. “Comentário ao *Contrato Social*”. In : Rousseau, *Le Contrat Social*. Nota 64, p. 199.

dos interesses, instaurar leis e estabelecer a reciprocidade, realizando a unidade do corpo político, e, ao mesmo tempo, fazendo com que as vontades particulares não cessem de existir? Ou, mais do que isso, como explicar que a vontade geral deve respeitar as vontades particulares, como lemos no Livro II, Capítulo III? Pois, uma vez constituído o corpo político e estabelecido o corpo de legislação que expressa a vontade geral, a esfera individual necessariamente permanece⁹⁴⁶. Convém retomarmos o exame desses problemas.

a) O pacto de associação: conservação, liberdade, bens

As sociedades se tornam possíveis após um acordo de interesses. Sob quais termos pode a convenção que as forma torná-las legítimas?

Essa indagação inicial do *Contrato social* vem acompanhada de uma circunscrição da matéria a ser tratada e de uma mudança de abordagem em relação ao procedimento observado no *Discurso sobre a desigualdade*. Mas é precisamente a partir dessas diferenças que se revela proveitoso analisarmos ambos textos em perspectiva. O segundo *Discurso* se desenvolve demonstrando o paulatino progresso da desigualdade entre os homens, passando por estágios que se iniciam no puro estado de natureza e deságuam no estado de guerra, etapa que engendrará, finalmente, um pacto entre ricos e pobres. Ao longo dessa descrição são analisados aspectos importantes sobre a natureza humana, e os homens, partindo de sua indolência original, em um cenário primeiro no qual satisfazem imediatamente suas necessidades e são caracterizados apenas pelas paixões do amor de si e da piedade, passam a trabalhar incessantemente, observam o surgimento da propriedade e são, finalmente, quase inteiramente tomados por afetos derivados do amor-próprio. Apresentando as considerações antropológicas como precedentes à avaliação dos efeitos da política, no parágrafo que encerra o discurso lemos finalmente que o texto procurou expor “o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas”⁹⁴⁷. A situação final é de desequilíbrio e dominação econômica e política. Dessa forma, ao fundar uma antropologia e realizar uma genealogia moral, o segundo *Discurso* também faz um diagnóstico crítico das sociedades modernas, nas quais verificamos, para ficarmos apenas

⁹⁴⁶ OC III, *Contrato Social*, II, IV.

⁹⁴⁷ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 193.

com alguns de seus traços mais funestos, uma situação de dependência pessoal e de extrema desigualdade de riquezas.

A problemática a conduzir as preocupações do *Contrato Social* se encontra em outro registro: trata-se da investigação e do estabelecimento dos princípios do direito político. A necessidade de determiná-los parte, por um lado, de uma constatação de peso: essa *ciência* ainda não nasceu. Nem Grotius e nem Hobbes poderiam constituí-la, e, para utilizarmos os termos empregados por Rousseau, “o único moderno” habilitado a fazê-la foi “o ilustre Montesquieu”⁹⁴⁸. O autor do *Espírito das Leis*, entretanto, debruçou-se somente sobre as legislações existentes – “o direito positivo dos governos estabelecidos” –, algo muito diferente da ciência agora exigida. Esta visa oferecer uma *escala*, enquanto o exame das legislações positivas servirão como *medida*⁹⁴⁹. Isso significa realizar um sistema ancorado na *natureza das coisas*, na realidade do corpo político e a partir dos homens “tais como são”⁹⁵⁰, e, simultaneamente, organizar os princípios teóricos que regem a sociedade política: “nossos elementos serão claros, simples, extraídos imediatamente da natureza das coisas”⁹⁵¹, como explica Rousseau.

Conforme destacado no subtítulo do *Contrato Social*⁹⁵², os princípios do direito político são o objeto principal do livro. Essa obra busca investigar as condições de *legitimidade* da associação, cujas regras não serão nem externas e nem pré-existent, mas derivações internas ou imanentes, retiradas da própria natureza da sociedade a ser constituída. Em outras palavras, suas normas são frutos de uma *convenção* feita entre os membros constituintes de um determinado corpo político. O início do livro não poderia ser mais claro a esse respeito: “a ordem social é um direito sagrado que serve de base a

⁹⁴⁸ OC IV, *Emílio*, V, p. 836.

⁹⁴⁹ Cf. OC IV, *Emílio*, V, p. 837. A esse respeito, Cf. NASCIMENTO, Milton. “O Contrato Social – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, n.º 17, 1988, p. 119-130.

⁹⁵⁰ OC III, *Contrato Social*, I, p. 351.

⁹⁵¹ OC IV, *Emílio*, V, p. 837.

⁹⁵² Uma primeira versão do livro, conhecida sob o nome de *Manuscrito de Genebra*, era assim intitulada: “O Contrato Social, ou ensaio sobre a forma da República”. No manuscrito é possível verificar que Rousseau alternou a escolha do título principal entre *Da sociedade civil* e *O Contrato Social*. O subtítulo, entretanto, foi objeto de diversas alterações, e no manuscrito três outras opções são riscadas antes de chegar-se ao texto final: originalmente *Ensaio sobre a constituição do Estado*, depois *Ensaio sobre a formação do corpo político*, em seguida *Ensaio sobre a formação do Estado* e, finalmente, *Ensaio sobre a forma da República*. Dessa forma, segundo os estudos de variantes conduzidos por Bruno Bernardi, o título original seria *Da sociedade civil, ou Ensaio sobre a constituição do Estado*. A escolha do subtítulo da versão final, *Princípios do direito político*, é importante por indicar a lucidez de Rousseau em relação à sua posição na modernidade política, ou seja, o lugar que ele pretende assumir em relação aos seus antecessores. Sobre as alterações do título e subtítulo, cf. *Du contrat social ou essai sur la forme de la republique (Manuscrit de Genève)*, ed. Bachofen, Bernardi, Olivo. Paris: Vrin, 2012.

todos os outros. Entretanto, esse direito não advém da natureza; ele é, portanto, fundado sobre convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções”⁹⁵³. Assim, a sequência dos capítulos II, III e IV – sobre a família, a força e a escravidão – se dedicam mais detidamente a refutar argumentos que sustentam tais formas de convenção ou laço social⁹⁵⁴, concepções incapazes de fundar uma verdadeira associação. Essa sequência é concluída pelo capítulo V, uma espécie de “dobradiça” do Livro I, pois, intitulado “Que é sempre necessário remontar a uma primeira convenção”, apresenta o primeiro ponto de inflexão da obra, a partir do qual serão avaliados os termos para o estabelecimento de uma convenção legítima.

Para Rousseau, o termo *pacto* designa um ato muito específico: trata-se da formação de um povo, momento no qual indivíduos se associam para se constituir enquanto corpo coletivo, como lemos no trecho a seguir:

“Antes, então, de examinar o ato pelo qual o povo elege um rei, seria bom examinar o ato pelo qual um povo é um povo. Pois sendo este ato necessariamente anterior ao outro, é o verdadeiro fundamento da sociedade”⁹⁵⁵.

Do ponto de vista cronológico (o surgimento do povo é temporalmente anterior ao surgimento dos chefes ou das administrações), lógico (pois um povo que dá a si mesmo um governo deve, antes, realizar o próprio ato que o constitui enquanto povo) e procedimental (a instituição do povo exige a unanimidade), antes do estabelecimento do poder Executivo deve necessariamente haver um momento anterior: a união de indivíduos que *livremente* se associam por meio de uma convenção, cujo cerne é o próprio fundamento da sociedade política. Lemos na seguinte passagem do Livro IV que retoma os argumentos apresentados no primeiro livro:

“Há somente um lei que, por sua natureza, exige um consentimento unânime. É o pacto social, pois a associação civil é o mais voluntário ato do mundo. Todo homem tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, sob qualquer pretexto que possa existir, subjugá-lo sem seu consentimento”⁹⁵⁶.

⁹⁵³ OC III, *Contrato Social*, I, I, p. 352.

⁹⁵⁴ No *Manuscrito de Genebra* a refutação dessas concepções estão coligidas no capítulo V, *Falsas noções do laço social*.

⁹⁵⁵ OC III, *Contrato Social*, I, V, p. 359.

⁹⁵⁶ OC III, *Contrato Social*, IV, II, p. 440.

Portanto, esse pacto é crucial não por uma formalidade qualquer, mas porque ser o momento instituidor que define a *natureza da associação criada*⁹⁵⁷. Logo, para compreendermos a segunda sequência de capítulos do Livro I, é preciso examinarmos como a partir do trecho a seguir citado podemos retirar algumas das consequências que explicam e adiantam alguns dos problemas centrais tratados no *Contrato*:

“Haverá sempre uma grande diferença entre *submeter uma multidão e reger uma sociedade*. Que homens esparsos sejam sucessivamente subjugados a um único homem, em qualquer número que possam ser, vejo nisso somente um senhor e escravos, e absolutamente não vejo um povo e seu chefe. É, se assim se quiser, *uma agregação*, mas não *uma associação*; não há nisso nem bem público, nem corpo político”⁹⁵⁸.

Em primeiro lugar, ao opor *multidão* à *sociedade*, Rousseau coloca de um lado as *agregações*, na qual há um conjunto de indivíduos subordinados a um ponto fixo que os coordena e sem a qual o corpo político se dissolve. Neste caso, não há comprometimentos mútuos, mas apenas vetores dispersos circunscritos por uma força. De outro lado, há a *associação*, união de indivíduos livres, ligados por uma obrigação cujo fundamento é fruto da vontade e que permanece enquanto subsistir o pacto. Conforme o estudo conduzido por Bruno Bernardi demonstra de forma convincente⁹⁵⁹, trata-se de pensar a unidade do corpo político, a natureza e os efeitos dessa união através de passagens dos paradigmas mecânico (força e motricidade) e orgânico para o paradigma químico (associação e mistura), o que implicará tanto em forjar um conceito (vontade geral) para se pensar a unidade entre as partes a partir das propriedades que compõem a mistura quanto, finalmente, em pensar o problema em termos de *imanência*. Retomaremos essas questões mais adiante.

Vejamos agora o segundo par, *submeter* e *reger*, que implica em uma distinção conceitual sem a qual o conteúdo do pacto e o cerne da obrigação se tornam incompreensíveis. Começemos lembrando que o *Contrato Social* inicia a) realizando uma constatação, qual seja, de que os homens *nascem livres* (logo, a liberdade é parte de

⁹⁵⁷ OC IV, *Emílio*, V, p. 839.

⁹⁵⁸ OC III, *Contrato Social*, I, V, p. 359. Grifo nosso.

⁹⁵⁹ Não poderíamos aqui nos prolongar na discussão acerca dos problemas concernentes aos paradigmas ou modelos utilizados por Rousseau. Apenas lembremos que a detida análise dessa questão é uma das linhas diretoras do estudo de Bernardi em *La fabrique des concepts*, ao qual desde já remetemos o leitor. Para uma ótima resenha a respeito do assunto, Cf. KAWAUCHE, Thomaz. “Resenha de *La fabrique des concepts*”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.º 28, 2016, p. 167-177.

sua constituição natural), mas se encontram *acorrentados* (logo, a dependência é um produto artificial das relações sociais), b) e propondo buscar uma solução, isso é, investigar como a passagem para o estado civil pode se dar de maneira legítima, mudança após a qual o homem permanecerá “tão livre quanto antes”.

Fica evidente, por conseguinte, que a liberdade entra como componente fundamental na convenção, única “base de toda autoridade legítima entre os homens”⁹⁶⁰. Conforme as considerações sobre a escravidão e a força (capítulos III e IV do Livro I) já haviam demonstrado, não há ligação legítima que seja fundada na submissão: todos os indivíduos, tendo como primeiro sentimento natural o amor de si⁹⁶¹, são habilitados a escolherem o que é melhor para sua própria conservação, o que implica em uma escolha voluntária e consciente de seus atos. É por isso que à liberdade é também atribuído o papel de dotar de moralidade a ação dos homens, ou seja, meio pelo qual se tornam responsáveis por aquilo que decidem. Toda abdicação nesse sentido é inválida desde sua origem: “renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade, até mesmo aos seus deveres. Não há reparação possível para quem renuncia a tudo”⁹⁶². De forma semelhante, o mesmo se estende para os povos, que não podem alienar sua liberdade sem que com isso degradem o próprio pacto associativo que o constitui. A nulidade aqui ainda é de tipo *ex tunc*: “dizer que um homem se dá gratuitamente é dizer uma coisa absurda e inconcebível; um tal ato é ilegítimo e nulo [...]. Dizer a mesma coisa de todo um povo é supor um povo de loucos: a loucura não constitui direito”⁹⁶³. Conclui-se então que um contrato fundado na submissão, tal como o defendido por Grotius, não possui validade.

A teoria da obrigação política de Rousseau repousa sobretudo na condição de liberdade no momento do engajamento recíproco que forma o corpo político. Sem liberdade, não há nem independência e nem escolha voluntária, o que impedirá mesmo a efetivação das leis enquanto expressão da vontade geral. Dessa forma, lemos nas *Cartas escritas da montanha* a seguinte avaliação: “que fundamento mais seguro pode ter a

⁹⁶⁰ OC III, *Contrato Social*, I, IV, p. 355.

⁹⁶¹ “Sua primeira lei [da natureza do homem] é a de velar à sua própria conservação” (OC III, *Contrato Social*, I, II, p. 352).

⁹⁶² OC III, *Contrato Social*, I, IV, p. 356.

⁹⁶³ OC III, *Contrato Social*, I, IV, p. 356.

obrigação entre os homens de que o livre comprometimento daquele que se obriga? Pode-se disputar sobre qualquer outro princípio, mas não se poderia disputar sobre esse”⁹⁶⁴.

Há assim uma determinação antropológica e moral que se encontra no coração do pacto de associação, pois inevitavelmente *cada indivíduo tem integrado ao seu interesse o cuidado com sua própria vida e sua liberdade*. Essas determinações não poderiam, entretanto, ser asseguradas caso os homens não se unissem em comunidades políticas, pois diversos fatores contingentes e heterogêneos (os impedimentos naturais ou a recusa da natureza em dar seus frutos, o progresso das paixões, a crescente complexidade das relações materiais entre os homens, dentre outros) colocam em xeque a própria existência da espécie caso os indivíduos permanecessem em sua condição primitiva.

Dessa forma, a passagem para a ordem civil, viabilizada pela arte política, é não somente um meio pelo qual a vida pode ser preservada (atendendo ao chamado antropológico da conservação de si), mas a única forma eficaz da garantia da autonomia (ou, pela negativa, do afastamento da dependência) e da própria realização dos interesses.

Nessa passagem, opera-se uma importante transformação. Com sua liberdade natural os indivíduos eram atomizados, cada qual uma unidade absoluta capaz de obter tudo aquilo que sua força lhe permitia alcançar. Em um cenário extremo, vicissitudes das mais variadas espécies conduzirão a um estado periclitante, no qual a força dos obstáculos é maior do que a força individual, situação em que a preservação é colocada em xeque. Com a formação de uma associação política, unem suas forças e passam a ter uma *liberdade política* (momento no qual participa como cidadão) e uma *liberdade civil* (a relação dos súditos em relação ao Estado, isto é, relativa à tranquilidade pública, à proteção dos bens, dentre outros), balizada pela lei, ato da vontade geral cujo objeto é o interesse comum.

Contrariamente ao que uma leitura rigorosamente republicana poderia sugerir, isso não implica em nenhum tipo de pressuposição *a priori* de *virtude cívica*, pois se trata mais precisamente de uma condição política que corresponde a uma necessidade antropológica: a obediência à lei que se dá a si próprio atende ao apelo da própria conservação da existência humana e da busca pela liberdade, além de garantir a preservação dos bens e oferecer legitimidade e proteção à propriedade. Nesse caso, a noção de virtude política deve ser antes considerada como um *efeito* das regras

⁹⁶⁴ OC III, *Cartas escritas da montanha*, p. 806-807.

determinantes para a conservação do corpo político do que como sua causa. Finalmente, a virtude compreendida como “conformidade da vontade particular à geral”⁹⁶⁵ é uma função do governo ou uma regra da economia política, ou seja, encontra-se à serviço da soberania.

Por fim, lembremos que apesar dessa transformação cada membro do corpo político permanecerá, em sua nova condição, “tão livre quanto antes”, sem se submeter à dominação individual. Nas *Cartas escritas da montanha*, a definição de liberdade aproxima-se da ausência de dependência pessoal, com Rousseau descrevendo-a com as seguintes palavras:

“A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa. (...) Um povo é livre, qualquer seja forma de seu governo, quando naquele que o governa não se vê o homem, mas o órgão da lei. Em poucas palavras, a liberdade segue sempre a sorte das leis, ela reina ou perece com elas; nada sei de mais certo”⁹⁶⁶.

A partir dessas considerações, vejamos as condições contratuais para a criação do corpo político e sua composição.

b) Soberania e alienação total

Tendo em vista a situação limite na qual a sobrevivência se tornaria impossível sem que a união ocorresse, Rousseau descreve o problema a ser resolvido pelo pacto de associação nos seguintes termos:

“Essa soma de forças somente pode nascer do concurso de muitos. Mas sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empenhará sem prejudicar e negligenciar os cuidados que deve a si próprio? Essa dificuldade, reconduzida ao meu assunto, pode se enunciar nesses termos.

‘Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece, no entanto, apenas a si mesmo e

⁹⁶⁵ OC III, *Economia política*, p. 252.

⁹⁶⁶ OC III, *Cartas escritas da montanha*, p. 841-842.

permanece tão livre quanto antes'. Tal é o problema fundamental para o qual o contrato social oferece a solução"⁹⁶⁷.

A finalidade da associação é tripla. Proteger e defender a *pessoa*, o que significa responder a) a um chamado da *conservação da vida* b) e da *liberdade*, c) mas também garantir *os bens de cada associado*, ou seja, problemática sobretudo relativa à propriedade, cuja primeira análise mais detida se encontra no final do Livro I, capítulo IX. Quanto a esse ponto, um trecho da *Economia política* encontra-se em estreita consonância com o *Contrato* e pode, assim, contribuir a jogar ainda mais luz sobre a questão: “buscai os motivos que levaram os homens, unidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade, a se unirem mais estritamente por sociedades civis; não encontrarás outros que não sejam os de assegurar os bens, a vida, e a liberdade de cada membro pela proteção de todos”⁹⁶⁸. Vejamos como os termos do contrato são definidos de forma concisa algumas linhas adiante no *Contrato Social*:

“Enfim, cada um dando-se a todos, não se dá à ninguém, e como não há um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem.

Se, portanto, separa-se do pacto social aquilo que não é de sua essência, descobriremos que ele se reduz aos seguintes termos. *Cada um de nós coloca em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral e recebemos como corpo cada membro enquanto parte indivisível do todo.*

Imediatamente, esse ato de associação produz, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quanto há de votos na assembleia, o qual recebe nesse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade”⁹⁶⁹.

O pacto fundará uma unidade, uma *indivisibilidade*, derivada do próprio ato de constituição do povo e da vontade geral. O trecho, portanto, apresenta duas noções essenciais para compreendermos a posição de Rousseau frente ao pensamento político de

⁹⁶⁷ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 360.

⁹⁶⁸ OC III, *Economia Política*, p. 248.

⁹⁶⁹ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 361.

seu tempo. Em primeiro lugar, levanta o problema da *soberania*, a ser tratado com mais detalhes na sequência do livro I; em segundo, a *vontade geral*, retomada no Livro II. Iremos começar por examinar o primeiro ponto, mas, a fim de evitar confusões e sabendo que o conceito de soberania depende de uma noção adequada sobre o que é a vontade geral, apenas digamos preliminarmente e de forma muito sucinta que esta, sendo a vontade do corpo político, opera uma generalização das vontades particulares e tem como objeto o interesse comum.

A *soberania* é primeiramente caracterizada como o exercício, pelo corpo político, do poder ativo capaz de estabelecer as leis, ou seja, as instituições onde a vontade geral será enunciada. O *soberano* é fundado pela associação, ou mais precisamente, emerge do próprio “ato pelo qual um povo é um povo”, e toda legislação deriva de sua atividade. Ao definir a soberania a partir do primeiro ato concreto da vontade geral, Rousseau amalgama o poder soberano com o a vontade expressa pela associação de indivíduos livres. Não há um princípio de soberania anterior ao pacto, mas se trata de um fato ligado à própria existência do povo e da expressão da vontade geral.

Lembremos que o corpo político é uno, mas seu funcionamento é *complexo*, no sentido em que pode ser tomado como *ativo* ou *passivo*. Essa divisão apontará para a distinção que Rousseau fará entre soberania e governo, ou seja, entre a expressão da vontade geral trazida na lei e o poder necessário para garantir sua execução. Importa no momento ressaltarmos que com a união dos indivíduos e a formação do corpo político, este será composto por membros que são ao mesmo tempo súditos (pois obedecem às leis) e cidadãos (pois fazem as leis), formando o *povo* quando nos referirmos à sua coletividade conforme lemos na seguinte passagem:

“Essa pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras, recebia em outros tempos o nome de *Cidade*, e atualmente recebe o nome de *República* ou de *corpo político*, chamado por seus membros de *Estado* quando é passivo, *Soberano* quando é ativo, *Potência* em comparação aos seus semelhantes. A respeito dos associados, recebem coletivamente o nome de *povo* e, particularmente, chamam-se *Cidadãos*, como participantes da autoridade soberana, e *Súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado”⁹⁷⁰.

⁹⁷⁰ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 361-362.

Se Hobbes avançara ao realizar uma clara distinção entre multidão (*multitudo*) e povo (*populus*) e ao fundar a soberania a partir da realidade da unidade do corpo político, diferente do autor de *Do Cidadão*, para quem o povo pode transferir a autoridade de legislar em favor de um soberano, no *Contrato Social* os indivíduos que pactuam não transferem o poder senão para si mesmos, ou seja, depositam-no na soberania que eles mesmos exercem enquanto poder ativo. Para Hobbes, o soberano pode representar a vontade do povo⁹⁷¹; para Rousseau, a vontade do soberano não é passível de representação. Essa diferença, como argumenta Jean Terrel, faz com que para Hobbes o povo possa ter uma *relação de exterioridade* ao contrato estabelecido, enquanto para Rousseau há uma *relação de imanência*, já que os indivíduos contratam com o corpo coletivo e consigo mesmos⁹⁷².

Além disso, ressaltemos mais uma vez: os indivíduos se associam voluntariamente, passando do estado natural para o civil, tendo como um de seus propósitos assumir e preservar sua liberdade política e civil; logo, uma das condições para a atuação do soberano é a própria manutenção da liberdade dos membros do corpo político. Por que, então, uma das cláusulas da convenção se apresenta da seguinte maneira: “a alienação total de cada associado com todos seus direitos à toda a comunidade”⁹⁷³? Não seria um desvio que retorna ao problema da convenção por submissão, forma já descartada nos capítulos anteriores?

A principal cláusula contratual do pacto é *sui generis* na medida em que, sendo o objeto analisado de diferente natureza em relação aos contratos do direito civil, deve-se considerar que cada indivíduo contrata consigo mesmo e, simultaneamente, que cada um dos membros contrata com o corpo político. Nas palavras de Rousseau, “o ato de associação compreende um compromisso recíproco do público com os particulares”, criando uma relação dupla “como membro do Soberano em relação aos particulares e como membro do Estado em relação ao Soberano”⁹⁷⁴. Na realidade, cada qual livremente compromete-se a engajar-se ao corpo político do qual é parte, fazendo com que a situação

⁹⁷¹ Segundo Hobbes, “de certa forma, o povo é aquilo que é *uno*, tendo *uma vontade*, e a quem se pode atribuir uma ação. [...] O *povo* comanda em todos os Governos; pois, mesmo nas *Monarquias*, o *Povo* comanda: pois o *povo* quer pela vontade de *um só homem*, enquanto a *Multidão* são os cidadãos, isto é, os *Súditos*” (HOBBS, T. *De cive*, Op cit., Cap. XII, §8, p. 151).

⁹⁷² TERREL, Jean. *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris : Seuil, 2001. p. 343.

⁹⁷³ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 360.

⁹⁷⁴ OC III, *Contrato Social*, I, VII, p. 362.

inicial torne-se indistintamente uniforme e aplicável a todos: “cada um dando-se inteiramente, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem o interesse de torná-la onerosa aos outros”⁹⁷⁵. A soberania, nesse sentido, é sempre em ato e somente pode ser exercida pelo povo em pessoa.

Tendo em vista a singularidade do contrato proposto, gostaríamos de enfatizar a leitura de que a alienação não é tomada no sentido de uma *troca entre coisas*, calculada a partir da lógica do interesse possessivo, mas de uma *troca de estado*⁹⁷⁶, de um despojamento de tudo aquilo que possa *ensejar a dependência de um particular pelo outro*. Algo muito diferente, portanto, de contratos em que um povo ou um indivíduo entrega-se “gratuitamente”⁹⁷⁷. Essa troca trata-se de uma exigência que assegura a coesão da união (“a alienação sendo feita sem reservas, a união é tão perfeita quanto poderia ser”⁹⁷⁸) e nivela o estado dos indivíduos, de modo a deixá-los todos em condições iguais no momento da instituição – ou seja, sem que nenhum possua direitos ou favores sobre o outro. Caso alguém permanecesse com as liberdades do estado de natureza, a união seria imperfeita, recairíamos em um estado sem garantia efetiva dos direitos e a propriedade seria sempre ameaçada pelas turbulências sociais, pela força ou pela usurpação⁹⁷⁹. A entrada na sociedade política representa precisamente a troca do instinto pela justiça, estabelecendo a legitimidade de bens e direitos que passam então a serem garantidos pela ordem jurídica, sendo, finalmente, criada uma proteção que os torna estáveis, assegurados pela força pública⁹⁸⁰: “cada um dando-se a todos, não se dá à ninguém, e como não há um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem”⁹⁸¹. Dessa forma, a cláusula de *alienação total* poderia ser explicada por uma *mudança voluntária de estado*, pelo fato de que os indivíduos livremente concordam em se submeter às que regem o corpo político que eles próprios criaram, fundando uma

⁹⁷⁵ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 361.

⁹⁷⁶ Cf. OC III, *Contrato Social*, II, IV. Iremos detalhar essa posição no a seguir, quando tratarmos sobre a vontade e o interesse.

⁹⁷⁷ OC III, *Contrato Social*, I, IV, p. 356.

⁹⁷⁸ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 361.

⁹⁷⁹ “O que há de singular nessa alienação é que, ao aceitar os bens dos particulares, longe de despojá-los, a comunidade apenas assegura sua posse legítima, mudando a usurpação por um verdadeiro direito e a fruição pela propriedade” (OC III, *Contrato Social*, I, IX, p. 367). Analisaremos mais adiante as implicações dessa afirmação.

⁹⁸⁰ Cf. VINCENTI, Luc. “Ouverture et thématiques”. In: *Rousseau et le marxisme*. Paris : Éd. de la Sorbonne, 2011.

⁹⁸¹ OC III, *Contrato Social*, I, VI, p. 361.

comunidade que busca um bem comum capaz de melhor satisfazer sua finalidade primeira: a preservação de si, de sua liberdade e a garantia de seus bens.

Essa chave de interpretação proporciona a vantagem de pensarmos a entrada na sociedade política como uma concessão mútua do indivíduo consigo mesmo e deste com o todo do qual faz parte, na qual, ao se dar e ao se receber⁹⁸², satisfazem-se todas as partes envolvidas; ao final desse processo, as propriedades inicialmente recebidas são dadas em retorno, mas agora qualitativamente transformadas e formalmente asseguradas. Leitura plenamente de acordo com a exigência da imanência (e, assim, a recusa da exterioridade) ou da autoconstituição do povo⁹⁸³.

Não deixa de ser surpreendente constataremos a negligência de comentários sobre um trecho, vindo da própria pena de Rousseau, segundo o qual o termo *alienação* é na realidade melhor descrito como uma *troca vantajosa*. Trata-se de uma expressão utilizada tanto no *Manuscrito de Genebra* quanto na versão final do texto, ou seja, no *Contrato Social*, o que sugere a pertinência de seu uso para pensar o problema colocado. Ela indica que a entrada na sociedade civil pode ser compreendida em termos de *compensação* que, sem significar a anulação de si mesmo, é uma vantagem sopesada pela mudança de estado que produz nos objetos trocados e nos indivíduos que participam da troca. A passagem é esclarecedora e nuança os problemas decorrentes da utilização do termo “alienação”, como lemos no trecho a seguir:

“É a tal ponto falso que no contrato social haja da parte dos particulares alguma verdadeira renúncia, que sua situação, pelo efeito desse contrato, revela-se realmente preferível àquela em que se encontravam anteriormente, e que, *no lugar de uma alienação, fizeram apenas uma troca vantajosa*, de uma maneira de ser incerta e precária por uma outra melhor e mais segura; da independência natural pela liberdade; do poder de prejudicar o outro pela sua própria segurança; e da sua força, que outros poderiam superar, por um direito que a união social torna invencível”⁹⁸⁴.

⁹⁸² “O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo aquilo que o seduz e que pode alcançar; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (OC III, *Contrato Social*, I, VIII, p. 364).

⁹⁸³ Cf. BALIBAR, Étienne. « Apories rousseauistes : Subjectivités, communauté, propriété ». In : *Les Cahiers de Strasbourg*, t. 13 (*Jean-Jacques Rousseau*), Printemps 2002, p. 13-36.

⁹⁸⁴ OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 375. Grifo nosso.

A adoção dessa linha de interpretação auxilia ainda a jogar luz sobre dois temas controversos: um, a figura do legislador; outro, a da propriedade. Em primeiro lugar, o legislador pode ser compreendido como aquele que, sem ser interessado em participar da troca em si mesma, a conduz de forma a torná-la verdadeiramente vantajosa para todos. Seu papel não é o de substituir a soberania e nem de se sobrepor à deliberação do público, mas o de velar para que os envolvidos e os termos da concessão mútua se expressem numa condição de equanimidade. Em outras palavras, trata-se de fazer com que as leis de uma associação política enunciem de forma eficaz a vontade do próprio povo que a compõe. Por isso, Rousseau não deixa de alertar que, no momento da instituição (período no qual o legislador deve atuar), é preciso antes de tudo verificar como a legislação a ser estabelecida exprimirá a vontade de um povo⁹⁸⁵. Nesse sentido, é preciso conhecer a fundo suas particularidades históricas, geográficas, climáticas, e sobretudo, sendo essa a matéria sobre a qual o legislador “se ocupa em segredo”⁹⁸⁶, seus costumes e sua opinião. Mas talvez a maior dificuldade, e disso a necessidade de seu trabalho, deriva do fato de que os indivíduos naturalmente tendem para a satisfação imediata seus interesses particulares, muitas vezes em detrimento de benefícios futuros, o que se torna um embaraço na hora da instituição e do estabelecimento do interesse comum, objeto da vontade geral, que opera com vantagens no longo prazo⁹⁸⁷. Assim, o papel do legislador não é se apresentar como um *ersatz* do soberano, mas fazer com que os particulares compreendam e sejam persuadidos que seus interesses apenas podem ser garantidos de forma regular, estável e satisfatória, se concordarem em agir dentro de um quadro de regras comuns, estabelecidas pelo corpo coletivo. Isso absolutamente não retira a importância das deliberações realizadas pelo povo, e nesse sentido, quanto mais forem as diferenças, maior será a chance de se encontrar a vontade geral⁹⁸⁸. No entanto, é preciso destacar que a figura do legislador surge como uma mediação para enfrentar a dificuldade de que “cada indivíduo, não experimentando outro plano de governo senão aquele se relaciona ao seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que deve tirar das

⁹⁸⁵ OC III, *Contrato Social*, II, VIII.

⁹⁸⁶ OC III, *Contrato Social*, II, XII, p. 394.

⁹⁸⁷ “Protegê-la da sedução das vontades particulares, aproximar de seus olhos os lugares e os tempos, sopesar os atrativos das vantagens presentes e perceptíveis com o perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares veem o bem que rejeitam, o público quer o bem que não vê” (OC III, *Contrato Social*, II, VII, p. 380).

⁹⁸⁸ OC III, *Contrato Social*, II, IV.

privações contínuas que as boas leis impõem”⁹⁸⁹. Veremos mais adiante como essa questão é melhor resolvida a partir da noção de vontade geral.

Quanto à problemática da propriedade, ela pode igualmente ser compreendida pela chave da “troca vantajosa”, como veremos em detalhes mais adiante. Por ora, fiquemos com o seguinte trecho:

“O que há de singular nessa alienação é que, ao aceitar os bens dos particulares, longe de despojá-los, a comunidade apenas assegura sua posse legítima, mudando a usurpação por um verdadeiro direito e a fruição pela propriedade. Os possuidores, então, sendo considerados como depositários do bem público, com seus direitos sendo respeitados por todos os membros do Estado e sustentados em todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo aquilo que deram, por uma cessão vantajosa para o público e mais ainda mais para si mesmos”⁹⁹⁰.

A articulação entre a liberdade e a soberania é essencial para compreendermos que a melhor resposta possível para o conflito de interesses apresenta-se, para Rousseau, na forma de uma *adesão voluntária a uma associação e a uma troca qualitativa de estado que a vida em sociedade requer*. Somente isso torna possível que os interesses se tornem *interesses bem compreendidos*. Isso permite em certa medida avaliarmos a distância que Rousseau toma do que viria a ser considerado como *liberalismo*, ou, conforme Gabrielle Radica afirma com razão, “é (...) nessa aliança da soberania e da liberdade, nessa definição da liberdade sob os auspícios do poder político e da transformação mínima necessária do indivíduo que a sociedade política exige, que reside certamente o ponto de partilha irreduzível que continua a separar Rousseau de seus adversários liberais”⁹⁹¹. Sem que o indivíduo seja sacrificado ou anulado, e sem deixar de levar em conta as configurações antropológicas e morais no momento da convenção, é no entanto necessário que a *arte política* intervenha para permitir um quadro de convergência dos interesses diversos que, de resto, não poderiam se harmonizar nem espontaneamente, nem naturalmente.

⁹⁸⁹ OC III, *Contrato Social*, II, VII, p. 383.

⁹⁹⁰ OC III, *Contrato Social*, I, IX, p. 367.

⁹⁹¹ RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. cit., p. 239.

Feitas essas considerações, podemos então voltar à passagem na qual *ato pelo qual o povo se torna um povo* para descrevê-la como uma ação da vontade livre de indivíduos que, entrando em acordo, decidem se unir para formar uma associação. Não há uma vontade exterior e nenhuma instância diretora anterior a ela, uma vez que as regras de justiça serão definidas de forma interna, inseparáveis do corpo político criado e a partir dos próprios membros que o compõe. É esse o ato primordial, portanto, em que a vontade geral se expressa.

c) O interesse particular, o interesse comum e a vontade geral

Uma das questões mais difíceis a serem enfrentadas pelo *Contrato Social* é justamente a de compreender como os indivíduos, associando-se a um corpo político dotado de uma vontade geral, podem, ao mesmo tempo em que se reúnem sob a indivisibilidade da soberania, fazer o interesse comum emergir a partir dos interesses particulares, e, assim, beneficiarem-se com a reciprocidade e justiça internamente estabelecida. Há, por conseguinte, um primeiro momento de criação da sociedade política e um segundo momento em que os laços sociais se consolidam. Afinal, a pessoa pública criada é *moral* e mantém em seu seio indivíduos autônomos, cujas vontades particulares frequentemente tendem a se chocar entre si e mesmo com a vontade do corpo político. Como uni-los da forma mais sólida e adequada possível?

A complexidade envolvendo o assunto ofereceu a ocasião para diversas interpretações sobre o lugar da filosofia política de Rousseau, ora classificada como pertencente às fileiras do republicanismo (a virtuosidade que deve sacrificar o interesse particular em prol da república), ora como alinhada a um falso individualismo (uma dissolução dos grupos em átomos, doravante reunidos sob a coerção do Estado), ora como precursora dos totalitarismos modernos (a aniquilação total das diferenças e das particularidades). O que ao mesmo tempo possibilita o surgimento dessas divergências e estabelece o solo comum do qual partem leituras tão diversas é, além da compreensão sobre o papel da soberania e do governo, a atribuição e o papel que cada uma delas dá para a solidariedade entre os conceitos de interesse particular, interesse comum e vontade geral.

Em um primeiro momento foi preciso examinarmos como a soberania é sempre do povo, que, por sua vez, é formado através de um ato em que indivíduos livres

concordam em se associar. Veremos mais adiante qual o papel do governo. Trata-se agora de entender como fazer com que os indivíduos que possuem vontades e interesses particulares possam se reconhecer na vontade geral da “pessoa pública” criada, cujo objeto é o interesse comum. Apesar das dificuldades iniciais de interpretação trazidas por termos como “alienação total”, analisada acima sob a chave da “troca vantajosa”, adiantemos que a solução do contrato, que tem a liberdade como seu fundamento e finalidade, não poderia ser o desaparecimento da individualidade no corpo social⁹⁹², mas um processo de natureza muito diferente: a vontade livre que *se identifica* com o todo do qual se faz parte.

O primeiro ponto a ser esclarecido é sobre a relação indissociável entre os interesses particulares e o interesse comum. Para melhor examiná-lo, é importante revisarmos na íntegra uma passagem do *Contrato Social* já citada anteriormente:

“Somente a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo a finalidade de sua instituição, que é o bem comum; pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. A ligação social é formada pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse nisso nenhum ponto sobre o qual todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente sobre esse interesse comum que a sociedade deve ser governada”⁹⁹³.

O texto não poderia ser mais claro: *o interesse comum é o resultado direto de um entendimento recíproco dos interesses particulares*, e é o acordo destes mesmos interesses que torna possível a sociedade política. Estes últimos se apresentam como condição necessária e cronologicamente anteriores ao surgimento do interesse público; adicione-se a essa equação a noção de *acordo* e a primeira fórmula se torna completa. O vínculo estabelecido entre ambos não é de transcendência⁹⁹⁴, mas de correlação, pois o interesse comum será o produto da combinação e de um processo dos interesses particulares. Vejamos.

⁹⁹² Como o sugere, por exemplo, Maurice Halbwachs em seu comentário ao *Contrato Social*. Cf. HALBWACHS, Maurice. « Commentaires. *Du Contrat Social* ». Paris : Aubir Montaigne, 1943, p. 95.

⁹⁹³ OC III, *Contrato Social*, II, I, p. 368.

⁹⁹⁴ Cf. SÉGLARD, Dominique. « L'intérêt du Contrat Social chez Rousseau », Op. cit.

Uma primeira dificuldade reside em encontrar o meio adequado e eficaz para fazê-los cooperar. O próprio “todo”, ou seja, a sociedade enquanto corpo político, é formado a partir de interesses particulares que decidem estabelecer um entendimento recíproco. Para que a ligação social ocorra, é preciso encontrar o interesse comum. Se Rousseau certamente tem como horizonte amenizar a dissensão de interesses, como um bom leitor de Maquiavel ele exige ao mesmo tempo a manutenção *das diferenças*, tidas como necessárias tanto para a atividade pulsante da vida política quanto para a enunciação da vontade geral. Nesse caso, a resolução dos conflitos ocorre na arena da política e da deliberação: “se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não possuísem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa”⁹⁹⁵. Há, portanto, uma mediação gradativa entre o particular, o comum e o geral, que estabelece um equilíbrio estável entre ambos, permitindo sua convivência.

Uma passagem do *Manuscrito de Genebra* oferece tanto uma definição da noção de *vontade* quanto um esclarecimento sobre seu vínculo com o *interesse*:

“Ora, como a vontade tende sempre ao bem do ser que quer, que a vontade particular sempre tenha como objeto o interesse privado e a vontade geral o interesse comum, segue-se disso que essa última é ou deve ser o único verdadeiro móbil do corpo social”⁹⁹⁶.

Para evitarmos maiores dificuldades mais adiante, e assumindo o risco de parecermos repetitivos, retomemos passo a passo a argumentação até aqui desenvolvida. A vontade é o bem do ser que deseja, o que implica a satisfação de seu interesse. Essa relação é explicada inequivocamente: enquanto a *vontade particular* visa, evidentemente, o *particular*, a *vontade geral* visa o *comum*. Ora, o corpo político não surge pela *soma* agregada de todas as vontades ou interesses particulares, mas por um *acordo* associativo que permitirá a emergência do *bem comum* ou interesse comum (que, aqui, são termos sinônimos). Em outras palavras, indivíduos reunidos e que “se considerem como um único corpo [...] têm apenas uma única vontade, relativa à conservação comum e ao bem-estar geral. [...] Não há quaisquer interesses confusos, contraditórios; por todo lado o bem comum se manifesta com evidência e exige apenas o bom senso para ser percebido”⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ OC III, *Contrato Social*, II, III, p. 371.

⁹⁹⁶ OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 295.

⁹⁹⁷ OC III, *Contrato Social*, IV, I, p. 437.

Assim, conclui-se que, se a vontade se dirige para o bem daquele que quer, a vontade geral, sendo a vontade do corpo político, tem como propósito satisfazer o bem comum, sendo considerado “o verdadeiro móbil do corpo social”. Nesse caso, a vontade geral sempre “tende à conservação e ao bem-estar do todo e de cada parte”⁹⁹⁸, ou seja, cumpre o interesse comum ao preservar a vida, a liberdade e os bens dos membros⁹⁹⁹.

A dificuldade de interpretação do lugar dos interesses particulares no *Contrato Social* pode então ser mais facilmente resolvida se tivermos em vista que a vontade geral tem como objetivo efetivar um acordo realizado entre indivíduos livres que se associam. Parte considerável da questão é resolvida pela opção do modelo associativo, derivado do paradigma químico, em detrimento do modelo mecânico da agregação ou justaposição, pois este último representa uma mera soma dos interesses de cada um considerado isoladamente e, conseqüentemente, só poderiam ser objetos da vontade particular. Já o primeiro paradigma parte da possibilidade de realização de uma *mistura*, um composto contendo em si dois elementos transformados que, no entanto, eram inicialmente distintos. Somente a associação, criando um corpo moral, possui uma vontade geral que se dirige para o interesse comum:

“Comumente há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta considera somente o interesse comum, a outra considera o interesse privado e é somente uma soma das vontades particulares. Mas, retirando-se dessas próprias vontades os prós e os contras que se destroem mutuamente, resta como soma das diferenças a vontade geral”¹⁰⁰⁰.

Como vimos anteriormente, o *Manuscrito de Genebra* deixara claro que na “ordem natural das coisas” os indivíduos buscam suas vantagens particulares de forma a se chocarem frequentemente com o interesse comum, ou mais precisamente, “no estado de independência” o interesse particular e o interesse comum excluem-se mutuamente¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁸ OC III, *Economia Política*, p. 245.

⁹⁹⁹ “Buscai os motivos que levaram os homens unidos por suas necessidades mútuas na grande sociedade a se unir mais estreitamente por sociedades civis; não encontrareis outro motivo senão o de assegurar os bens, a vida e a liberdade de cada membro pela proteção de todos” (OC III, *Economia Política*, p. 248). A questão da propriedade passa pelo crivo da política, e, igualmente importante, ao acesso que os cidadãos têm aos bens necessários através de seu trabalho.

¹⁰⁰⁰ OC III, *Contrato Social*, II, III, p. 371.

¹⁰⁰¹ Já vimos essa passagem do *Manuscrito de Genebra*, que merece ser aqui retomada: “é falso que no estado de independência a razão nos leve a concorrer ao bem comum pela consideração de nosso próprio interesse; longe do interesse particular se aliar ao bem geral, eles se excluem um ao outro na ordem natural

É ilusório pensar em uma convergência ou harmonização espontânea dos interesses particulares em direção ao interesse público¹⁰⁰² e tampouco o direito natural poderá ditar as regras de justiça. Além disso, sendo a vontade particular volátil, não pode concordar de forma duradoura com a vontade geral: “a vontade particular tende, por sua natureza, às preferências, e a vontade geral, à igualdade”¹⁰⁰³. Mas se o contrato deve resguardar a esfera particular de cada um de seus membros, como fazer com que estes se dirijam sempre para o interesse comum?

Além de totalidade indivisível, a soberania é também detentora de um poder absoluto, conduzido pela vontade geral, sobre todo os membros do corpo¹⁰⁰⁴. Isso absolutamente não resulta em uma aniquilação individual, já que a realidade da soberania é a legislação de normas gerais, o que implica em sua própria autolimitação: ela não pode estatuir sobre indivíduos em específico, nem onerar particularmente nenhum súdito. Em um capítulo que tem precisamente como título “Dos limites do poder Soberano”, Rousseau deixa claro que criação da *pessoa pública* convive com a permanência de *pessoas privadas*:

“Além da pessoa pública, devemos considerar as pessoas privadas que a compõem e cuja vida e liberdade são naturalmente independentes dela. Trata-se, portanto, de bem distinguir os direitos respectivos dos Cidadãos e do Soberano. [...] Admita-se que tudo o que cada um aliena pelo pacto social, seu poder, seus bens, sua liberdade, é somente a parte de tudo aquilo cujo uso é de importância para a comunidade”¹⁰⁰⁵.

Em primeiro lugar, a vontade geral “nunca erra” porque não se refere nem a um sentimento vago de humanidade nem a um conjunto de leis naturais inacessíveis: ela é perceptível e sempre reta precisamente porque deriva da “preferência que cada um dá a si mesmo”, ou seja, encontra seu lastro na vontade de cada um dos membros que compõe o corpo político; ela torna compatível as diferentes vontades. A esse respeito, Gabrielle Radica escreve uma frase lapidar: “a vontade geral não é uma nova vontade, mas uma regra de compatibilidade das vontades particulares”¹⁰⁰⁶. E, segundo Bernardi, “a vontade

das coisas, e as leis sociais são um jugo que cada um quer muito bem impor aos outros, mas não as incumbir a si próprio” (OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 384).

¹⁰⁰² “Deve-se ainda observar que uma semelhante suposição é absurda e impossível pela natureza das coisas; pois o interesse privado tende sempre às preferências, e o interesse público, à igualdade” (OC III, *Manuscrito de Genebra*, p. 295).

¹⁰⁰³ OC III, *Contrato Social*, II, I, p. 368.

¹⁰⁰⁴ Ver OC III, *Contrato Social*, II, IV.

¹⁰⁰⁵ OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 373.

¹⁰⁰⁶ RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. Cit., p. 189.

geral deve assegurar a generalização das vontades particulares”¹⁰⁰⁷. Por esse motivo, a maneira mais eficaz de trabalhar para o interesse comum é votar *pensando em si mesmo*:

“Os compromissos que nos ligam ao corpo social apenas são obrigatórios porque são mútuos, e sua natureza é tal que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar para o outro sem também trabalhar para si mesmo. Por que a vontade geral é sempre reta, e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um, se não por não haver ninguém que não se aproprie da expressão *cada um*, e que, ao votar por todos, não pense em si mesmo? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que ela produz derivam da preferência que cada um dá a si mesmo e em consequência da natureza do homem”¹⁰⁰⁸.

Assim, segundo Rousseau, é necessário que todos os cidadãos se expressem sem intermediários: “é importante, assim, para que se tenha o enunciado adequado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão apenas opine de acordo consigo mesmo”¹⁰⁰⁹. No entanto, a vontade geral não é a generalização de um agregado de vontades particulares justapostas, mas a generalização do entendimento recíproco que é o resultado desses mesmos interesses expressos:

“Por isso, deve-se conceber que *aquilo que generaliza a vontade é menos o número de votos do que o interesse comum que as une*. Pois nessa instituição cada um se submete necessariamente às condições que impõe aos outros; acordo admirável do interesse e da justiça que dá às deliberações comuns um caráter de equidade que vemos se dissipar na discussão de toda questão particular, na falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz com a da parte”¹⁰¹⁰.

É preciso lembrarmos que o conflito de interesses não é solucionado providencialmente, de forma a serem conduzidos, ainda que não intencionalmente, em direção ao bem comum. Nesse ponto em particular, encontramos uma aproximação com um dos pontos fundamentais da filosofia política de Hobbes: os homens não são naturalmente sociáveis e, por isso, necessitam de artifícios para regar sua convivência.

¹⁰⁰⁷ BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op cit., p. 375.

¹⁰⁰⁸ OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 373.

¹⁰⁰⁹ OC III, *Contrato Social*, II, III, p. 372.

¹⁰¹⁰ OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 374. Grifo nosso.

Assim, Rousseau politiza radicalmente a questão: somente a *arte* torna o acordo possível, como lemos na seguinte passagem:

“Cada interesse, diz o Marquês d’Argenson, possui princípios diferentes. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro. Poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma em oposição ao de cada um. Se não houvesse quaisquer interesses diferentes, dificilmente se perceberia o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo: tudo caminharia por si mesmo e a política deixaria de ser uma arte”¹⁰¹¹.

Destaquemos duas questões levantadas no trecho acima evocado. A primeira, repitamos uma vez mais, diz respeito ao estatuto artificial dos meios que podem levar os homens a conviverem entre si. A política galvaniza os interesses a fim de garanti-los e fazê-los coabitar o mesmo espaço. A segunda oferece uma formulação que exige um pouco mais de atenção: a da possibilidade de que após a soma de todos os interesses, agora comprometidos sob um acordo, possa continuar a existir oposição ao interesse de cada um. Essa aparente dificuldade poderá ser melhor explicada a partir da noção de *lei*.

c.1) A legislação e a vontade

Em primeiro lugar, cabe somente ao soberano o ato de legislar. A legislação é aquilo que dá vontade ao corpo¹⁰¹² e, por isso, a soberania “é apenas o exercício da vontade geral”¹⁰¹³. Enquanto corpo dotado de vontade, seu objetivo é o interesse comum, devendo velar por sua observação; por conseguinte, não poderá ter interesse contrário ao interesse particular de seus membros: “ora, sendo o Soberano formado apenas pelos particulares que o compõe, ele não tem e nem pode ter um interesse contrário aos deles”¹⁰¹⁴. Uma comparação entre duas definições de “lei” nos permite melhor esclarecer os problemas relativos à passagem do interesse particular para a vontade geral, por intermédio do interesse comum.

A primeira definição é retirada das *Considerações sobre o governo da Polônia*: “a lei, que não é senão a expressão da vontade geral, é o resultado de todos os interesses

¹⁰¹¹ OC III, *Contrato Social*, II, III, p. 371, nota.

¹⁰¹² OC III, *Contrato Social*, II, VI, p. 378.

¹⁰¹³ OC III, *Contrato Social*, II, I, p. 368.

¹⁰¹⁴ OC III, *Contrato Social*, I, VII, p. 363.

particulares combinados e balanceados por sua profusão”¹⁰¹⁵. A vontade geral *depende* da expressão individual dos interesses para se formar: quanto maior o número de expressões ou de vozes, mais precisamente poderá se encontrar o equilíbrio capaz de apontar para o que há de comum entre os diversos interesses. É por esse mesmo motivo que as facções ou corporações, que são corpos particulares dentro do corpo político dotados de uma vontade particular, diminuem o número total de interesses expressos e, conseqüentemente, dificultam a identificação da vontade geral. A outra definição de lei é encontrada nas *Cartas escritas da montanha*: “O que é a lei? É uma declaração pública e solene da vontade geral sobre um objeto de interesse comum”¹⁰¹⁶. Ora, acabamos de ver que “combinação” e o “balanço” da enorme quantidade de interesses particulares tem como resultado o interesse comum. *A lei, portanto, é a própria vontade geral que estatui sobre aquilo que foi objeto de acordo dos interesses particulares.*

Deste modo, a vontade geral não é nem natural, nem metafísica, nem uma produção espontânea, mas o substrato das diferenças particulares combinadas, transformadas e reunidas, cujo objeto é denominado como *interesse comum*. Já a *generalidade* da vontade, contida e declarada pela lei, diz respeito ao todo do corpo político ao qual se destina, ou, em outras palavras, é geral sempre e somente em relação a uma comunidade específica. Isso porque cada sociedade possui um interesse comum que ela própria estabelece a partir do acordo de seus membros, mas que é um interesse particular quando vista em relação a outras “potências”, ou seja, frente a comunidades estrangeiras – o que, evidentemente, irá conduzir à questão das relações internacionais. Importa apenas aqui dizer que assim como a vontade particular refere-se ao interesse individual de uma dada pessoa, a vontade geral refere-se ao interesse comum de uma determinada pessoa moral:

“Como a coisa estatuída se relaciona necessariamente ao bem comum, segue-se que o objeto da lei deve ser geral, assim como a vontade que a dita, e é essa dupla universalidade que faz o verdadeiro caráter da Lei. Na verdade, quando um objeto particular tem relações diversas com diversos indivíduos, absolutamente não há vontade geral perfeitamente una sobre esse objeto individual.

¹⁰¹⁵ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, VII, p. 984.

¹⁰¹⁶ OC III, *Cartas escritas da montanha*, p. 807-808.

O que significam essas palavras *Universalidade* ou *Generalidade*, que são aqui a mesma coisa? O gênero considerado pela abstração, ou o que convém ao todo do qual se refere, e o todo somente assim o é em relação às suas partes”¹⁰¹⁷.

Ao apontar a legislação como o lugar de expressão da vontade geral, o respeito às leis significa obedecer apenas a si mesmo, ou seja, a liberdade é compreendida como *autonomia* para a criação e instituição das normas às quais eu mesmo devo me submeter. Com isso, lemos no *Contrato Social* que não se deve perguntar “nem se a lei pode ser injusta, pois ninguém é injusto para consigo mesmo; nem como se é livre e submetido às leis, pois elas são apenas os registros das nossas vontades”¹⁰¹⁸. Como a lei é um ato da vontade geral, e a vontade geral tem como objeto o interesse comum, o povo que obedece à lei que ele próprio dá a si mesmo é livre, evitando toda dependência pessoal. Essa relação é explicada nas *Cartas escritas da Montanha*: “não há liberdade sem leis, nem há liberdade quando alguém está acima das leis. [...] Um povo livre obedece, mas não serve; tem chefes, mas não senhores; obedece às leis, mas obedece somente às leis, e é pela força das leis que ele não obedece aos homens”¹⁰¹⁹. Isso esclarece uma passagem, frequentemente mal compreendida e que não raro deságua em interpretações distorcidas de um Rousseau “totalitário”, segundo a qual aquele que não obedecer a vontade geral será forçado a ser livre. Ora, isso significa dizer que respeitar a lei que se dá a si mesmo é seguir a própria vontade¹⁰²⁰, ou seja, que todos membros do corpo político estão submetidos à legislação, aos atos da vontade geral que eles mesmos criaram a partir da formação do interesse comum. Da mesma forma, estão também sujeitos à aplicação dessas normas pelo governo, assim como às sanções previstas na legislação.

Nesse sentido, interesses particulares e vontade geral, sem anularem um ao outro, poderão estar sempre alinhados¹⁰²¹. Mas a associação estabelece uma obrigação dos particulares para com a sociedade política criada e os compromissos assumidos, portanto, não são apenas privados, mas também de cada um com toda a ordem social. A seguinte tensão é sempre latente: as vontades particulares subsistindo no corpo político (sendo privadas em relação ao público), cada um pode tender a buscar seus interesses particulares

¹⁰¹⁷ OC III, *Manuscrito de Genebra*, IV, p. 327.

¹⁰¹⁸ OC III, *Contrato Social*, II, VI, p. 379.

¹⁰¹⁹ OC III, *Cartas escritas da montanha*, oitava carta, p. 842.

¹⁰²⁰ As leis são, afinal, “registros da nossa vontade”, como vimos imediatamente acima.

¹⁰²¹ A esse respeito, conferir a sequência de itens em *Das leis*, OC III, *Fragmentos*, p. 491 e ss.

mesmo se isso significar afastar-se do interesse comum. Em outras palavras, os membros do corpo político, afinal, têm deveres enquanto súditos, mas conservam “sua qualidade de homens”¹⁰²² e são inclinados a agir mesmo quando seus atos por ventura possam atacar o bem-estar geral. Para ilustrar esse ponto, podemos oferecer como exemplo o indivíduo que se beneficia diretamente dos serviços públicos, mas que decide não pagar o que deve por eles por achar que, pessoalmente, estes lhe ocasionam muita despesa pessoal¹⁰²³. No fim de contas, esse tipo de conduta tende a paulatinamente erodir a própria base que forma a comunidade. No *Contrato Social* a questão é apresentada nos seguintes termos:

“Cada indivíduo pode, como homem, ter uma vontade particular contrária ou dessemelhante à vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode lhe dizer coisa totalmente diversa do interesse comum; sua existência absoluta e naturalmente independente pode fazê-lo considerar o que deve à causa comum como uma contribuição gratuita, cuja perda será menos prejudicial aos outros do que o pagamento será oneroso para ele, e considerando a pessoa moral que constitui o Estado como um ser de razão, porque não é um homem, ele gozará dos direitos do cidadão sem querer cumprir os deveres de súdito; injustiça cujo progresso causaria a ruína do corpo político”¹⁰²⁴.

d) Desigualdade e dominação, igualdade e liberdade

Até o momento examinamos como a lei é um ato da vontade geral, cujo objeto, o interesse comum, torna-se possível a partir de um acordo dos interesses particulares. Com isso, Rousseau não poderia dar mais destaque à importância que sua teoria política atribui ao ato de legislar. Estamos já bem distantes da *ordem natural* e essencial fisiocrática, uma vez que a lei estabelece uma ordem artificial derivada a partir da política e é produzida de forma imanente em um determinado corpo moral. Tendo isso em vista, vejamos como o capítulo XI do Livro II se inicia com uma afirmação de peso sobre o propósito a ser atingido pelo conjunto de leis:

“Se investigarmos em que consiste precisamente o maior de todos os bens, que deve ser o fim de todo sistema de legislação, veremos que ele

¹⁰²² OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 373.

¹⁰²³ Se pudermos por um breve instante utilizar um termo anacrônico, poderíamos fazer alusão a algo semelhante à figura do *free rider* de John Rawls.

¹⁰²⁴ OC III, *Contrato Social*, I, VII, p. 363.

se reduz a esses dois objetos principais, a *liberdade* e a *igualdade*. A liberdade, porque toda dependência particular é a mesma parte de força tirada do corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela”¹⁰²⁵.

Se até então o *Contrato Social* tratava da liberdade e da igualdade sobretudo em termos políticos, esse trecho se distingue por sua formulação ao atribuir uma dimensão propriamente econômica à noção de igualdade. O segundo *Discurso* pode nos oferecer uma primeira forma de abordar a questão. Em suas linhas finais, este texto apresenta uma história dos governos e de sua degeneração, enfatizando, dentre outros aspectos, as forças econômicas a serem consideradas quando da formação da administração pública: trata-se de observar a diferença de riqueza e poder existente entre os particulares quando da eleição de seus magistrados. O primeiro monarca, por exemplo, pode ter sido o mais rico ou mais poderoso, enquanto numa aristocracia há uma relativa igualdade entre os homens e, finalmente, a democracia sendo o governo no qual há uma mediania entre “a fortuna ou os talentos”¹⁰²⁶.

Nessa parte do segundo *Discurso* os primeiros passos da desigualdade residem em uma explicação eminentemente econômico-política que, não obstante, reverbera em uma distinção civil que abre a via para a dependência. A sucessão de períodos estabelecida por Rousseau é a seguinte: 1) direito de propriedade/estabelecimento do estado entre ricos e pobres; 2) instituição da magistratura/estabelecimento do estado entre poderosos e fracos e; 3) mudança do poder legítimo em poder arbitrário/estabelecimento do estado entre senhores e escravos¹⁰²⁷. Esse trecho é fundamental para esclarecer como dois assuntos sensíveis traçam uma trajetória que termina por torná-los indissociáveis: a desigualdade, inicialmente representada pela instituição da propriedade e a divisão entre dois estratos econômicos, deságua necessariamente no abafamento da liberdade, ou seja, nas relações de dominação entre senhor e escravo.

Entre os quatro tipos de desigualdade possíveis – de riqueza, de “classe”, de poder e de mérito –, a desigualdade de riquezas é apontada como aquela à qual todas as outras se reduzem, a mais perceptível, pois em sociedade o dinheiro é o signo mais imediato, fácil e evidente seja para garantir a satisfação dos próprios desejos e vontades seja para

¹⁰²⁵ OC III, *Contrato Social*, II, XI, p. 391.

¹⁰²⁶ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 186.

¹⁰²⁷ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 187

submeter outros a uma dependência pessoal¹⁰²⁸. Trata-se também de deter um controle sobre os meios materiais de subsistência, que podem ser conseguidos através do trabalho: essa espécie de dominação é expressa e exercida, por exemplo, pela fala do rico proprietário dirigida ao pobre, conforme encontrada no verbete *Economia*. No momento, fiquemos com o trecho do segundo *Discurso* ao qual acabamos de nos referir:

“Essas diferenças são de várias espécies. Mas sendo em geral a riqueza, a nobreza ou o estrato, o poder e o mérito pessoal, as distinções principais pelas quais os homens se medem na sociedade, provarei que o acordo ou o conflito dessas forças diversas é a indicação mais segura de um Estado bem ou mal constituído. Faria ver que entre essas quatro espécies de desigualdade, estando as qualidades pessoais na origem de todas as outras, a riqueza é a última à qual elas se reduzem no final, pois, sendo a mais imediatamente útil ao bem-estar é a mais fácil a comunicar, é fácil servir-se dela para comprar todo o resto”¹⁰²⁹.

Essa passagem condensa o modo pelo qual as desigualdades instauradas no plano da política (mas cujo aspecto econômico é essencial) transitam rapidamente para o campo dos costumes e das relações entre os particulares, ocasionando a desunião entre indivíduos reunidos em sociedade e dando à sociedade “um ar de concórdia aparente” para “nela semear um germe de divisão real”. Pode-se afirmar que, ao fim e ao cabo, as primeiras desigualdades de riqueza e propriedade, catalisadas pelas instituições, terminam por desaguar no despotismo e na aniquilação da liberdade, impossibilitando o acordo ao produzir “uma desconfiança e um ódio mútuo pela oposição de seus direitos e seus interesses”¹⁰³⁰.

Assim, através da sucessão de períodos do estado de natureza, da história da sociedade e dos governos, Rousseau utiliza categorias advindas do campo da economia política para demonstrar os progressos e os meios pelos quais a dependência pôde se desenvolver; como o desejo de dominação, ainda melhor alimentado através da concentração de riqueza, termina por prevalecer sobre a liberdade e sobre outras formas possíveis e mais igualitárias de relações. Mas essa constatação acerca da realidade das

¹⁰²⁸ OC III, *Fragmento Sobre a felicidade pública*, p. 513-514.

¹⁰²⁹ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 189.

¹⁰³⁰ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 191. É verdade que, uma vez chegando ao ponto máximo de corrupção e ao “último grau da desigualdade”, podem ocorrer “novas revoluções que dissolvem totalmente o governo ou o reaproximam da instituição legítima” (*Ibid.*, p. 187).

coisas não conduz absolutamente a uma espécie de retorno primitivista, tampouco uma abolição da propriedade¹⁰³¹. As diferenças econômicas são fatos incontornáveis tendentes a se reproduzir e mesmo a aumentar, a distribuição rigorosa de riquezas é quimérica e uma igualdade absoluta “não está na natureza das coisas”¹⁰³². A dificuldade permanece: como resolver esse complexo problema?

Para tentarmos uma resposta à questão, voltemos ao *Contrato Social*. Nos itens que precedem, vimos como a formação de um povo produz a figura do soberano que, por sua vez, estabelece que todos são igualmente habilitados a participar da realização das leis e a tomar lugar na esfera pública. A garantia da liberdade política é, nesse sentido, completamente horizontal, sem nenhuma espécie de nivelamentos e fundada numa isonomia: “o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade que todos eles se comprometem sob as mesmas condições, e devem gozar dos mesmos direitos”¹⁰³³. No entanto, a partir do capítulo IX do Livro II Rousseau também passa a conceber a igualdade em termos político-sociais¹⁰³⁴ (o *poder*) e econômicos (a *riqueza*), atribuindo à legislação o papel de criar um quadro de regulação dessa espécie de desigualdade, evitando a dependência e permitindo a manutenção da liberdade civil:

“A respeito da igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente os mesmos, mas que, quanto ao poder, seja inferior a toda violência e jamais se exerça senão em virtude dos cargos e das leis, e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento para poder comprar um outro e nenhum tão pobre para ser constrangido a se vender. O que supõe, da parte dos grandes, moderação de bens e de crédito e, da parte dos pequenos, moderação da avareza e da cobiça”¹⁰³⁵.

A igualdade, portanto, é condição para a liberdade. Ambas são solidárias e uma não subsiste sem a outra. E, no entanto, a estrutura da fórmula “tão opulento para poder comprar um outro [...] tão pobre para ser constrangido a se vender”, opõe dois extremos para em seguida admitir um meio termo no qual certa diferença de riquezas é aceitável. Na realidade, Rousseau concebe um a desigualdade econômica como um “abuso

¹⁰³¹ Que se torna “o direito mais sagrado dos cidadãos” (OC III, *Economia política*, p. 262-263).

¹⁰³² OC III, *Fragmento VII – O Luxo, O Comércio e as Artes*, p. 522.

¹⁰³³ OC III, *Contrato Social*, II, IV, p. 374.

¹⁰³⁴ Bachofen utiliza o termo “igualdade sócio-econômica” em contraste com a “igualdade político-jurídica” representada pela liberdade política. Cf. BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté*, Op Cit., p. 201.

¹⁰³⁵ OC III, *Contrato Social*, II, XI, p. 391-392.

inevitável”, um fato que, nem por isso, deve deixar de ser regulado pelas leis e mantido dentro de certos limites. Afinal, a desigualdade tende por sua própria força a dissolver a associação, deteriorando o laço social, fortalecendo os interesses privados em detrimento do interesse comum e conduzindo, enfim, ao despotismo; tende, por conseguinte, ao enfraquecimento das leis. Nesse sentido, a progressão da desigualdade faz com que a própria liberdade se torne, finalmente, um objeto de comércio para os tiranos:

“Não admitais nem os opulentos, nem os indigentes. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum; de um emergem os fautores da tirania e, do outro, os tiranos. É sempre entre eles que se realiza o tráfico da liberdade pública: um a compra e o outro a vende”¹⁰³⁶.

Não surpreende notarmos que alguns dos legisladores evocados ao longo do *Contrato*, tiveram que, no momento da instituição das leis, lidar com o problema da desigualdade de riquezas ou com a reorganização dos ofícios¹⁰³⁷. Com isso, a “força da legislação” deve ser apresentar como uma grandeza equipolente a contrapor-se à “força das coisas”, movimento procurando um equilíbrio, uma mediana ou proporção na qual uma relativa desigualdade possa existir sem ocasionar a dominação dos mais ricos sobre os mais pobres, sem que as diferenças de riquezas possam comprometer o bom funcionamento da política e o exercício da liberdade:

“Essa igualdade, dizem, é uma quimera de especulação que não pode existir na prática. Mas se o abuso é inevitável, segue-se que não se deva ao menos regulamentá-lo? É precisamente porque a força das coisas

¹⁰³⁶ OC III, *Contrato Social*, II, XI, p. 392, nota.

¹⁰³⁷ Sólon era um comerciante rico, mas inclinado para a igualdade e pela consideração pelos pobres. Segundo Plutarco, Sólon é eleito arconte em meio a um cenário político e econômico complicado. Atenas se encontrava no auge da tensão da desigualdade de riquezas e da discórdia, com o povo devendo muito para alguns poucos e tudo tendendo para o confronto, sob o risco de recair em tirania. Sólon, tendo recebido direções do oráculo, consegue estabelecer “as melhores leis que os atenienses poderiam aceitar” (essa formulação é retomada por Rousseau, a respeito de Sólon, na *Carta a d'Alembert*, OC V, p. 61). Aboliu dívidas, estabeleceu o censo, estimulou o comércio (embora proibindo as exportações), o cultivo e o artesanato, dando, enfim, equilíbrio e estabilidade a Atenas. Numa Pompílio (século VIII-VII a.C.), semilendário legislador e segundo rei de Roma, foi responsável pelo estabelecimento da paz na região romana. Em seu reinado não ocorreram guerras. Dividiu o povo em função de seus ofícios, para em seguida melhor reagrupá-los e conseguir estabelecer sua união. Sêrvio Túlio (século VI a.C.), foi também um lendário sexto rei de Roma e segundo rei dos etruscos. Sêrvio Túlio organiza Roma do ponto de vista administrativo e militar, realizando a construção de um muro defensivo. Tido como protetor da plebe, criou o sistema centuriar e estabeleceu as assembleias ou comícios centuriais, que reuniam o conjunto de cidadãos romanos. Cf. PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Paris: Gallimard, 2001.

tende sempre a destruir a igualdade que a força da legislação deve sempre tender a mantê-la”¹⁰³⁸.

Em oposição à opulência Rousseau enfatizará as noções de prosperidade e a abundância, ou seja, a situação na qual cada um pode, por meio de seu trabalho, obter a satisfação das necessidades da vida¹⁰³⁹. A solução oferecida pela política não se resigna apenas a constatar criticamente a realidade das coisas, mas, tirando “o remédio do mal”, oferecer uma possibilidade capaz de modular os efeitos perniciosos dos extremos da vida abastada ou da miséria.

e) Propriedade: lei e justiça

e.1) Soberania e propriedade: Rousseau entre Hobbes e Locke

No *Discurso sobre a economia política*, após definir que os indivíduos reunidos na sociedade civil tem como objetivos principais a garantia dos bens, da vida e da liberdade de cada um de seus membros, união que permite a proteção de todos, Rousseau apresenta o seguinte dilema em relação ao destino e à natureza da propriedade: “como prover as necessidades públicas sem alterar a propriedade particular daqueles que são forçados para com elas contribuir?”¹⁰⁴⁰. Assim formulada, a questão recai, em linhas gerais, sobre a complexa relação entre o público e o privado: enquanto o primeiro deve criar um quadro de moderação e igualdade onde todos possam ter tranquilidade e condições para subsistir através do seu próprio trabalho, o segundo busca seguir seus interesses e exercer sua liberdade. Mais especificamente, o problema pode ser visto sob três aspectos: a) o Soberano e a propriedade comum (o *dominium eminens*); b) o Estado em relação a propriedade dos súditos; c) e o direito de propriedade do ponto de vista do indivíduo, ou seja, em relação ao trabalho que é realizado sobre um objeto ou terra (propriedade fundiária).

No *Contrato Social* (especialmente no capítulo *Do domínio real*) e no verbete *Economia*, as considerações sobre a propriedade são formuladas sobretudo a partir dos princípios estabelecidos por Hobbes e Locke. É na articulação entre essas duas doutrinas,

¹⁰³⁸ OC III, *Contrato Social*, II, XI, p. 392.

¹⁰³⁹ OC III, *O luxo, o comércio e as artes*, p. 523-524; OC III, *Considerações sobre a Polônia*, p. 1005.

¹⁰⁴⁰ OC III, *Economia política*, p. 248.

em princípio opostas e conflitantes¹⁰⁴¹, que Rousseau encontra sua forma de abordar o problema. Assim, antes de analisarmos como a propriedade é exposta no *Contrato*, vejamos brevemente algumas das ideias de seus predecessores.

Em *Do Cidadão*, Hobbes afirma que os súditos não possuem domínio absoluto de seus bens e que, originalmente, tudo era comum a todos. Por isso, de um lado os indivíduos receberam sua propriedade pela república (*civitate* ou *commonwealth*) e, por outro, a república somente pôde ser constituída graças à transferência de direitos e propriedades dos súditos. Mas, assim como quem tem ou dá a si mesmo um senhor deve disponibilizar a este de tudo o que tem, o domínio absoluto sobre as coisas é somente da república; os súditos, por conseguinte, têm propriedade das coisas em face de outros súditos, mas não em face do soberano. “Portanto”, conclui Hobbes, “seu domínio e sua propriedade apenas são teus, e somente assim o duram, na medida em que a república assim o desejar [...]”¹⁰⁴². A formação do corpo político oferece, assim, a garantia da conservação da propriedade. Em que pese a considerável diferença da concepção de soberano apresentada no *Leviatã* e no *Contrato Social*, há um ponto em que é possível identificarmos uma aproximação com Hobbes: ao fazer da propriedade uma instituição civil legitimada por um pacto, e não um direito natural, anterior às sociedades políticas, Rousseau enfatiza o predomínio da decisão soberana sobre os bens dos súditos¹⁰⁴³.

Todavia, isso não significa a eliminação da dimensão, por assim dizer, “individual” da propriedade. Antes de tudo, isso se deve porque o trabalho que o indivíduo realiza sobre a terra é um signo fundamental para o reconhecimento da propriedade, conforme lemos no *Discurso sobre a desigualdade* ou nas lições sobre a propriedade apresentadas no *Emílio*¹⁰⁴⁴, e, ao trabalhar, o indivíduo mistura algo de si ao objeto trabalhado. Conforme já examinamos precedentemente, a evocação a Locke se faz evidente, especialmente em relação ao capítulo sobre a propriedade do *Segundo tratado*

¹⁰⁴¹ E é essa mesma articulação que, quando examinada separadamente ou fora de contexto, produz aparentes contradições.

¹⁰⁴² HOBBS, Thomas. *De cive*, Op. cit., Cap XII, §7, p. 151.

¹⁰⁴³ Nesse sentido, Catherine Larrère argumenta o seguinte: “a verdadeira oposição não seria entre Hobbes e Rousseau, mas entre aqueles que, assim como eles, fazem da propriedade um direito posterior ao Estado e dependente dele, e entre outros que, como Locke, consideram-na como um direito natural, anterior à formação das sociedades civis, que tem como finalidade apenas garantir a propriedade” (LARRÈRE, Catherine. “Propriété et souveraineté chez Rousseau”, *Op. cit.*, p. 39).

¹⁰⁴⁴ Analisamos em um capítulo precedente como a noção de trabalho assume importância central no pensamento de Rousseau, sendo despropositado retomarmos aqui todo o fio argumentativo já realizado. A esse respeito, ver também VARGAS, Thiago. *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau*, Op. cit.

sobre o governo. Com isso, Rousseau fará da propriedade uma peça crucial de defesa contra os ataques à liberdade dos membros do corpo político, denominando-a de “o mais sagrado de todos os direitos”. Essa fórmula pode parecer espantosa para alguns leitores habituados somente ao segundo *Discurso*, mas é prudente que a leiamos no contexto em que ela aparece:

“É certo que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e, em certos aspectos, mais importante do que a própria liberdade; seja porque esteja mais intimamente ligado à conservação da vida, seja porque, sendo os bens mais fáceis de usurpar e mais difíceis de defender do que a pessoa, devemos respeitar mais o que pode ser roubado mais facilmente; enfim, seja porque a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil e a verdadeira garantia dos compromissos dos cidadãos. Pois, se os bens não respondessem pelas pessoas, nada seria mais fácil do que se eludir de seus deveres e de zombar das leis”¹⁰⁴⁵.

A importância do direito de propriedade encontra esteio, segundo o trecho que acabamos de citar, em três pontos fundamentais. Primeiro, por ligar-se diretamente às condições materiais de existência dos indivíduos, permitindo sua subsistência e sua independência; segundo, por ser concretamente mais exposta aos abusos de poder ou à violência de terceiros; por último, porque é um fundamento sólido para a construção e manutenção da obrigação política. Uma de suas funções primordiais, portanto, é ser uma garantia de que os indivíduos respeitarão a sacralidade estabelecida pela ordem social.

É certo que para além de ter o trabalho como seu sinal distintivo, a propriedade deve ser reconhecida juridicamente e servir como uma garantia de independência dos membros da comunidade em relação às formas de submissão política e econômica, elementos da desigualdade, mas também sendo fiadora do respeito às leis. Nesse sentido, a propriedade é adjetivada como “sagrada” não tanto por seu caráter, por assim dizer, “privado”, mas por garantir a independência e conservação da vida dos súditos. Trata-se de uma interpretação que envereda por caminhos diferentes daqueles propostos no *Segundo Tratado* de Locke, segundo o qual o trabalho permite a apropriação privativa das coisas desde o estado de natureza e a propriedade pode ser admitida e reivindicada unilateralmente por um indivíduo contra todos os outros. Afinal, para Locke, se

¹⁰⁴⁵ OC III, *Economia Política*, p. 262-263.

primitivamente o indivíduo mistura algo de si ao objeto trabalhado, ele possui propriedade sobre a coisa, cabendo ao Estado apenas velar pelo reconhecimento, proteção e gozo desse direito natural, prévio à sociedade. Para Rousseau, a extensão da pessoa sobre as propriedades se realiza em um sentido diferente daquele retratado por Locke: a propriedade é uma instituição cujo reconhecimento e regras somente podem ser oferecidos pela soberania criada pela associação política. Em outras palavras, seu estabelecimento deve ser diretamente ligado ao exercício soberano dos membros da comunidade formada, fazendo com que, através de um acesso da subsistência por meio do trabalho, todos os indivíduos possam usufruir do direito à propriedade, de forma a serem suficientemente livres para conseguirem viver e exercer sua cidadania.

Finalmente, uma digressão ao *Discurso sobre a desigualdade* faz-se necessária. Podemos recordar que a descrição das sucessivas etapas do estado de natureza demonstra o surgimento tardio da noção de propriedade, localizado no período imediatamente precedente ao estado de guerra. Ela se apresenta, enfim, como o fundamento sobre o qual a sociedade civil se constitui. O procedimento adotado por Rousseau conduz uma vez mais a um ponto de rompimento com a tradição jusnaturalista: a propriedade é um fato econômico contingente e sua gênese pode ser identificada e descrita. Sem que seja necessário retraçarmos todo o fio argumentativo do segundo *Discurso*, revisitemos brevemente como se chega a esse ponto.

Originariamente disponíveis a todos, as terras são paulatinamente ocupadas até cobrirem completamente a superfície (essa é, aliás, uma diferença essencial em relação a Locke, para quem o estado de natureza oferece uma abundância potencialmente ilimitada dos recursos naturais). Em seguida, lemos no segundo *Discurso* que são reivindicadas apropriações privativas, fundadas no trabalho realizado sobre o terreno, mas que excedem as necessidades de conservação de seu proprietário e permitem gradualmente a acumulação de bens e riquezas através do trabalho alheio. Esse modo de apropriação e repartição não consentida exclui a maior parte dos indivíduos – os “supranumerários”, os que “ficaram pobres sem nada ter perdido” – da possibilidade de obter sua subsistência através do próprio labor. Essa divisão produz uma situação de dependência econômica que degenerará em perturbações sociais e políticas, uma vez que a maior parte dos homens “foram obrigados a receber ou de arrebatar sua subsistência da mão dos ricos, e disso começaram a nascer, segundo os diversos caracteres de uns e de outros, a dominação e a

servidão, ou a violência e as pilhagens”¹⁰⁴⁶. Ainda permanecendo no estado de natureza, não há força pública capaz de garantir que as posses, até esse momento podendo ser consideradas como *precárias*, sejam reconhecidas como propriedade. Assim, dá-se lugar a uma situação de conflito generalizado, no qual o direito do mais forte, buscando se sobrepor ao direito do primeiro ocupante, degenera em um cenário de guerra e violência.

Contudo, em um cenário em que tudo é comum a todos, reivindicar uma propriedade utilizando o trabalho na terra como justificativa suficiente para a apropriação privativa pode ser, nesse sentido, caracterizado como uma usurpação. Isso ocorre porque, embora o trabalho seja *signo* de propriedade, o *consentimento* é imprescindível para seu reconhecimento enquanto direito efetivo.

No contexto de um cenário de guerra no qual aquele que cerca um terreno possui forças suficiente para repelir ataques, mas carece tanto de título de propriedade como uma situação estável para usufruí-la, é urdido o discurso sobre a segurança, sobre proteção dos bens e das posses, conduzindo esses primeiros possuidores de terras (então denominados como “ricos”) a proporem um contrato aos *supranumerários* (aqueles que, a partir de então, tornam-se dependentes no que se refere a obtenção de sua própria subsistência), determinando no estado civil uma divisão efetiva entre proprietários e não proprietários. Em poucas palavras, o pacto estabelecido é realizado em uma situação de assimetria entre as partes, ou seja, uma condição inicial de desigualdade e conflito entre os contratantes. Assim, embora o acordo fundador da sociedade civil seja, no segundo *Discurso*, formalmente válido¹⁰⁴⁷, ele carece de legitimidade e forma-se de modo a tender sempre a reproduzir uma situação de dependência. Isso faz com que desde suas primeiras horas o direito de propriedade não encontre medidas, rompendo qualquer possibilidade de um estado de equilíbrio ou de proporção.

Sem recorrer à história hipotética do estado de natureza e sem contradizer a história da propriedade apresentada no segundo *Discurso*, tanto a *Economia política* quanto o *Contrato Social* situam a questão sob prismas complementares, mas diferentes entre si: o primeiro, do ponto de vista da administração dos bens dos particulares; o segundo, apresentando o problema da propriedade sob o ponto de vista da *legitimidade*.

¹⁰⁴⁶ OC III, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 175.

¹⁰⁴⁷ Cf. RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison*, Op. Cit., p. 128.

e.2) Domínio eminente e domínio particular

Embora o *Contrato* trate dos princípios do direito político e por isso não busque retomar o método e o fio histórico conduzido no segundo *Discurso*, termos brevemente revisto os pressupostos filosóficos que estão em jogo na questão da propriedade nos auxiliará a jogar luz na solução oferecida pelo pacto de convenção.

Assim, o quinto livro do *Emílio*, no qual é exposto um resumo do *Contrato Social*, indica um caminho inicial a ser percorrido em relação à problemática aqui considerada: “após ter feito a comparação entre a liberdade natural e a liberdade civil quanto às pessoas, compararemos, quanto aos bens, o direito de propriedade com o direito de soberania, o domínio particular com o domínio eminente”¹⁰⁴⁸. Dessa forma, trata-se de compreender como conciliar o aspecto privado, também característico do direito à propriedade, com seu aspecto público, o direito de soberania, já que a propriedade é tanto uma instituição civil que deve ser objeto de uma convenção quanto possui seu caráter propriamente público (ou “eminente”). Examinar essas relações significa esclarecer como essas diferentes formas de abordagem da propriedade podem, mesmo sendo distintas, serem articuladas sob a convenção proposta no *Contrato*, ou, conforme as palavras de Rousseau, trata-se de um “paradoxo que se explica facilmente pela distinção entre os direitos que o soberano e o proprietário possuem sobre a mesma terra”¹⁰⁴⁹.

Antes de tudo, é preciso destacar que a distinção entre *posse* e *propriedade* em nada contradiz o que havia sido sustentado no segundo *Discurso*. Assim, posse é caracterizada como um “efeito da força ou do direito do primeiro ocupante”, enquanto a propriedade necessita de um “título positivo”, ou seja, precisa ser legitimamente reconhecida pelo poder soberano. É necessário que os associados, livremente pactuando entre si e com o todo, entrem em um acordo sobre o destino das propriedades e dos bens no momento da instituição. Somente esse consentimento, que passa pela vontade geral, é capaz de dar legitimidade e segurança à propriedade, o que garante a tranquilidade no seu uso, seja quanto à garantia de proteção, seja quanto à garantia de que todos terão meios para encontrar sua subsistência.

Nesse sentido, não há verdadeira propriedade se não houver contrato: suprimindo o pacto, desaparece todo reconhecimento político e jurídico das terras e bens conferido aos

¹⁰⁴⁸ OC IV, *Emílio*, V, p. 841. A *propriedade ou domínio eminente*, expressão derivada do direito senhorial feudal, refere-se aqui ao *domínio público*, em oposição do *domínio particular*.

¹⁰⁴⁹ OC III, *Contrato Social*, I, IX, p. 367.

proprietários quando do momento da associação. O nó que articula o direito de propriedade (do ponto de vista da esfera individual, do proprietário) e o direito de soberania (do ponto de vista do domínio eminente ou público) é, mais uma vez, a noção de *lei*: ela soluciona o paradoxo, fazendo com que ao mesmo tempo em que o soberano, ou o povo, possa exercer preeminência sobre as propriedades, os indivíduos possam com tranquilidade e segurança gozar de seus bens, de seu “direito sagrado”, precisamente graças ao acordo que estabelecem consigo mesmos e com o todo do qual fazem parte. Vejamos como o *Discurso sobre a economia política*, em resposta à indagação sobre o destino da propriedade, oferece uma solução específica à questão posta no início desse capítulo:

“Como prover as necessidades públicas sem alterar a propriedade particular daqueles que são forçados para com elas contribuir? [...] Esses prodígios são obra da lei. É somente à lei que os homens devem a justiça e a liberdade. É esse órgão salutar da vontade de todos que reestabelece no direito a igualdade natural entre os homens. [...] É também somente ela que os chefes devem fazer falar quando comandam, pois, tão logo independentemente das leis um homem pretenda submeter um outro à sua vontade privada, no mesmo instante ele sai do estado civil e se coloca, face a ele, no puro estado de natureza, onde a obediência somente é prescrita pela necessidade”¹⁰⁵⁰.

A lei, tendo sido estabelecida pelos cidadãos, é a expressão da vontade geral que estipula uma situação de igualdade e justiça perante a qual todos, incluindo seus bens, devem observar. Nesse sentido, a propriedade não é mero reconhecimento jurídico e formal, obtido após o contrato, de uma posse anteriormente fruída no estado de natureza; é, antes, condição para a efetiva legitimidade do próprio corpo político. Dessa forma, do ponto de vista do *domínio real*, a entrada em sociedade é mais uma vez uma *troca vantajosa*, ou uma “*cessão vantajosa*”, seja para os membros do corpo político (enquanto indivíduos), seja para o Soberano (o povo), uma vez que essa passagem garante aos possuidores sua transformação para a condição de proprietários legítimos:

“O que há de singular nessa alienação é que, ao aceitar os bens dos particulares, longe de despojá-los, a comunidade apenas assegura sua posse legítima, mudando a usurpação por um verdadeiro direito e a

¹⁰⁵⁰ OC III, *Economia política*, p. 248.

fruição pela propriedade. Os possuidores, então, sendo considerados como depositários do bem público, com seus direitos sendo respeitados por todos os membros do Estado e sustentados em todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo aquilo que deram, por uma cessão vantajosa para o público e mais ainda mais para si mesmos”¹⁰⁵¹.

Ao ter sua posse reconhecida positivamente pela associação, ou seja, sendo qualitativamente transformada em propriedade, o indivíduo pode reivindicá-la contra terceiros (e, enquanto membros de um corpo político, têm a garantia de defesa da sua propriedade contra outras potências ou Estados estrangeiros) e usá-la, excluindo-a do uso por todos os outros súditos. Em outras palavras, estabelecido o pacto, a comunidade reconhece a propriedade como título positivo a ser respeitado e exercido por um de seus membros; e este mesmo membro, ao obter legitimamente seu título, tem direito a utilizar aquilo que lhe pertence, enquanto exercício de seu direito individual.

Assim, por um lado é expresso que o Soberano não pode violar o direito de propriedade dos particulares: uma vez definidos os termos da convenção, os indivíduos têm direito a usar e dispor de seus bens. Por outro, o corpo político formado, tendo como objetivo o interesse comum pode, através da generalidade da vontade expressa pela lei, decidir sobre tudo aquilo que for de interesse para a comunidade. Note-se, mais uma vez, que é o próprio indivíduo, enquanto cidadão, que participa do processo de decisão das leis que deverá seguir na condição de súdito – incluindo-se, evidentemente, a legislação sobre o domínio real.

O “território público”, derivado da instituição do corpo político, é composto tanto pelas terras dos particulares que ocupam o terreno¹⁰⁵², quanto por uma qualidade jurídico-política, qual seja, a jurisdição (real e pessoal¹⁰⁵³) pela qual a soberania se exerce. Em outras palavras, é a instituição do corpo político que garante o domínio eminente sobre o terreno. Afinal, porque o corpo político é formado para garantir a vida, a liberdade e os

¹⁰⁵¹ OC III, *Contrato Social*, I, IX, p. 367.

¹⁰⁵² Seja por uma reunião de indivíduos que se dele apossaram, seja pela contiguidade de terras que se tocam. Lembrando que, para Rousseau, o direito do primeiro ocupante somente pode ser autorizado se forem observados os seguintes requisitos: “primeiro, que esse terreno não seja habitado por ninguém; segundo, que se ocupe apenas a quantidade de que se necessita para subsistir” (OC III, *Contrato Social*, p. 366).

¹⁰⁵³ A soberania se estende sobre as coisas e sobre os súditos, e a propriedade, pelo próprio fato de ser real e mais facilmente exposta a ofensas do que as pessoas, garante a fidelidade e o compromisso dos membros do corpo político.

bens, é preciso que a soberania tenha primazia na decisão sobre as regulamentações acerca da propriedade, ou, como lemos no *Contrato Social*, “o direito que cada particular tem sobre sua própria terra é sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o que não haveria nem solidez, na ligação social, nem força real no exercício da Soberania”¹⁰⁵⁴. Pierre Crétois, ao escrever que “a generalidade de seus preceitos [do Soberano] se apresenta como uma condição de possibilidade dos direitos”, explica de forma muito precisa a questão ao sintetizá-la nas seguintes palavras: “para Rousseau, se o proprietário dispõe do *usus* sobre o bem, o *fructus* e o *abusus* são limitados pela lei”¹⁰⁵⁵. Nesse sentido, lemos na seguinte passagem de *Emílio*, no qual Rousseau continua sua exposição resumida do *Contrato*:

“Se é sobre o direito de propriedade que a autoridade soberana se funda, esse direito é aquele que ela mais deve respeitar; ele é inviolável e sagrado para ela enquanto permanecer um direito particular e individual; tão logo seja considerado como comum a todos, os cidadãos, ele é submetido à vontade geral, e essa vontade pode aniquilá-lo. Assim, o soberano não possui o direito de tocar nem o bem de um particular nem o de muitos particulares. Mas ele pode legitimamente se apropriar do bem de todos, como se fez em Esparta no tempo de Licurgo, ao passo que a abolição das dívidas por Sólon foi um ato ilegítimo”¹⁰⁵⁶.

Isso significa dizer a propriedade e a modalidade de seus usos devem ser regulamentados de forma geral e a contribuir para a contínua finalidade e manutenção da comunidade, o que implica em preservar a liberdade dos indivíduos contra qualquer espécie de tirania ou arbítrio.

Evidentemente, a soberania, como explica Rousseau, não pode ultrapassar as “convenções gerais” e é, no fim de contas, limitada por seu próprio objeto. Uma vez estabelecido que além da “pessoa pública” é preciso considerar as “pessoas privadas que a compõem”, argumenta, “admite-se que tudo o que cada um aliena pelo pacto social, seu poder, seus bens, sua liberdade, é somente a parte de tudo aquilo cujo uso é de importância para a comunidade; mas é preciso também admitir que o Soberano é o único juiz dessa importância”¹⁰⁵⁷. Somente assim o uso estável e seguro da propriedade privada pode ser

¹⁰⁵⁴ OC III, *Contrato Social*, p. 367.

¹⁰⁵⁵ CRÉTOIS, Pierre. *Le renversement de l'individualisme possessif*, Op. cit., p. 199.

¹⁰⁵⁶ OC III, *Emílio*, V, p. 841.

¹⁰⁵⁷ OC III, *Contrato Social*, II, IV, 373.

garantido, ou seja, *a supressão da dimensão pública faz com que o direito dos particulares seja afetado*. Ao realizar um balanço das vantagens do pacto, portanto, Rousseau estabelece o seguinte paralelo:

“O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que lhe apetece e está a seu alcance; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar nessas compensações, é preciso bem distinguir a liberdade natural, cujos únicos limites são as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que é apenas efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, da propriedade, que somente pode ser fundada sobre um título positivo”¹⁰⁵⁸.

Para que a propriedade possa ser conservada e respeitada enquanto direito, o soberano deve ao mesmo tempo ter um “domínio eminente” ou um poder de estabelecer regras gerais sobre a propriedade, mas não pode expropriar nenhum particular, preservando, assim o “domínio particular”. Assim, o *Contrato* não entra na questão da *propriedade pública*, mas somente na proposição das regras que mantenham a propriedade dentro do quadro delimitado pelo interesse comum, objeto da vontade geral. Deste modo, a generalidade da lei garante aos indivíduos o exercício de seu *direito particular e individual* (para ficarmos com os termos de Rousseau), sem que o soberano tenha o poder de interferir em situações singulares ou particulares¹⁰⁵⁹. Longe de querer abolir a propriedade particular, Rousseau busca regrá-la através daquilo que a vontade geral, buscando efetivar o interesse comum, expressa pelas leis. Dessa forma, podemos compreender melhor o que está em jogo no seguinte trecho encontrado no *Projeto de constituição para a Córsega*, texto que será objeto de análise mais detida no próximo capítulo:

“Longe de querer que o Estado seja pobre, gostaria, ao contrário, que tudo tivesse, e que cada um apenas obtivesse sua parte do bem comum em proporção a seus serviços. [...] Mas sem entrar nessas especulações que me distanciam de meu objeto, basta deixar claro aqui meu

¹⁰⁵⁸ OC III, *Contrato Social*, I, VIII, p. 364-365.

¹⁰⁵⁹ Citamos mais uma vez uma passagem de Pierre Crétois que resume a solução ao problema: “Rousseau, por seu lado, atribui ao Soberano a regulamentação, pela lei, do poder de definir a incidência e o montante do imposto, mas não o de expropriar; pois, para Rousseau, o uso dos direitos particulares é deixado aos particulares. Por outro lado, os fins gerais do uso dos bens são sujeitos diretamente à vontade do Soberano pela lei e pelo imposto” (CRÉTOIS, Pierre. *Le renversement de l’individualism possessif*, Op. cit., p. 199-200).

pensamento, que não é o de destruir absolutamente a propriedade particular, pois isso é impossível, mas de restringi-la aos limites mais estreitos, de lhe fornecê-la uma medida, [uma] regra, um freio que a contenha, que a dirija, que a subjugu e a mantenha sempre subordinada ao bem público”¹⁰⁶⁰.

Reduzido em sua essência, o direito de propriedade em uma *convenção legítima* é sagrado porque, garantindo o uso tranquilo das propriedades de cada um dos indivíduos, permite que seja atingida finalidade da associação: a proteção da vida, da liberdade e dos bens de cada um. Por isso, o direito de propriedade é, “em certos aspectos, mais importante que a própria liberdade; [...] porque está mais ligado fortemente à conservação da vida [...]”¹⁰⁶¹. Por conseguinte, não é menos importante o fato desse mesmo direito servir como escudo contra as formas de submissão econômica: numa legislação guiada pela liberdade e igualdade, através de um acesso da subsistência e à propriedade, por meio de seu trabalho todos os indivíduos devem ser suficientemente livres para conseguirem viver e exercer sua cidadania. Trata-se de uma condição material fundamental tanto para que os compromissos assumidos pelos membros da associação sejam cumpridos – e, assim, “a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil” – quanto, enfim, para a plena realização dos objetivos do corpo político.

* * *

Segundo Bernardi, o *Contrato Social* não mobiliza a noção de interesse segundo a diretriz do cálculo racional visando uma otimização de bens ou recursos, mas como uma ampliação das finalidades da instituição – que, conforme visto nesse capítulo, consiste na conservação da vida, da liberdade e dos bens. Quando o *Contrato Social* aponta a proteção dos “bens” como a finalidade da associação, trata-se de pensá-la não como um direito natural a ser submetido à proteção do governo (isto é, que velaria pela observância das leis da natureza), mas como poderes constitutivos dos homens que devem ser legitimados pela lei estabelecida no corpo político. Isso significa enxergá-los sob a perspectiva do *ser* e não do *ter*, ou seja, é preciso que o indivíduo “passe de uma lógica do interesse

¹⁰⁶⁰ OC III, *Projeto de constituição para a Córsega*, p. 931.

¹⁰⁶¹ OC III, *Economia Política*, p. 363.

possessivo, objeto de cálculo possível, a uma lógica do interesse de ser inteiramente, consagrado ‘ao que lhe importa’. O primeiro se calcula em lucros e perdas e deságua sobre um saldo, o segundo pode apenas se compor como acordo. A vontade é esse próprio interesse enquanto representa a si mesmo”¹⁰⁶². No presente capítulo buscamos nuançar essa tomada de posição estratégica de Rousseau frente a outros sistemas de filosofia política, o que nos permitiu simultaneamente identificar os diálogos travados com a tradição e ressaltar a singularidade filosófica dos princípios estabelecidos no *Contrato*. A partir do momento em que o problema é trazido para a esfera da vontade geral fica patente a diferença de tratamento que outros autores dedicavam à noção de *interesse*, fazendo-o passar de um cálculo cujo objeto é uma vantagem derivada do individualismo possessivo para uma “lógica da composição”, ou seja, para o registro do acordo. Gabrielle Radica, por sua vez, enfatiza a redefinição da noção de *cálculo*. Embora salientando que a transformação dos particulares operada pela vontade geral representa uma mudança notável dos interesses, o *Contrato* continua a utilizar “a linguagem racional do cálculo”, fazendo a vontade geral falar, por um lado, ao amor-próprio. Mas, procedimento recorrente em Rousseau, é-lhe oferecido um novo significado, uma vez que “subverte esse cálculo que incidiria unicamente sobre os meios em uma redefinição da finalidade buscada. É preciso sopesar, comparar e convencer”¹⁰⁶³. Essa transformação se dá por meio da *generalização*, ou seja, a vontade geral permite uma proteção coletiva e esclarecida dos interesses individuais, e, como argumenta Radica em outra passagem, “à racionalidade individual do cálculo interessado se opõe a racionalidade mais profunda da vontade geral, que oferece uma outra maneira de atender o interesse do indivíduo”¹⁰⁶⁴. Em última instância, a vontade geral permite com que os indivíduos possam florescer, pois ela estabelece as melhores condições possíveis nas quais os próprios interesses particulares podem ser satisfeitos. E, como vimos, não se trata de um interesse abstrato, ou meramente de cunho pecuniário ou econômico: Rousseau não somente flexibiliza o conteúdo dos interesses de acordo com o tempo histórico no qual se encontram (o interesse do selvagem, por exemplo, é diferente do interesse do homem da sociedade de

¹⁰⁶² BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, Op. cit., p. 304. Lemos ainda no comentário de Bernardi que “no lugar de pensar a vida e a liberdade como bens dos quais seríamos possuidores, Rousseau vai inversamente considerar os bens como constitutivos de um ser ao mesmo título que sua liberdade e sua vida. [...] Ali onde Locke compreendia a noção de propriedade para nela englobar a relação de pessoa com ela mesma como aquilo que ela tem à livre disposição, Rousseau estende a noção de força ou de poder aos bens para compreendê-los como constitutivos de seu ser” (*Ibid.*, p. 302).

¹⁰⁶³ RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. cit., p. 240.

¹⁰⁶⁴ RADICA, Gabrielle. *L’histoire de la raison*, Op. cit., p. 175.

comércio), mas emprega significados diferentes a essa noção de acordo com o contexto no qual eles operam.

Embora o interesse seja uma noção central para o pensamento filosófico de Rousseau e um termo utilizado reiteradamente no *Contrato Social*, sua importância em relação à economia política talvez tenha sido relativamente eclipsada precisamente no momento em que é trazida para muito perto da noção de vontade, conferindo-lhe outro sentido que o comumente adotado: em oposição ao mero interesse de cálculo ou possessivo, próprio das filosofias que pensam o conceito em termos de proteção ou vantagens econômicas, é possível pensá-lo em termos de elemento associativo, ou seja, como ligado à própria ideia de manutenção da existência e como componente fundamental da vontade geral. Isso, evidentemente, não afasta a dimensão relativa às posses que essa noção deve conter. Assim, se ao interesse junta-se a busca pelos aspectos materiais da vida, a propriedade é pensada antes como um efeito da associação (seu o reconhecimento jurídico) e a garantia de gozo dos bens opera junto com a proteção da vida, da liberdade civil. De fato, a liberdade e a conservação de si não são pensadas em termos de propriedade (trocas de bens), pois, sendo ambas atributos inatos do todo indivíduo (portanto, incomunicáveis), o interesse em preservá-las refere-se a essa própria condição natural. Nesse sentido, a “troca vantajosa” pode ser compreendida precisamente como essa mudança de qualitativa de *estado*, e não em termos de *posse*.

Capítulo 5. Interesses particulares, vícios públicos: regras da economia pública e sistemas de economia política

“Como todos os interesses particulares se reúnem contra o interesse geral, que já não é o interesse de mais ninguém, os vícios públicos possuem mais força para enfraquecer as leis do que as leis possuem para reprimir os vícios”¹⁰⁶⁵, afirma Rousseau no verbete *Economia*. Essa afirmação encontra-se no contexto da segunda regra para a economia política, qual seja, a de que o governo deve fazer com que os cidadãos encontrem a virtude e honrarias ao fazer suas vontades particulares convergirem em direção à vontade geral. Na realidade, nos capítulos precedentes analisamos como isso significa obedecer a regra que se dá a si mesmo, já que as leis são expressão da vontade geral e esta busca o bem comum, fruto, por sua vez, de um acordo entre indivíduos que formam um povo. Também avaliamos como a dualidade entre o súdito e o cidadão pode ser compreendida sob a perspectiva de uma tensão de ordem econômica: enquanto os súditos cuidam em manter ou aumentar suas propriedades e bens, assegurando seu lucro pessoal e desejando que o dinheiro possa circular sem constrangimentos, os cidadãos buscam a igualdade de condições através da abundância (condição na qual todos podem conseguir sua subsistência através do trabalho) e, assim, exigem “que o povo tenha pão”¹⁰⁶⁶.

Resta ainda sabermos como, após bem estabelecido o ordenamento legislativo, colocá-lo em execução, ou seja, como passar da vontade para a ação. Essa é a tarefa do governo ou da *economia pública*, como assim define Rousseau:

“Rogo ainda aos meus leitores de bem distinguirem a *economia pública*, sobre a qual devo falar e a qual denomino de *governo*, da autoridade suprema que denomino de *soberania*. Distinção que consiste no fato de que uma tem o direito legislativo e obriga em certos casos o próprio corpo da nação, enquanto a outra tem somente o poder executivo, e apenas pode obrigar os particulares”¹⁰⁶⁷.

No *Discurso sobre a economia política*, uma edição genebrina do verbete *Economia*, publicada em 1758 separadamente da *Enciclopédia* e cujo título é escolhido

¹⁰⁶⁵ OC III, *Economia política*, p. 252. Notemos que, do verbete, de 1755, ao *Contrato*, de 1762, Rousseau, na esteira de sua crítica a Diderot, deixa de utilizar o termo *interesse geral*.

¹⁰⁶⁶ Cf. *Contrato social*, Livro III, Cap. IX.

¹⁰⁶⁷ OC III, *Economia política*, p. 244.

por Jacob Vernes (a nova nomenclatura é aceita por Rousseau, que a partir de então passa a se referir à obra como *Economia política*), encontramos a primeira ocorrência da distinção entre *governo* e *soberania*. O *Contrato social*, que até o Livro II estabelece a definição de vontade geral e o exercício da soberania como sendo pertencente somente ao povo, dedica o Livro III a desenvolver a separação primeiramente anunciada sete anos antes no verbete da *Enciclopédia* e a analisar as formas de governo possíveis, iniciando exatamente por diferenciar “a vontade que determina o ato” (isto é, o poder legislativo e a expressão da vontade geral, que definirá a regra do *justo* e do *injusto*) e o “poder que a executa”¹⁰⁶⁸ (isto é, o poder executivo). Em outras palavras, o governo deve ao mesmo tempo ser subordinado à expressão da vontade dos cidadãos e, em seguida, velar que as leis sejam obedecidas pelos súditos (recordemos que estes são, por outra perspectiva, os próprios cidadãos que manifestam a vontade). Isso significa dizer que a administração ou o governo possui como finalidade a aplicação da lei aos casos particulares, seja em relação aos indivíduos ou seja em relação às coisas, respeitando a vontade geral enunciada no corpo legislativo. Assim, se é possível afirmar que o momento no qual a vontade geral se forma e se expressa na legislação é o período crucial da participação política, a questão das formas de governo e a análise das composições mistas é importante por dizer respeito à própria efetividade das decisões soberanas.

Antes de mais nada, façamos uma breve, porém importante, observação. Recordemos que os primeiros parágrafos do verbete são dedicados não somente a uma definição do objeto a ser tratado, mas realiza desde suas primeiras linhas uma importante distinção: a *economia*, ou *oikonomos*, tem sua origem derivada precisamente de uma sábia administração doméstica, mas a organização familiar não pode ser simplesmente transposta como modelo para compreendermos a administração do Estado. Desta forma, o texto pretende tratar somente da última, que Rousseau denomina de “economia geral ou política”. Recordemos que autores como Robert Filmer buscavam justificar o poder absoluto através de uma teoria que fundamentava a autoridade política em termos naturalistas, ou melhor, alicerçada em um primeiro patriarca. O poder paterno, desse modo, seria equivalente ao poder do soberano, que cuidaria de seus súditos como se fossem uma família. Rousseau, rejeita esta teoria: tanto o início do verbete *Economia* quanto os primeiros capítulos do Livro I do *Contrato social* para refutar esta forma de associação. Seu pensamento político se assenta na noção de *convenção*, e assim recusa a

¹⁰⁶⁸ OC III, *Contrato social*, p. 395.

hipótese da teoria familiar da autoridade política: “de tudo que acabo de expor, segue-se que com razão distinguimos a *economia pública* da *economia particular*”, e continua, “o Estado não tendo em comum com a família senão a obrigação que os chefes possuem em tornar felizes tanto um quanto a outra, as mesmas regras de conduta não poderiam convir a ambas”¹⁰⁶⁹. Uma vez estabelecida a diferença, o texto passa a tratar sobre o *governo* e sobre a *soberania*.

Mas o exame da constituição de um governo, que deve derivar da expressão da soberania, envolve diversas complicações, pois os magistrados que compõem a administração possuem, conforme explica Rousseau, três vontades. Em primeiro lugar, cada qual possui uma vontade enquanto indivíduo, tendente sempre a satisfazer as suas preferências particulares. A segunda é uma vontade comum existente entre os magistrados, isso é, uma *vontade de corpo*. Em outras palavras, o governo tem, enquanto corpo, uma vontade, um substrato que emerge e é partilhado entre todos os membros que o compõe. Mas se essa vontade é “geral em relação ao governo”, ela é “particular em relação ao Estado”. Finalmente, e em terceiro lugar, há a vontade geral, “a vontade do povo ou a vontade soberana”, à qual as vontades anteriores devem se submeter. Por esse motivo, lemos que em uma boa legislação, a primeira vontade, a individual, deve ser o tanto quanto possível abafada (em uma legislação perfeita ela é “nula”), a segunda vontade, a de corpo, subordinada e muito limitada, e a terceira, a vontade geral, deve ter premência sobre todas as outras. No entanto, na realidade das coisas o contrário tende a acontecer, isto é, os indivíduos que compõem o governo tendem a alçar suas vontades particulares para acima da vontade geral. Assim, a “ordem natural” prevalece sobre a “ordem social”, ou como descreve Rousseau acerca dessa inversão:

“Assim, a vontade geral é sempre a mais fraca; a vontade de corpo fica em segundo lugar; e, no primeiro lugar de todos, encontra-se a vontade particular, de modo que no Governo cada membro é primeiramente si mesmo, depois Magistrado e depois cidadão. Gradação diretamente oposta ao que exige a ordem social”¹⁰⁷⁰.

Além disso, um importante capítulo do *Contrato*, intitulado *Do abuso do governo e da sua tendência à degenerar*, inicia estabelecendo a seguinte comparação: assim como as vontades particulares travam uma luta contínua contra a vontade geral, o governo tende

¹⁰⁶⁹ OC III, *Economia política*, p. 244.

¹⁰⁷⁰ OC III, *Contrato social*, p. 400.

continuamente ao abuso de seus poderes e a assaltar a soberania. Assim, o primeiro parágrafo conclui avaliando a existência de um vício inerente a todo corpo político: “cedo ou tarde, deverá acontecer o momento em que o Príncipe oprime enfim o Soberano, e rompe o tratado social”¹⁰⁷¹. Consequentemente, a tentativa de usurpação da soberania pelos governantes é parte integrante da vida de qualquer corpo político, cabendo aos cidadãos uma incessante luta para manter o cumprimento da vontade geral expressa nas leis. A essas dificuldades se soma o problema da *representação*. Para Rousseau, a vontade geral não pode ser representada, podendo apenas ser expressa pelo povo, pelo soberano; cabe ao governo apenas executá-la, isso é, cuidar da aplicação da legislação. Em outro importante capítulo do livro III, *Dos deputados ou representantes*, nos deparamos com a seguinte formulação:

“A Soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. Ou é a mesma ou é outra; não há meio termo. Os deputados do povo, portanto, não são e nem podem ser seus representantes; são tão somente seus comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula, não é absolutamente uma lei”¹⁰⁷².

Para além das implicações que poderiam ser derivadas a partir desse célebre trecho do *Contrato*, gostaríamos de destacar uma passagem anterior, encontrada no início do mesmo capítulo, que no entanto é pouco evocada para explicar a degeneração e os abusos do governo. Afinal, é notável que a avaliação deste processo não se concentre exatamente em uma usurpação realizada pela figura dos magistrados ou dos governantes, mas sim por um próprio enfraquecimento da atividade dos cidadãos em detrimento de uma existência baseada no cálculo dos negócios privados. Em outras palavras, a apropriação da soberania por parte dos governantes ocorre por um paulatino desinteresse público por parte dos cidadãos, que passam então a enxergar a participação política, enquanto expressão da vontade, como moeda de troca substituível pela representação; a relação entre cidadãos e governantes, então, é mercantilizada. O trecho merece ser citado na íntegra:

“Tão logo que o serviço público deixa de ser o principal negócio dos cidadãos e que preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, o

¹⁰⁷¹ OC III, *Contrato social*, p. 421.

¹⁰⁷² OC III, *Contrato social*, p. 429.

Estado já está próximo de sua ruína. É preciso marchar para o combate? Pagam tropas e ficam em suas casas. É preciso ir ao Conselho? Nomeiam deputados e ficam em suas casas. Graças à preguiça e ao dinheiro têm, enfim, soldados para subjugar a pátria e representantes para vendê-la.

É a azáfama do comércio e das artes, é o ávido interesse do ganho, é a languidez e o amor das comodidades que trocam os serviços pessoais por dinheiro. Cede-se uma parte de seu lucro para aumentá-lo com tranquilidade. Ofereceis dinheiro e logo tereis correntes. Essa palavra *finança* é uma palavra de escravo; é desconhecida na cidade. Em um Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com dinheiro. Longe de pagar para se eximirem de seus deveres, pagariam para eles mesmos os cumprirem”¹⁰⁷³.

Essa passagem é exemplar não somente por indicar uma vez mais a inevitável tendência de degeneração do governo frente à pressão contínua exercida pelos interesses particulares, mas por demonstrá-la sob o ponto de vista dos interesses pecuniários, isto é, em um contexto no qual a linguagem do dinheiro e dos negócios privados passam a se sobrepor a deliberação e o interesse comum, frutos da arte política. Em última instância, trata-se de uma substituição que conduz à dissolução do corpo político, pois tende a deteriorar certas práticas de justiça social que devem reger uma república, terminando por abafar ou impedir a expressão da vontade geral. Afinal, o trecho trata da questão da liberdade política dos cidadãos em vista da força do discurso econômico. Essa constatação absolutamente não significa uma rejeição da esfera do *econômico* ou do comércio – importante tópico, aliás, que seria tema das *Instituições políticas*, conforme o último capítulo do *Contrato social* afirma de maneira expressa. Na realidade, isso resulta em afirmar que sendo as trocas cruciais para as sociedades, é preciso estabelecer que as de tipo econômico, cujo principal motor são os interesses e vantagens particulares, devem se realizar dentro de um quadro estabelecido pela vontade geral, isto é, contribuir para as finalidades da associação; as práticas econômicas não são capazes de, por si só, estabelecer a regra do justo e do injusto, e a política é necessária no estabelecimento dessas regras.

¹⁰⁷³ OC III, *Contrato social*, p. 428-429.

É curioso notarmos que leitores contemporâneos de Rousseau, embora divergissem em muitos aspectos do autor do *Contrato*, não só notaram a originalidade trazida pela distinção entre soberania e governo, como a louvaram como sua maior contribuição para o pensamento político. Du Pont de Nemours, que nunca deixou de ser um assíduo leitor de Rousseau¹⁰⁷⁴, possuía uma primeira edição do *Contrato* na qual abundam anotações que parecem ter sido escritas no decorrer de algumas décadas. Uma de suas notas, encontrada no Capítulo *Do pacto social*, Livro I, trecho no qual Rousseau realiza uma distinção da *soberania* das *formas de governo*, lemos as seguintes palavras escritas pela pena de Nemours:

“É nesta nomenclatura excelente na noção precisa e justa que Rousseau dá de *Soberano* e na distinção do *Governo* que consiste o principal mérito deste livro. Este mérito é muito grande e é uma parte da ciência da economia política que pertence à Jean-Jacques, e somente a ele. Mas, também, é a única da qual ele teve ideias claras ou verdadeiras”¹⁰⁷⁵.

É verdade que, enquanto membro ativo da fisiocracia, Nemours talvez tenha exaltado esse mérito pelas razões erradas, como a correspondência entre Mirabeau e Rousseau, já examinada em capítulos precedentes dessa tese, torna evidente. Pois a noção de *despotismo legal*, isto é, de um governo inscrito nas leis físicas da ordem natural, não poderia ser aceita pelo autor do *Contrato social*, que faz da imanência do corpo político a fonte da qual se deriva o princípio de obrigação. Não há possibilidade de conciliação: para os fisiocratas, a natureza dita as leis e oferece o arquétipo do governo, cabendo aos sábios governantes conhecer as normas naturais e aplicá-las, como uma técnica política; para Rousseau, a vontade geral diz respeito a um dado corpo político e tem como objeto o interesse comum, isto é, ao acordo realizado entre os indivíduos que formam uma

¹⁰⁷⁴ Ainda muito jovem, em situação na qual teve de se desfazer de sua biblioteca, Nemours guardou para si pouquíssimas obras, dentre as quais se incluía um exemplar do *Discurso sobre a desigualdade*. Posteriormente, adquire uma cópia da *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, um *Emílio* e, enfim, uma primeira edição do *Contrato*, textos lidos e relidos diversas vezes. Sobre a biblioteca de Du Pont e seu interesse pelas obras de Rousseau, conferir o interessante artigo *Rousseau jugé par Du Pont de Nemours*, de Jean Perkins, disponível no tomo 39 dos *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. Perkins, que realizou uma pesquisa com os manuscritos e livros originais de Du Pont, afirma que um estudo da marginalia no *Contrato* indica que as anotações do fisiocrata foram feitas ao longo de décadas: de meados de 1760 até o início dos anos 1790.

¹⁰⁷⁵ Anotações de Nemours no *Contrato*, conforme transcritas por Jean Perkins no artigo mencionado. PERKINS, Jean A. « Rousseau jugé par Du Pont de Nemours ». In : *Annales de la SJJR*, t. 39 (1972-1977), p. 171-196, Genève, p. 186.

determinada comunidade. No primeiro caso, o governo deve se dobrar à ordem da natureza; no último, o governo subordina-se à soberania do povo.

Para ficarmos com apenas mais um exemplo, lemos que Turgot, escrevendo a Hume em carta datada de 25 de março de 1767, expõe não somente algumas considerações a respeito da grande desavença ocorrida entre os filósofos (Rousseau já havia definitivamente rompido suas relações com Hume, cuja querela já tomara dimensões públicas), mas apresenta sua visão geral sobre aquilo que considera essencial e inovador na obra rousseauniana: sua filosofia moral e política. Não é sem motivo que o futuro Controlador Geral das Finanças invocará, em primeiro lugar, o *Emílio*, texto repleto de “verdades úteis”, que “parece em todo lugar respirar a moral mais pura das quais já tivemos lição”, além de conter “observações finas e novos sobre os desenvolvimentos sucessivos do espírito e do coração humano”, e, em segundo lugar, realizará uma inequívoca assertiva sobre a importância e novidade do *Contrato*:

“E contaremos o *Contrato Social* como nada? Na verdade, este livro se reduz à distinção precisa do soberano e do governo; mas esta distinção apresenta uma verdade muito luminosa, e que me parece para sempre fixar as ideias sobre a inalienabilidade da soberania do povo em qualquer governo que seja”¹⁰⁷⁶.

Essas explicações já nos permitem retornarmos ao verbete *Economia* e compreendermos melhor a afirmação de que a vontade geral é justamente o primeiro princípio da *economia pública*. Mas esse desvio nos permite lançar uma perspectiva mais interessante, isto é, nos auxilia a esclarecer a própria estrutura do texto escrito para a *Encyclopédie*. Não seria demasiado ressaltar que, para a surpresa de alguns economistas da posteridade, o verbete, ao tratar de temas propriamente “econômicos” apenas na terceira e última parte, indicaria o arcaísmo de Rousseau em relação à matéria que deveria ter tratado.

Ora, essa visão retrospectiva obscurece a posição filosófica que Rousseau pretende assumir frente a um debate que ainda estava em vias de emergir. Não se trata, de um “engodo” ou de uma ignorância em relação às ideias econômicas de seu tempo. Na realidade, a escolha de abordagem do tema e a própria divisão do verbete não ocorre

¹⁰⁷⁶ TURGOT, Anne Robert Jacques. « Lettre a Hume, 25 mars 1767 » (Lettre 90, III). In: *Œuvres de Turgot et les documents le concernant*, par Gustav Schelle. T. II. Paris : Félix Alcan, 1914. p. 659-660. As citações entre aspas do parágrafo acima são todas retiradas da carta.

porque ele teria simplesmente negligenciado a importância dos aspectos econômicos para a manutenção e composição de um corpo político, mas porque na ordem estabelecida por seu sistema filosófico apenas é possível compreender plenamente o papel que os fatores econômicos desempenham em relação a um povo após estabelecidas as próprias condições de possibilidade políticas da vida social.

Para finalizarmos o item que inaugura esse capítulo, e seguindo a interpretação sugerida por Céline Spector, podemos afirmar que enquanto para Montesquieu a relação entre um povo e seu governo é estabelecida segundo um critério de conveniência entre o espírito geral do próprio povo e as leis a ele destinadas, Rousseau, ainda que quanto a esse assunto busque em certa medida seguir os passos do *Espírito das leis*, enfatiza que a liberdade de um povo é sobretudo relacionada às condições econômicas sob as quais se encontra, a mais importante sendo talvez a produção de uma situação de abundância que afaste os particulares da ordem do necessário e da dependência, da pura busca por subsistência¹⁰⁷⁷. Conforme ele escreve no verbete *Economia*, “a primeira e mais importante máxima do governo legítimo ou popular, isto é, daquele que tem por objeto o bem do povo, é, portanto, como já o disse, a de em tudo seguir a vontade geral”¹⁰⁷⁸. A questão do papel fiscal do Estado, incluindo uma reflexão sobre o sistema tributário, é então essencial para estabelecer as condições enunciadas pela vontade geral, e assim realizar uma justiça social e distributiva capaz de fazer com que o governo, preservando ao mesmo tempo os bens e a vida dos súditos, opere para manter uma situação de igualdade e abundância compatível com a liberdade.

5.1. Reflexões sobre a fiscalidade

A parte final do verbete apresenta a terceira regra da economia política, cuja preocupação central é a *subsistência* dos cidadãos e a manutenção e provimento das *necessidades públicas*. Esse terceiro momento é especialmente importante, pois se até então Rousseau escrevia sobre o “governo das pessoas”, a partir de agora tratará da “administração dos bens”¹⁰⁷⁹: toda a terceira seção se dedicará ao tema da fiscalidade, passando pelas finanças públicas e impostos.

¹⁰⁷⁷ SPECTOR, Céline. *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*. Paris : Michalon, 2015, p. 105 e ss.

¹⁰⁷⁸ OC III, *Economia política*, p. 247.

¹⁰⁷⁹ OC III, *Economia política*, p. 262.

Todavia, essa divisão não significa que a terceira e última parte deva ser lida ou considerada isoladamente em relação às precedentes, tampouco ser vista como a única a tratar propriamente, por assim dizer, de “matérias econômicas”. Não bastando se encontrar estrategicamente na parte conclusiva do texto, a questão se liga indissociavelmente a tudo o que é anteriormente exposto, tornando possível a boa aplicação, em casos particulares, da generalidade da vontade contida na lei (a vontade geral é o princípio que explica a unidade). Em outras palavras, podemos adiantar que a economia torna possível a efetivação dos objetivos do sistema de legislação – qual seja, a liberdade e a igualdade – e, por cuidar de garantir a todos um quadro de mediania de bens e fortunas que não desgaste o laço social, possibilita a própria aplicação da justiça. Não é sem importância notar, como veremos adiante, que as reflexões sobre a fiscalidade sejam precisamente ligadas à questões políticas e morais de suma importância. Veremos que ao tratar dos impostos Rousseau buscará encontrar uma solução *equitativa*, que melhor se adeque à liberdade dos homens; e, enfim, que a economia operará de forma solidária ou complementar aos objetivos da política. A primeira é uma “condição de possibilidade da justiça política”, conforme argumenta Céline Spector, explicando que existe uma “relação dialética entre economia e política”, uma vez que “a primeira fornece a condição de possibilidade material da justiça e, portanto, da virtude ou do amor pelas leis, que preside a obediência legítima; a segunda – a política – institui essas condições econômicas que previnem o aumento da desigualdade, condições que, por sua vez, asseguram a perenidade do governo graças à adesão dos corações”¹⁰⁸⁰.

5.1.1. Duas acepções: a economia sábia e justa e a economia vulgar

Uma primeira necessidade que se impõe ao se realizar considerações sobre as finanças públicas deriva do fato de que o governo é, em regra, exercido não por todos os indivíduos do corpo político, mas por magistrados ou “chefes”, e que, deste modo, deve haver um fundo tanto para prover as despesas quanto para a manutenção desses funcionários do povo. Afinal, como argumenta Rousseau, se houvesse um governo exercido pelos próprios membros da sociedade, bastaria ao próprio povo realizar cotizações quando assim se mostrasse necessário e seria, por conseguinte, um meio

¹⁰⁸⁰ SPECTOR, Céline. “Théorie de l’impôt”. In: *Discours sur l’économie politique*. Ed Bruno Bernardi. Paris : Vrin, 2002. p. 196. Recomendamos aos leitores que confirmem na íntegra esse excepcional artigo de Céline Spector.

sujeito a menos inconvenientes, sendo mais seguro e fácil enxergar o uso e o destino final dos recursos empregados. Com isso, “o Estado nunca seria sobrecarregado de dívidas, nem o povo esmagado por impostos, ou, ao menos, a segurança do emprego [do dinheiro público] lhe consolaria da dureza da taxa”¹⁰⁸¹. No entanto, o texto emprega aqui o condicional, indicando que, na realidade, a administração se torna necessária pela própria complexidade da vida social: sendo a sociedade civil composta por uma profusão de indivíduos, são necessários governantes, pelos quais a gerência dos recursos públicos inevitavelmente deverão passar.

Um embaraço à questão, afirma Rousseau, é que geralmente os interesses particulares dos governantes falam mais alto que o “interesse do Estado”. Isso conduz a uma situação de insatisfação na qual o público se vê privado do necessário pela cobiça daqueles que governam, enquanto alguns oficiais, às custas dos contribuintes, dilapidam as receitas públicas com luxuosidades e com objetos supérfluos. O dilema, que no fundo se refere à questão do acordo e da manutenção do corpo político, expressa-se inicialmente entre o respeito ao direito de propriedade dos particulares (que é repetidamente caracterizado no texto como *fundamento da sociedade e verdadeira garantia dos cidadãos*) e de tornar viável a máquina do governo. Essa é uma questão crucial a ser resolvida por um bom entendimento da *economia*: “é nessa cruel alternativa de deixar o Estado perecer ou de atacar o direito sagrado de propriedade, que é sua base, que consiste a dificuldade de uma *justa e sábia economia*”¹⁰⁸².

Formulado o problema, duas opções se revelam: é possível que o governo seja mantido por um fundo em dinheiro (o fisco ou *aerarium*) ou que separe para si terras e propriedades (o *domínio público*)¹⁰⁸³, pelas quais obterá a renda necessária para sua manutenção. Inspirando-se nos dois pontos extremos da enumeração realizada por Jean Bodin (que estabelece sete formas de obtenção de recursos, nas quais o domínio é a melhor e o imposto sobre os súditos a pior¹⁰⁸⁴, além de distinguir o patrimônio do Príncipe

¹⁰⁸¹ OC III, *Economia política*, p. 264.

¹⁰⁸² OC III, *Economia política*, p. 264.

¹⁰⁸³ “Esse fundo se chama *aerarium* ou *fisco*, se for em dinheiro; *domínio público*, se for em terras – e este último é muito mais preferível ao outro por razões fáceis de se enxergar”, escreve Rousseau (OC III, *Economia política*, p. 265).

¹⁰⁸⁴ No capítulo II do sexto livro de seus *Seis livros da República*, Bodin faz a seguinte enumeração: “O domínio é o meio mais seguro de obter fundos. O primeiro cabe ao domínio da República; o segundo, às conquistas sobre os inimigos; o terceiro, sobre os dons dos amigos; o quarto, sobre a pensão ou tributo dos aliados; o quinto, sobre o tráfico; o sexto, sobre as mercadorias que trazem ou levam mercadorias; o sétimo, sobre o impostos dos súditos. Quanto ao primeiro, que é o domínio, parece ser o mais honesto e o mais

do domínio público¹⁰⁸⁵), desde logo Rousseau não hesita em apontar que esta última espécie de obtenção de recursos (o domínio público) é a mais vantajosa, embora, em seguida, apresentará as desvantagens que tornam a reflexão sobre o fisco inevitável. Isso implica dizer que raciocinar sobre uma fiscalidade baseada na coleta de impostos é algo forçoso, não um princípio primeiro; toda a parte final do artigo, portanto, se dedica a refletir sobre o melhor uso dos tributos e taxas. Mais adiante, voltaremos em detalhes a esta questão.

Começemos pelas considerações sobre o domínio público, descrito como o “verdadeiro sistema de economia”¹⁰⁸⁶. Antes de mais nada, seu estabelecimento deve ser acordado pela “assembleia do povo ou pelos estados do país”, decidindo-se ainda acerca do uso dado à porção destinado ao fundo público. Ao separar uma parte do domínio para a manutenção do público (cujo exemplo retomado é a partilha de terras feita por Rômulo¹⁰⁸⁷), evita-se, em primeiro lugar, o inconveniente da criação de impostos sobre a propriedade dos indivíduos: tendo uma parte do território disponível para obter recursos para manter os custos e despesas públicas, cabe à administração gerir e produzir o suficiente para a satisfação das necessidades¹⁰⁸⁸. Não bastasse isso, não sendo fundado sobre um signo abstrato como o dinheiro, facilmente suscetível a ocultações ou fraudes, esse sistema é menos sujeito à desvios. De toda forma, qualquer ataque contra esses fundos, diz Rousseau, configura-se como um crime de “lesa-majestade”.

Além de uma boa administração providenciar a abundância ao possibilitar que todos os indivíduos possam subsistir e manter sua independência através dos frutos do

seguro de todos” (BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Livro VI, Cap. II. Paris: Fayard, 1986. p. 36-37).

[Em francês : « *Le domaine est le plus seur moyen de faire fonds. Le premier est au domaine de la Republique : le second és conquestes sur les ennemis : le troisieme sur les dons des amis : le quatrieme sur la pension ou tribut des alliez : le cinquieme sur la traffique : le sixieme sur les marchands qui apportent ou emportent marchandises : le septieme sur les imposts des subjects . Quant au premier, qui est le domane, il semble estre le plus honneste et le plus seur de tous* »].

¹⁰⁸⁵ Cf. BODIN, Jean. *Les six livres de la République*, Op. cit., Livro VI, Cap. II, p. 42 e seq. Note-se que, diferente de Rousseau, Bodin ataca aquilo que chama de “Estado popular”, e também faz críticas à aristocracia, preferindo a monarquia como a melhor forma de gerir e administrar os fundos públicos.

¹⁰⁸⁶ OC III, *Economia política*, p. 269.

¹⁰⁸⁷ O exemplo é retomado de Bodin (BODIN, Jean. *Les six livres de la République*, Op. cit., Livro I, Cap. II, p. 44). Nesse capítulo, Bodin descreve que Rômulo dividiu o território de Roma em três partes iguais: uma para sacrifícios; outra para o domínio da República; e outras dividida entre os cidadãos.

¹⁰⁸⁸ Nesse sentido, Isabelle Bouvignes escreve que “não somente Rousseau pode assim impor a ideia de um domínio constituído de terras exploráveis, mas pode esperar que a exploração do domínio público alivie os particulares de um imposto ‘sem medidas’ que oneraria o fruto de seu trabalho” (BOUVIGNES, Isabelle. “Droit de la propriété et domaine public”. In: *Discours sur l’économie politique*. Ed Bruno Bernardi. Paris : Vrin, 2002. p. 185).

seu trabalho, é igualmente importante que um equilíbrio das paixões e das necessidades seja mantido. A boa economia não é a satisfação irrestrita dos desejos (que nas sociedades modernas, fundadas no interesse pessoal e no amor-próprio, apenas aumentam sem cessar), mas na gestão dos recursos à disposição e em uma moderação em relação às paixões. Vejamos a passagem abaixo:

“[...] a mais importante máxima da administração das finanças [...] é a de trabalhar com muito mais cuidado a evitar as necessidades do que em aumentar os rendimentos. [...] Creio que desta grande e bem estabelecida máxima decorrem os prodígios dos governos antigos, que faziam mais com sua parcimônia do que os nossos com os seus tesouros; e é talvez disto que se deriva a acepção vulgar da palavra *economia*, que se compreende antes como a sábia administração daquilo que se possui do que como os meios de adquirir aquilo que não se tem”¹⁰⁸⁹.

É nesse sentido que Rousseau elogia os governos da antiguidade em contraposição aos modernos: gerir da melhor forma, chegando a um estado de máxima eficiência possível de alocação dos recursos disponíveis. A sábia economia é precisamente isso: aquela que, tendo em vista os recursos que dispõe, sabe melhor utilizá-los, mobilizá-los e administrá-los, a fim de satisfazer as necessidades públicas e, assim, de atender às demandas da sociedade civil. Seus frutos advêm de um trabalho real e concreto realizado pelos membros do corpo político. A partir dessa definição, podemos desdobrar duas considerações.

A primeira diz respeito à proporção em relação à distribuição dos alimentos da circulação do dinheiro – uma preocupação fundamental que será retomada no *Projeto de constituição para a Córsega*. É preciso, para isso, manter todas as regiões do país em um equilíbrio, seja populacional (para evitar o despovoamento do campo ou de determinados lugares e, conseqüentemente, afastar o risco de ter algumas poucas cidades superpopulosas), seja econômico-estrutural (isto é, facilitar o acesso e trânsito de alimentos e dinheiro – mais uma vez, os escritos ditos práticos, como a Córsega, tratarão de obras tais como estradas e outras ligações entre cidades e regiões, a fim de permitir maior velocidade e fluidez na circulação –, de modo a estabelecer uma saudável relação

¹⁰⁸⁹ OC III, *Economia política*, p. 266.

de mediania entre a população). Isso compõe, diz Rousseau, o *verdadeiro segredo das finanças*, como lemos no trecho a seguir:

“A distribuição, em justas proporções, dos víveres, do dinheiro e das mercadorias é, de acordo com os tempos e os lugares, o verdadeiro segredo das finanças, e a fonte de suas riquezas, desde que aqueles que as administram saibam olhar mais adiante, e fazer em alguns casos uma perda aparente e próxima para, na verdade, obter lucros imensos em um tempo futuro”¹⁰⁹⁰.

Em segundo lugar, em contraposição ao seu modo de sabedoria e justiça, a economia também possui uma “acepção vulgar”, qual seja, a que visa tão somente encontrar meios de obter aquilo que não possui. Para Rousseau trata-se de uma má forma de se pensar a administração porque, mesmo que se possua infindáveis recursos à disposição, ela se concentra incessantemente *naquilo que não possui*. Desse ponto de vista, não se trata de negar o papel da riqueza e do crescimento como formas de se procurar a paz e a abundância (cujo sentido apenas se completa com o trabalho), mas de pensar a economia como uma esfera indispensável a agir dentro de um circuito de afetos e desejos, ou, em um sentido negativo, de fazer com que a administração dos bens e a função fiscal do Estado não criem ou incentivem uma dinâmica destrutiva das boas paixões. A economia, portanto, tem um papel não somente político importante, mas também um *papel moral*: garantir a boa gestão dos recursos públicos e garantir a subsistência através do acesso ao trabalho significa, simultaneamente, manter os costumes temperados e incentivar a frugalidade necessária para a manutenção da liberdade e da igualdade.

Ora, assim como os indivíduos podem sofrer com cupidez ou apetite por coisas supérfluas, os Estados, podendo ser comparados com os particulares, também são suscetíveis a possuir “desejos inúteis”, e, assim, esquecer de cumprir com as necessidades públicas. Isso gera uma dinâmica de aumento das despesas, seguida de aumento de taxas ou impostos, a fim de tonar os gastos possíveis. Mais uma vez, a *verdadeira riqueza* não se encontra na acumulação de dinheiro, mas em uma situação de abundância em que todos podem conseguir sustento através do trabalho. Lemos a analogia que viemos de retomar explicada no trecho abaixo:

¹⁰⁹⁰ OC III, *Economia política*, p. 267.

“Se examinarmos como as necessidades de um Estado aumentam, veremos que frequentemente isso ocorre mais ou menos como entre os particulares, menos por uma verdadeira necessidade do que por um aumento dos desejos inúteis e que frequentemente aumentamos as despesas apenas como pretexto para aumentar as receitas. De modo que o Estado algumas vezes ganharia ao se passar por rico, e que essa riqueza aparente lhe é, no fundo, mais onerosa do que seria a própria pobreza”¹⁰⁹¹.

Poderíamos ainda ressaltar que, segundo Rousseau, uma das principais causas a produzir esse aumento de gastos e elevação de tributos é o *gosto pela conquista*, aliado a um aumento das tropas: as autoridades do Estado, com frequência visando não enriquecer a nação, mas ampliar seu poder para além de suas fronteiras, precisam arregimentar soldados e aumentar as despesas. Isso torna os impostos cada vez maiores, despovoando o campo e instaura um desequilíbrio entre as regiões de um país, fatalmente levando a uma diminuição do número de víveres, fazendo com que os preços subam e a miséria aumente¹⁰⁹².

Enfim, essas são algumas das causas que conduzem ao colapso do sistema econômico fundado no domínio público, sendo necessário considerar as finanças públicas sob o ponto de vista do sistema de subsídios ou impostos.

5.1.2. O fisco e o consentimento do povo

Relembremos, antes de mais nada, que o sistema econômico no qual o Estado se apoia no erário ou no fisco não é, para Rousseau, o melhor *em princípio*, mas somente um “desagradável recurso”¹⁰⁹³ que resta na impossibilidade de se adotar o domínio público. Logo, trata-se de encontrar o remédio menos amargo para um modo de prover os recursos públicos que, entretanto, não é por si mesmo o melhor.

¹⁰⁹¹ OC III, *Economia política*, p. 267.

¹⁰⁹² “Quanto maior é um Estado, mais as despesas dele tornam-se proporcionalmente pesadas e onerosas; pois é necessário que todas as províncias forneçam seu contingente às custas da administração geral, e que, além disso, cada uma faça para sua própria província em particular a mesma despesa como se fosse independente. Acrescente-se que todas as fortunas são feitas em um lugar e são consumidas em outro, o que logo rompe o equilíbrio do produto e do consumo, e empobrece muitos campos para enriquecer uma só cidade” (OC III, *Economia política*, p. 268).

¹⁰⁹³ OC III, *Economia política*, p. 269.

Sendo uma opção restante e que incide sobre a questão do direito de propriedade dos particulares face ao Estado, a abordagem sobre a questão inicia-se a partir de uma discussão acerca do *consentimento* dos membros do corpo político em relação à cobrança de impostos. Mais uma vez, se o direito de propriedade é um fundamento da sociedade e deve ser protegido (a primeira condição do pacto é, para Rousseau, a de que “cada um possa se manter no pacífico gozo daquilo que lhe pertence”¹⁰⁹⁴), é preciso que todos *voluntariamente* consintam, explicitamente ou tacitamente, em contribuir para as necessidades públicas. A regra é a da vontade soberano do povo: a cotização dos contribuintes deve-se dar “a partir de uma vontade geral, da pluralidade dos votos e sobre uma tarifa proporcional que não permita nada de arbitrário em sua imposição”¹⁰⁹⁵. A primeira condição para tratar as finanças do ponto de vista dos tributos é, desta forma, a legitimidade conferida pelo consentimento.

Aqui, os interlocutores privilegiados de Rousseau são Bodin e Locke.

Rousseau evoca nominalmente Bodin para justificar a necessidade do consentimento¹⁰⁹⁶. Já no primeiro livro dos *Seis primeiros livros da República*, lê-se a necessidade de uma certa limitação à ação do Soberano tanto em relação à propriedade quanto à imposição de subsídios ou impostos, afirmando que “nenhum Príncipe no mundo tem o poder de, ao seu bel prazer, aumentar os impostos sobre o povo, tampouco tomar os bens de outrem”¹⁰⁹⁷. Note-se ainda que, para Bodin, o soberano deve respeitar a propriedade dos súditos, e que a divisão entre o *meu* (*mien*) e o *teu* (*tien*) não pode ser dispensada, uma vez que, se assim fosse, “a única marca da República seria perdida, pois absolutamente não há coisa pública se não houver algo de próprio; e não se pode imaginar que nela houvesse algo em comum se não ali não houver nada de particular”¹⁰⁹⁸. Na esteira dessa afirmação, lemos no sexto livro, mais especificamente no capítulo sobre as finanças (definidas como “os nervos da República”), que a manutenção do público é uma condição para a proteção dos particulares que, também por esse motivo, devem contribuir

¹⁰⁹⁴ OC III, *Economia política*, p. 270.

¹⁰⁹⁵ OC III, *Economia política*, p. 270.

¹⁰⁹⁶ Para uma análise detalhada sobre a questão da propriedade e dos impostos em Bodin, Cf. BARROS, Alberto Ribeiro de. “Direito natural e propriedade em Jean Bodin”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 1, 2006, p. 31-43.

¹⁰⁹⁷ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*, Op. cit., Livro I, Cap. VIII, p. 201. [« il n'est en la puissance de Prince du monde, de lever impost à son plaisir sur le peuple, non plus que prendre le bien d'autrui »].

¹⁰⁹⁸ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*, Op. cit., Livro I, Cap. II, p. 44. [“la seule marque de la République seroit perdue, car il n'y a point de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre : et ne se peut imaginer qu'il y ait rien commun, s'il n'y a rien particulier”].

com sua parte para que sejam providas as despesas públicas. Dessa forma, evita-se tanto que a República se encontre em uma situação de necessidades quanto impede que seja “constrangida a utilizar meios desonestos e ilícitos”¹⁰⁹⁹ para se manter quanto que seja obrigado a passar necessidades. Não obstante essas constatações, é preciso, quanto aos impostos, que duas condições sejam observadas, a fim de não prejudicar o gozo da propriedade pelos indivíduos: uma legislação adequada e o consentimento dos súditos. Nenhum governante ou príncipe pode arbitrariamente tomar a propriedade ou interferir nos bens dos súditos sem o consentimento destes, e, por conseguinte e em segundo lugar, não se pode aumentar discricionariamente os impostos. E, como vimos acima, para Bodin, frente a uma lista com sete formas de obter fundos públicos, a coleta de impostos é a pior e somente a última a ser adotada. Todavia, se é certo que ao soberano cabe legislar sobre assuntos fiscais, a gerência das despesas públicas depende sempre de sua vontade, e, em casos de necessidade ou urgência, o príncipe pode prescindir das leis para tributar seus súditos.

No manuscrito do verbete, Rousseau realiza a seguinte anotação ao lado do parágrafo em que toca na questão do consentimento: “Ver Locke”. Conforme Derathé indica em suas notas ao texto da *Economia Política*, Rousseau tinha em vista especificamente considerações do capítulo IX do *Segundo tratado sobre o governo*, parte que trata da extensão do poder legislativo. Ali ressalta-se a necessidade de um pagamento de impostos ou tributos para a manutenção do governo, sempre proporcional às condições de cada um e relativa à sua parte de proteção, oferecida pelo Estado; mas, tendo em vista o direito fundamental de propriedade, enfatiza-se a exigência de um consentimento do povo para que tais encargos possam ser cobrados sem que esse mesmo direito seja atacado. Em alguns parágrafos do mesmo capítulo, Locke havia definido que o direito de propriedade, para ser considerado verdadeiramente tal, não pode se encontrar à disposição arbitrária de um outro, sendo sempre necessário o consentimento do proprietário para que ela – a propriedade – possa ser tocada ou tributada. É, portanto, apenas com o consentimento dos súditos que a regulação sobre a questão se torna possível: “o Príncipe ou o Senado, por mais que tenham poder de fazer leis para regular a *propriedade* dos súditos entre si, não podem, entretanto, ter um poder para tomar para si a propriedade do súdito, no todo ou na parte, sem o próprio consentimento destes”¹¹⁰⁰. Malgrado as

¹⁰⁹⁹ BODIN, Jean. *Les six livres de la République*, Op. cit., Livro VI, Cap. II, 35. [« contraint d’user de moeys deshonestes et illicites, ou laisser la Republique au besoin »].

¹¹⁰⁰ LOCKE, ST, Cap. IX, §139, p. 361.

diferenças entre Rousseau e Locke no que diz respeito ao papel do governo ou mesmo da separação entre soberania e administração, e também relativas à noção de propriedade, o núcleo do problema dos impostos, o *consentimento*, permanece intacto na medida em que o próprio pacto deve prever o pagamento de encargos para a satisfação das necessidades públicas e manutenção do Estado¹¹⁰¹. Nesse sentido, os termos empregados no verbete da *Enciclopédia* são muito próximos de Locke. Vejamos o parágrafo do *Segundo tratado* que pode jogar luz sobre alguns importantes argumentos mobilizados por Rousseau:

“É verdade que governos não podem se sustentar sem grandes encargos, e que aqueles que gozam de uma parcela de sua proteção devam pagar, com seus próprios bens, uma parte proporcional para mantê-la. Todavia, deve ainda fazê-lo segundo seu próprio consentimento, *i.e.*, o consentimento da maioria, seja dado por si mesmos, seja por representantes que escolheram. Pois se alguém reivindicar um *poder de impor* e coletar *taxas* sobre o povo, por sua própria autoridade, e sem o consentimento do povo, ele, então, invade a *lei fundamental da propriedade* e subverte a finalidade do governo. Pois que propriedade tenho sobre aquilo que um outro pode por direito retirar de mim, quando assim lhe aprouver?”¹¹⁰².

5.1.3. Impostos: proporção e equidade

Uma vez estabelecido o consentimento como pedra fundamental sobre o qual deve se assentar o sistema de arrecadação para os fundos públicos, inicia-se uma discussão sobre a *proporcionalidade* e o caráter *equitativo* dos tributos. Essa análise é necessária não somente para tornar eficaz a decisão sobre a forma de captação dos recursos e sua boa gestão pela administração pública, mas, sobretudo, para fazer com que o sistema fiscal promova a igualdade e a liberdade. Assim, a reflexão sobre a fiscalidade é guiada por uma preocupação antes de tudo política. Isso inevitavelmente conduz a uma reflexão sobre quais taxas realizam melhor esses objetivos, e Rousseau inicia o assunto distinguindo as taxas *reais* (recaindo sobre as coisas ou propriedades) e *pessoais*

¹¹⁰¹ “É verdade que pelo mesmo tratado cada um se obrigado, ao menos tacitamente, em se cotizar nas necessidades públicas. Mas esse compromisso, não podendo prejudicar a lei fundamental” (OC III, *Economia política*, p. 270).

¹¹⁰² LOCKE, ST, Cap. IX, §140, p. 362.

(recaindo sobre as pessoas, por cabeça, e segundo sua renda), que podem, ainda, ser em forma de *subsídios* (soma fixa) ou *impostos* (alíquotas ou taxas).

Ora, ao opor as taxas pessoais às taxas reais, optando pelas primeiras, Rousseau pretende retomar uma oposição de Montesquieu, que trata a contribuição em capitação como sendo a mais tendente à servidão. Na leitura de Rousseau, que abordará a questão segundo uma base tributária na qual se considera a condição de cada contribuinte, a cobrança por cabeça é mais *equitativa* por considerar a renda e o estado de cada indivíduo. Na realidade, como Céline Spector demonstra, trata-se de uma falsa oposição colocada por Rousseau, uma vez que, no *Espírito das Leis*, o imposto por cabeça é antagônico ao imposto sobre mercadorias, e não ao imposto real¹¹⁰³. Montesquieu igualmente preocupa-se com a liberdade, mas enxerga o problema em termos de uma contrapartida fundada em um cálculo de interesses (um termo entre a entrega de uma parte dos bens e a necessidade de protegê-los); o consentimento, nesse sentido, é menos uma base primeira e mais uma consequência dessa relação¹¹⁰⁴.

Vimos acima que ao começar sua análise sobre a fiscalidade, Rousseau estabelece que vontade geral, não sendo arbitrária, visa a proporcionalidade nas taxas, sempre com o consentimento dos membros da associação. Trata-se, pois, da defesa de uma forma específica de igualdade, capaz de distinguir, entre os indivíduos, aqueles que retiram mais vantagens da associação e podem contribuir mais com as necessidades públicas, sempre segundo a proporção de suas condições:

“Se combinarmos todas as coisas com cuidado, veremos que para repartir as taxas de uma maneira equitativa e verdadeiramente proporcional, sua imposição não deve ser feita somente em razão dos bens dos contribuintes, mas em razão composta da diferença de suas condições e do supérfluo de seus bens”¹¹⁰⁵.

Assim, a justificativa central para a escolha da taxa por cabeça em detrimento da taxa real encontrará esteio na noção de *equidade* e *proporcionalidade*, uma vez que a primeira se adapta de forma proporcional à situação de cada indivíduo: “a taxa por cabeça

¹¹⁰³ SPECTOR, Céline. “Théorie de l’impôt”, *Op. cit.*, p. 203.

¹¹⁰⁴ Fugiria de nosso escopo retomarmos a maneira pela qual Montesquieu desenvolve seu pensamento sobre a fiscalidade. Assim, quanto a esse ponto, remetemos os leitores às análises encontradas no excelente artigo acima citado de Céline Spector, *Rousseau et l’économie politique*, disponível na edição do *Discours sur l’économie Politique*, da editora Vrin.

¹¹⁰⁵ OC III, *Economia política*, p. 273.

é exatamente proporcional aos meios particulares (...); é a mais equitativa e, por conseguinte, a mais conveniente a homens livres”¹¹⁰⁶. Trata-se, por assim dizer, de uma *justiça fiscal* que faz distinções de acordo com a capacidade dos contribuinte. Afinal, a incidência de tributos que variam em sua cobrança tendo em vista os seus *meios particulares* segue uma aplicação da justiça que privilegia um estado de mediania.

Para ser observada, a proporcionalidade deve se apoiar em três espécies de relações, a saber, a de *quantidade*, a de *uso* e a de *utilidade percebida pela associação*. A primeira, a de quantidade, diz respeito à relação numérica entre as riquezas, ou seja, aqueles que possuem mais devem proporcionalmente contribuir com um montante mais elevado. Essa relação é assim definida: “sendo todas as coisas iguais, aquele que tem dez vezes mais bens que o outro deve pagar dez vezes mais do que ele”¹¹⁰⁷. A segunda, as relações de uso, referem-se à tributação daquilo que é necessário à subsistência e aquilo que é supérfluo. Fiquemos com a seguinte explicação de Rousseau: “aquele que possui apenas o simples necessário não deve pagar absolutamente nada; a taxa daquele que possui supérfluos pode, se assim for necessário, ir até a contribuição total de tudo aquilo que excede seu necessário”¹¹⁰⁸. A terceira e última relação, a de utilidade, tem menos como perspectiva os princípios teóricos da fiscalidade do que uma prevenção indispensável contra os abusos das sociedades modernas: o pobre, que proporcionalmente sofre mais com o peso dos impostos, é o que menos recebe os benefícios advindos da arrecadação; já os ricos, usufruindo de toda proteção do Estado e facilmente conseguindo uma série de vantagens (isenções, empregos lucrativos, favores, dentre outros), são os que proporcionalmente menos contribuem. Nesse cenário, as instituições e a própria ordem social servem menos como proteção e garantia para os membros do corpo político contra a dependência e a desigualdade, e mais como instrumentos de manutenção do *status quo*, ou seja, funcionam para manter a estratificação. Por isso, a “confederação social (...) protege fortemente as imensas posses do rico e apenas à duras penas deixa um miserável gozar da choupana que construiu com suas próprias mãos”¹¹⁰⁹. Além disso, enquanto a gratuidade e os dons são outorgados aos ricos, o pobre sofre justamente por

¹¹⁰⁶ OC III, *Economia política*, p. 270-271.

¹¹⁰⁷ OC III, *Economia política*, p. 271.

¹¹⁰⁸ OC III, *Economia política*, p. 271.

¹¹⁰⁹ OC III, *Economia política*, p. 271.

não ter como sair de sua situação: “toda assistência gratuita lhe escapa na necessidade, precisamente porque não tem como pagá-la”¹¹¹⁰.

Dessa análise podemos desdobrar duas implicações. A primeira diz respeito à dinâmica de exploração da mão de obra e pelo abuso na divisão do trabalho, mas também por um perverso sistema fiscal que perpetua a dominação entre ricos e pobres: os proprietários, acreditando-se livres de suas dívidas sociais (que deveriam ser pagas pelo trabalho a ser realizado por cada um), comandam seus trabalhadores; já os trabalhadores, estes sequer conseguem usufruir dos frutos de seu trabalho.

A segunda concerne mais especificamente à acumulação sem limites, possibilitada pela concentração fundiária e de riquezas. Um bom sistema fiscal deve buscar quebrar esse circuito rigorosamente fechado, pois quanto mais se possui, mais fácil é aumentar as próprias posses. É significativo, deste modo, que a célebre definição que o verbete oferece do pacto entre o rico e o pobre¹¹¹¹ é retomada em *O Capital* precisamente no momento em que Marx examina o movimento de expropriação e concentração dos meios de produção pelo capitalista industrial¹¹¹². Voltando ao verbete, vemos que, acerca desse ponto, Rousseau é extremamente eloquente:

“Uma outra coisa na qual se deve prestar muita atenção é que as perdas dos pobres são frequentemente muito menos reparáveis que as do rico, e que *a dificuldade de adquirir cresce sempre em razão da necessidade*. Nada se faz com nada: isso é verdadeiro tanto nos negócios quanto na Física. *O dinheiro é a semente do dinheiro e os primeiros dez centavos algumas vezes são mais difíceis de ganhar do que o segundo milhão*. Há ainda mais: pois tudo o que o pobre paga está para sempre perdido para ele, e permanece ou retorna para a mão do rico; e, uma vez que, cedo ou tarde, o produto dos impostos passa somente entre os homens que fazem parte do governo, ou entre aqueles que deles se aproximam,

¹¹¹⁰ OC III, *Economia política*, p. 272.

¹¹¹¹ “Tendes necessidade de mim, pois sou rico e sois pobre. Façamos, portanto, um acordo entre nós: permitirei que tenhais a honra de me servir, sob a condição de que me irás dar o pouco que vos resta, pelo trabalho que terei em vos comandar” (OC III, *Economia política*, p. 273).

¹¹¹² “Os fusos, teares e matéria-prima, que antes constituíam meios de existência independentes para fiandeiros e tecelões, de agora em diante se transformam em meios de comandá-los”. *Nota: Rousseau: ‘Permitirei’, diz o capitalista ‘que tenhais a honra de me servir, com a condição de que dar-me-eis o pouco que vos resta, pela labuta que terei em vos comandar’. (MARX, Karl. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro I, Cap. 24, Seção VII, p. 817 e nota 232). Marx propositalmente atualiza a citação, realizando uma alteração, ao substituir “rico” por “capitalista”, e transformando a frase em uma “formulação socialista” (DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Prefácio de Nicolao Merker. 5ª ed (1997). Roma: Riuniti, 1957, p. 117).

eles possuem, mesmo pagando sua parte, um interesse perceptível em aumentá-los”¹¹¹³.

A fiscalidade, portanto, deve promover uma boa organização do recolhimento dos frutos do trabalho e evitar excessos que fomentam a desigualdade, impedindo uma acumulação desmedida e que quebre a proporção e mediania que deve existir em todo corpo social bem ordenado. De fato, um *sábio e bom* sistema econômico é fundado na proporção e em uma justa distribuição, e é nesse equilíbrio que o Estado pode encontrar sua força: “a indústria nada teria a sofrer com uma ordem econômica que enriquecesse as finanças, reconduzisse a agricultura, aliviando o cultivador, e reaproximasse imperceptivelmente todas as fortunas dessa mediocridade que faz a verdadeira força de um Estado”¹¹¹⁴. Uma boa administração pública deve precisamente evitar uma concentração de riquezas que se volte contra a igualdade e a liberdade. Não hesitemos em citar longamente um trecho do verbete de Rousseau:

“A lei da qual se abusa serve ao poderoso simultaneamente como arma ofensiva e como escudo contra o fraco, e o pretexto do bem público é sempre o mais perigoso flagelo do povo. O que há de mais necessário, e talvez de mais difícil no governo, é uma integridade severa para dar justiça a todos e, sobretudo, para proteger o pobre contra a tirania do rico. O maior mal já foi feito quando há pobres para defender e ricos para conter. É somente sobre a mediania que se exerce toda a força das leis; elas são igualmente impotentes contra os tesouros do rico e contra a miséria do pobre; o primeiro as engana, o segundo as escapa; um perfura o tecido, o outro passa através dele.

É, então, um dos mais importantes assuntos do governo evitar a extrema desigualdade de fortunas, não retirando os tesouros de seus possuidores, mas ao lhes subtrair os meios de acumulá-los, nem ao construir hospitais para os pobres, mas impedir que os cidadãos se tornem pobres. Os homens desigualmente distribuídos pelos territórios e amontoados em um lugar, enquanto os outros se despovoam; as artes de prazer e de pura indústria favorecidas às custas dos ofícios úteis e penosas; a agricultura sacrificada ao comércio; o publicano se tornando necessário pela má administração dos fundos do Estado; enfim, a

¹¹¹³ OC III, *Economia política*, p. 273. Grifo nosso.

¹¹¹⁴ OC III, *Economia política*, p. 277.

venalidade impulsionada a tal excesso que a consideração se conta em pistolas [moedas] e que as próprias virtudes se vendem ao preço do dinheiro: tais são as causas mais sensíveis da opulência e da miséria, do interesse público substituído pelo interesse particular, do ódio mútuo entre os cidadãos, de sua indiferença pela causa comum, da corrupção do povo e do enfraquecimento de todos os recursos do governo”¹¹¹⁵.

O pensamento sobre a fiscalidade busca, no fundo, implementar os dois objetos de toda legislação: a igualdade e a liberdade. *Primo*, pois busca interferir na dinâmica da desigualdade e proporcionar a redistribuição, visando impedir a concentração da riqueza, prevenindo a estratificação social e garantido que os benefícios da vida em sociedade sejam repartidos equitativamente, de modo a sempre tender ao máximo possível de igualdade de condições. *Secundo*, e por esse mesmo motivo, o requisito da proporção tem como objetivo não somente uma conveniência de redistribuição de renda, mas de produzir condições para o exercício da liberdade¹¹¹⁶.

As concepções tradicionais, sobretudo mercantilistas, consideravam a pobreza um efeito ou consequência da preguiça e, assim, defendiam a imposição de taxas ou outras formas de constrangimento sobre os menos favorecidos (como, por exemplo, trabalhos forçados ou a internação de mendigos, pedintes ou aqueles considerados como ociosos em asilos ou hospitais) para que eles sejam impulsionados ao trabalho. Em sua *História da Loucura*, Foucault mostra como a criação dos asilos, hospitais e casas de caridades nas quais os pobres eram internados compulsoriamente, funcionavam não somente como estruturas administrativas, dotadas de jurisdição e poderes jurídicos imensos sobre os internos, mas também exerciam um profundo papel econômico: na realidade, a fim de evitar a mendicância e a ociosidade, tais espaços funcionavam como verdadeiros locais de manufatura e trabalho forçado. As políticas de internamento de Colbert se estenderiam ao longo do século XVIII e cumpririam um papel moralizante, social e fiscal, ou, conforme afirma Foucault, tratava-se de “reabsorver o desemprego, ou ao menos apagar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar as tarifas quando elas arriscavam se tornar muito altas”¹¹¹⁷. Lembremos que mesmo um autor como Mandeville, para quem os interesses particulares, o amor ao lucro e os vícios assumem uma direção central para o

¹¹¹⁵ OC III, *Economia política*, p. 258-259. Grifo nosso.

¹¹¹⁶ “É sobretudo nas proporções exatamente observadas que consiste o espírito da liberdade” (OC III, *Economia política*, p. 270).

¹¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1972. p. 82.

estímulo à atividade, defende a necessidade de manter a classe pobre como mão de obra permanentemente disponível.

Em relação a esse ponto, Rousseau, na esteira de Montesquieu e dos enciclopedistas, inverte os sinais, seja dando ênfase para o caráter social do trabalho, seja afirmando que impostos pesados, ao contrário do que sustentavam os mercantilistas, desestimulam a produção. Nesse sentido, segue um argumento frequentemente evocado pelos seus contemporâneos, qual seja, o de atribuir o ânimo da atividade à expectativa de recolhimento dos frutos do próprio trabalho: “para quem perde o fruto de sua labuta, não fazer nada é ganhar; e multar o trabalho é um meio muito singular de se banir a preguiça”¹¹¹⁸.

A argumentação desenvolvida por Rousseau merece ser nuançada. Em primeiro lugar, o incentivo à ação não provém da esperança de enriquecimento, pelo amor ao lucro ou por uma paixão puramente pecuniária – que, para Rousseau, são afetos perniciosos e derivados do amor-próprio –, mas, antes, por possuir efeitos de ordem cognitiva, física, social e política. Em suma, a subsistência através do trabalho é fonte de independência e, ao mesmo tempo, a única forma de pagamento da dívida social; o trabalho, se não é propriamente um fato natural, é um fato caracteristicamente humano. Essa justificativa, melhor desenvolvida no *Emílio*, não é trazida explicitamente ao verbete.

Em segundo lugar, mas não menos importante, Rousseau pensa no circuito e no fluxo do dinheiro e das moedas tendo em vista os aspectos demográficos e censitários do território de uma determinada nação, ou seja, no impacto da política fiscal sobre a distribuição da população, da produção dos víveres e das mercadorias e da fixação dos preços. Também nesse sentido, as taxas pessoais ainda são mais vantajosas que as taxas reais ou sobre os cereais, já que estas possuem inconvenientes “tão terríveis que necessariamente despovoam e arruinam, no longo prazo, todos os países em que ela é estabelecida”¹¹¹⁹. Essa questão liga-se diretamente com o problema do estabelecimento de preços de produtos de primeira necessidade (como, por exemplo, os grãos), cuja variação era controlada e fazia com que o cultivador, mesmo tendo que vender seu produto por um preço mais baixo do que lhe aprouvesse, devesse continuar pagando a mesma quantidade de taxas. Rousseau dá o exemplo do trigo, “alimento que os impostos

¹¹¹⁸ OC III, *Economia política*, p. 273.

¹¹¹⁹ OC III, *Economia política*, p. 273.

absolutamente não encarecem no país em que é produzido, e o qual, malgrado sua absoluta necessidade, a quantidade diminui sem que seu preço aumente”, fazendo com que “muita gente morra de fome, ainda que o trigo continue barato, e que o cultivador continue a ser o único encarregado pelo imposto, que não pôde repassar no preço da venda”¹¹²⁰. O trigo tem um preço mais constante em alta ou em baixa, embora a taxa seja paga quer ele seja vendido ou não; assim, o agricultor não raro se endivida e chega mesmo a encontrar dificuldades para pagar seus impostos. Ora, as mercadorias e manufaturas, tendo mais elasticidade na fixação de seu preço, repassam o custo para o comprador e, sendo assim, ainda que a taxa sobre os produtos venha a aumentar, o vendedor dificilmente será lesado, uma vez que poderá repassar seus custos e sempre terá maior expectativa de obter lucro na negociação. Assim, ao contrário do camponês, o comerciante “compra somente na proporção de seu débito” e “impõe a lei sobre o particular”¹¹²¹. Assim, as taxas reais ou sobre o trigo têm o inconveniente de atrapalharem a circulação de espécies, pois todo dinheiro escoia para a cidade e nada vai para o campo, fazendo com que o cultivador tenha dificuldades em pagar sua subsistência e seus impostos. Em poucas palavras, é possível afirmar que no contexto de uma tributação *desequilibrada* e geradora de distorções entre o setor da agricultura e o do comércio, analogamente este último tenderia a uma espécie de monopolização no circuito do dinheiro e na imposição de tributos¹¹²², submetendo o primeiro a taxas altas, concentrando a riqueza nas grandes cidades e prejudicando ainda mais a situação do camponês.

¹¹²⁰ OC III, *Economia política*, p. 274.

¹¹²¹ OC III, *Economia política*, p. 274.

¹¹²² Estendemos a esse caso a noção de monopólio conforme descrita por Boucher d’Argis em seu verbete *Monopole*, publicado no volume X da *Encyclopédie*: uma situação na qual um comerciante ou um “corpo” de comerciantes se encontra na condição de estabelecer preços, ainda que vis. No caso, empregamos uma analogia, pois o comércio, para Rousseau, tende ao longo prazo a estabelecer os impostos e o ritmo de produção da agricultura. Veremos essa questão mais detidamente quando tratarmos do caso da Córsega.

5.2. A prescrição dos sistemas econômicos

5.2.1. Economia: a dieta do corpo político

O *Discurso sobre a economia política* estabelece uma analogia entre o corpo político e um corpo orgânico, segundo a qual a organização e o funcionamento do primeiro poderiam ser pensados como se tratássemos de um organismo vivo. O debate sobre a utilização e transição entre os paradigmas na filosofia de Rousseau é sem dúvidas um dos pontos mais delicados e debatidos pela fortuna crítica; e, no verbete, o próprio filósofo já deixava claro que esta comparação é “pouco exata sobre certos aspectos, mas adequada”, pois o contrato, afinal, forma um ente moral e artificial cujo apetite e necessidades de subsistência são muito diferentes das limitações físicas impostas pelo corpo natural. Não sendo nosso intuito entrar nos detalhes acerca dessa celeuma¹¹²³, parece-nos evidente, contudo, que se os regimes para o “corpo vivo”, uma unidade física e orgânica, exigem alimentos aptos a lhe fornecerem energia e vigor necessários para o seu bom funcionamento, pelo recurso à analogia é possível transportarmos algumas regras de alimentação para pensarmos o corpo político. Aqui, a relação se mostra adequada de um ponto de vista expositivo, tanto pela dificuldade das ideias apresentadas, mas sobretudo se tivermos em vista a criação de uma “sensibilidade recíproca”, de um “eu comum” que liga todas as partes deste corpo entre si. Nesse sentido, e para trazermos o assunto ao centro de nossos interesses, os aspectos da *economia* são precisamente o que se denomina de “subsistência comum” e as finanças o “sangue de uma sábia economia”, irrigando o corpo com “a alimentação e a vida”. É necessário, nesse sentido, pensar-se em uma *dieta adequada ao corpo político*, receita que terá como alguns de seus principais ingredientes os objetos econômicos. Não hesitemos em citar a passagem na íntegra:

“O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo, e parecido com o do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentidos, cujos juízes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue que uma sábia *economia*, realizando as funções do

¹¹²³ Sobre o tema, ver o *Apêndice de Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, de Robert Derathé, mas conferir sobretudo os estudos conduzidos por Bruno Bernardi em *La fabrique des concepts*.

coração, faz distribuir por todo o corpo a alimentação e a vida; os cidadãos são os corpos e os membros que fazem mover, viver e trabalhar a máquina, e não se poderia ferir alguma parte sem que logo a impressão dolorosa seja transmitida ao cérebro, se o animal estiver em uma condição saudável”¹¹²⁴.

Alguns poderiam argumentar que uma abordagem da economia, vista relativamente a um modelo orgânico e tal como aparece no texto de 1755, poderia ter sido descartada ou relativizada em detrimento de outros modelos. Nesse caso, seria ainda judicioso ressaltar que o verbete *Economia* é um ponto central na formação de um pensamento que será lapidado no *Contrato Social*, publicado em 1762. Por outro lado, o uso dessas comparações e modelos é algo recorrente na filosofia política moderna, e poderíamos observar que a utilização da analogia orgânica e, sobretudo, do vocabulário médico e hipocrático, não representa algo meramente pontual na filosofia de Rousseau, mas se trata de um procedimento recorrente e transversal, perpassando diversas de suas obras, como por exemplo, no *Emílio*¹¹²⁵. Ou, para citarmos outro exemplo, no *Contrato Social*, após ter-se examinado a democracia, a aristocracia e a monarquia, e ter advertido os autores políticos que oferecem como remédio para o mal das inconveniências da monarquia apenas a resignação, o capítulo VI do Livro III se encerra com seguinte pergunta: “o que dizer de um médico que promete milagres e do qual toda arte é exortar seu doente à paciência?”¹¹²⁶. Dessa forma, ao político, assim como faz o médico, cabe encontrar o melhor remédio ao paciente que lhe é apresentado, isto é, ao corpo político tal como se encontra; não podendo nem se conformar à inércia do estado de coisas, deve avaliar as condições para estabelecer o governo mais conveniente e adequado às circunstâncias.

Nesse quadro comparativo, a economia operaria de forma semelhante às dietas. Lembremos que no *Projeto de constituição para a Córsega*, texto escrito em 1765, mas publicado postumamente, os termos da analogia organicista são retomados precisamente para descrever o papel da economia em um corpo político. Se nesse momento o tom acerca das finanças muda (de *sangue* ela passa a ser a *gordura*), isso se deve não por uma “confusão” deliberada entre modelos, mas porque aqui a comparação se amolda ao

¹¹²⁴ OC III, *Economia política*, p. 244.

¹¹²⁵ Cf. KAWAUCHE, Thomaz. “Emílio e a medicina antiga”, *Op. cit.*

¹¹²⁶ OC III, *Contrato Social*, Livro III, Cap. VI, p. 413.

seguinte contexto: a contraposição entre dois sistemas econômicos, o *sistema de finanças* e o *sistema rústico*, com Rousseau optando, no caso concreto dos corsos, pelo último. O exame desses sistemas será realizado a seguir; no momento, leiamos a passagem que acabamos de mencionar:

“Mas não é assim que considera o nervo da força pública. Ao contrário, quero que se gaste muito para o serviço do Estado; apenas contesto, para melhor me exprimir, sobre a escolha das espécies. Considero as finanças como a gordura do corpo político, que obstruindo certas redes musculares, sobrecarrega o corpo com uma corpulência inútil e o torna mais pesado do que forte. Quero alimentar o Estado com um alimento mais salutar, que una a si mesmo com sua substância, que se transforme em fibras, em músculos, sem obstruir os vasos, que dê vigor, e não obesidade aos membros, e que reforce o corpo sem o tornar pesado”¹¹²⁷.

Podemos então pensar as prescrições econômicas dadas à Córsega e à Polônia analogamente ao ato de um médico que, tendo diante de si um paciente com determinadas necessidades relativas à sua saúde, deve propor as dietas mais adequadas para o corpo. Em ambos os casos, a tarefa do filósofo é realizar precisamente um diagnóstico completo de um determinado corpo político, levando em conta todas as características de uma nação (população, território, clima, recursos naturais disponíveis, dentre outros), a fim de lhe administrar os melhores meios possíveis para mantê-lo próspero e abundante. No caso da economia, como podemos notar a partir das passagens acima destacadas, *trata-se de encontrar não somente os meios de alimentar o corpo político, mas de prescrever a ele a dieta mais adequada à sua conformação*. De fato, veremos que uma das preocupações centrais dos textos dirigidos para a Córsega e para a Polônia será o estabelecimento de um sistema econômico capaz de assegurar a subsistência interna, entendida como uma forma de garantir a todos os membros do corpo político um acesso aos alimentos, através do cultivo e do trabalho.

Na realidade, poderíamos a partir disso adiantar que sistema econômico e o governo operam para juntos encontrar um processo de equilíbrio constante do corpo político, uma forma de regulação do organismo criado de modo a manter as suas funções

¹¹²⁷ OC III, *Córsega*, p. 930-931.

ativas e bem regradas. Junto a essa interpretação que aqui propomos, podemos ainda adicionar a importância da noção de *kairós*¹¹²⁸ para o desenvolvimento da filosofia de Rousseau, concepção advinda precisamente da tradição médica hipocrática.

Assim, no segundo livro do *Contrato Social* encontramos um importante parágrafo no qual se define o momento oportuno para que um povo possa estabelecer suas leis e realizar sua instituição. Trata-se de um trecho decisivo na sequência de capítulos que versam sobre o povo, pois sintetiza em algumas linhas a fugacidade da ocasião a ser considerada pela obra de legislação, explicitando tempo propício para a ação, boa ocasião exigida pela arte política:

“Que povo, então, é apto à legislação? Aquele que, encontrando-se já ligado por alguma união de origem, de interesse ou de convenção, ainda não suportou o verdadeiro jugo das leis; aquele que não tem nem costumes nem superstições bem enraizadas; aquele que não teme ser assolado por uma invasão súbita, que, sem entrar nas querelas de seus vizinhos, pode sozinho resistir a cada um deles, ou contar com um para repelir o outro; aquele em que cada membro pode ser conhecido de todos, e onde não se é forçado a sobrecarregar um homem com um fardo que um homem não pode carregar; aquele que pode dispensar os outros povos e o qual todos os outros povos podem dispensar; aquele que não é nem rico, nem pobre, e pode bastar-se a si mesmo; enfim, aquele que reúne a consistência de um povo antigo com a docilidade de um povo novo. O que torna penosa a obra da legislação é menos aquilo que é preciso estabelecer do que aquilo que é preciso destruir; e o que torna o sucesso tão raro é a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza conjunta às necessidades da sociedade. Todas essas condições, é verdade, dificilmente se

¹¹²⁸ Maria das Graças de Souza realiza uma análise sobre a concepção histórica e política de Rousseau através das noções da medicina antiga, afirmando que “tal como na tradição hipocrática, a arte política é o lugar de uma tensão entre o saber teórico, que visa o universal, e a particularidade de cada ato terapêutico. *A política é também, nesta perspectiva, o lugar da ação possível*”. Cf. SOUZA, Maria das Graças de. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 249-256, 2006. Grifo nosso.

encontram reunidas. Por isso também vemos poucos Estados bem constituídos”¹¹²⁹.

Da dificuldade inerente à confluência ou sincronia de circunstâncias que possibilitam uma boa instituição deriva a dificuldade de se constituir um Estado tão perfeito quanto possa ser: trabalhar no campo aberto da possibilidade é, enfim, um apanágio da arte política¹¹³⁰. Afinal, à escala oferecida pelos princípios do direito político corresponde a medida do incontável número de relações que caracterizam um povo e seu território. Quanto às formas de governo, são tantas administrações possíveis quanto forem o número de combinações de terreno, de clima, de caráter, dentre outros elementos que circunscrevem a vida de uma determinada população; e a esse franqueamento para o mundo das possibilidades se encontra a escolha de determinado sistema econômico, capaz de fornecer as condições materiais adequadas para a utilidade e convivência social entre os indivíduos. É preciso, enfim, que um povo estabeleça uma legislação que ele próprio possa suportar e definir uma administração que, dado o contexto histórico em que se encontra¹¹³¹, seja a melhor possível para realizar as finalidades definidas pela vontade geral:

“Mas esses objetos gerais de toda boa instituição devem ser modificados, em cada país, pelas relações que nascem tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes, e é sobre essas relações que é preciso atribuir a cada povo um sistema particular de instituição que seja o melhor, talvez não em si mesmo, mas para o Estado ao qual é destinado”¹¹³².

A essas análises apresentadas na obra dedicada aos princípios do direito político, apresentaram-se duas ocasiões particulares às quais Rousseau, após pedidos, dedicou-se a escrever – qual seja, as *Considerações sobre o governo da Polônia*, de 1771, e o denominado *Projeto de constituição para a Córsega*, escrito em 1765¹¹³³. Uma vez que

¹¹²⁹ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, p. 390.

¹¹³⁰ A esse respeito, conferir o artigo acima citado de Maria das Graças de Souza e o livro de Bruno Bernardi (*La fabrique des concepts*, sobretudo a p. 272 e ss.).

¹¹³¹ Veremos mais adiante que nem todo governo – e nem todo sistema econômico – é adequado a um mesmo povo ao longo de sua história.

¹¹³² OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. XI, p. 392.

¹¹³³ Fugiria de nosso propósito levantar uma querela sobre a discussão entre os escritos ditos *práticos* e *teóricos* (ou mesmo se essa divisão realmente faz sentido) de Rousseau. Sobre a questão, remetemos os leitores ao precioso e minucioso estudo realizado por Luiz Roberto Salinas Fortes. Cf. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

já examinamos o escrito sobre a Polônia de forma esparsa, seja nas considerações sobre o dinheiro ou em nossa análise sobre os impostos, optamos em seguida por focarmos nossa atenção no texto dirigido aos corsos. Evidentemente, voltaremos às *Considerações da Polônia* sempre que assim se mostrar pertinente, fazendo a devida contextualização. Com isso, e privilegiando as reflexões de economia política apresentadas em ambos os textos, nosso intuito será investigar como essa linha de leitura pode auxiliar não somente a dissipar dúvidas acerca da coerência do rigor da filosofia política rousseauiana, mas, mais do que isso, em avaliar como a mobilização dessas matérias é habilitada a reforçar o entendimento dos princípios políticos estabelecidos no *Contrato*.

5.3. Córsega: a economia bem compreendida da potência civil

A sequência de capítulos do *Contrato Social* na qual é desenvolvida uma análise detida sobre o *povo* encerra-se com uma surpreendente observação: “há ainda, na Europa, um país capaz de legislação: trata-se da Ilha da Córsega”¹¹³⁴. Essa afirmação não passou despercebida de alguns leitores, dentre eles o capitão corso Matteo Buttafoco que, lutando pela independência da ilha da Córsega, dedicou-se a escrever ao autor do *Contrato*, a fim de solicitar ao filósofo que redigisse uma *instituição política* para o país. Após troca de cartas em que termina por aceitar o pedido de Buttafoco, Rousseau demanda, em seguida, materiais para que pudesse começar a trabalhar no *plano de governo*. No texto publicado apenas postumamente, comumente denominado de *Projeto de constituição para a Córsega*, são apresentadas importantes noções de economia política.

Mas antes de examinarmos as proposições ali encontradas, e para melhor compreendermos alguns dos argumentos do *Projeto*, é preciso contextualizarmos a questão e, portanto, seria judicioso realizarmos uma breve visita a algumas linhas centrais defendidas por Buttafoco acerca dos documentos que foram entregues a Rousseau. Pouco lembradas e por não possuírem tradução para o português, parece-nos relevante e adequado citá-las longamente.

Em um dos textos enviados pelo capitão, critica-se o mau governo realizado pelos genoveses, explicando as razões das revoltas e o direito dos corsos de se levantaram

¹¹³⁴ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, p. 391.

contra a tirania. O *Exame histórico e justificativo da revolução da ilha da Córsega contra a República de Gênova* afirma que a ilha, um país fértil e cujos habitantes poderiam ser dispostos ao trabalho, fora até então má administrada por Gênova, que não fez senão espoliar os corsos, acabar com a produtividade da terra, lançar seus habitantes na preguiça e na inação, permitindo a proliferação dos crimes e dando início, finalmente, a diminuição da população. Ainda segundo Buttafoco, o povo era sobrecarregado por impostos e os indivíduos chegavam até mesmo a vender móveis e utensílios de suas casas a fim de conseguirem dinheiro, muito escasso na ilha, para pagarem os tributos à *tiranía* genovesa: “em um país esgotado pelas vexações e pela roubalheira, os genoveses exerciam ainda a tirania pela sobrecarga de impostos”¹¹³⁵, escreve. No cenário retratado pelo *Exame* observamos um governo de sistema opressor e explorador, impedindo o florescimento de uma economia independente e da prosperidade, embaraçando a agricultura e o comércio e, finalmente, mantendo a nação na pobreza e na inação, conforme lemos nas linhas a seguir:

“Buscamos a Córsega na Córsega e não mais a encontramos: ela não é mais reconhecível. Qual país podemos comparar a esse? Onde se vê as desolações, o despovoamento, o abandono da agricultura, da indústria, do comércio, ser o fruto de perniciosas medidas e da política perversa do governo? Onde se vê o Príncipe fazer um sistema reduzir seus súditos na mais extrema, na mais horrorosa indigência? É culpa dos corsos se são miseráveis, deve-se censurá-los ou deve-se culpar a insaciável crueldade dos opressores dessa infeliz nação?”¹¹³⁶.

Segundo a avaliação do texto, Gênova administrava o país através da manutenção da *miséria* de seus habitantes, impedindo qualquer atividade de manufatura, comércio ou agricultura. Ora, como fazer com que esse país oprimido por um governo estrangeiro e cuja economia encontra-se em constante declínio possa prosperar? Como despertar os corsos da ociosidade na qual, por uma má administração, foram lançados? Ou melhor, como incentivá-los ao trabalho e como fazer avançar sua economia? Como aliviá-los da cobrança abusiva dos impostos, que, aliás, não retornavam em serviço da população?

¹¹³⁵ BUTTAFOCO, M. “Examen historique...”. In: *Projets de Constitution pour la Corse*. Présentation, ed. et commentaire Philippe Castellin et Jean-Marie Arrighi. Marseille : La Marge, 1980, p. 92. Ademais, sobrecarregou os súditos de impostos, aprofundando sua miséria e desencorajando-os ao trabalho: “prefere-se viver pobre na ociosidade do que trabalhar para enriquecer o exator” (*Ibid.*, p. 90). Os textos de Buttafoco foram todos consultados na obra acima citada.

¹¹³⁶ BUTTAFOCO, M. “Examen historique...”, *Op. cit.*, p. 89.

Longe de insistir somente no papel da agricultura da ilha (dada a *bondade natural* do solo da ilha), o *mémoire* de Buttafoco dá ênfase à *liberdade* como fonte da *indústria e da abundância* e defende o estímulo ao trabalho através de uma paixão particular: o *amor ou incentivo ao ganho*¹¹³⁷, afeto capaz de aumentar a produção, impulsionar o comércio e garantir a abundância da ilha. Assim lemos em uma das cartas:

“Bastava encorajar a agricultura, a indústria, o comércio e teríamos visto do que os habitantes eram capazes. Seria preciso assegurar as posses, seria preciso observar uma justiça severa, e então o povo, longe de se entregar às armas, seriam ligados à cultura das terras e ao comércio. O amor ao ganho teria estimulado o do trabalho e em pouco tempo a nação teria gozado de um bem-estar que nunca deveria se vangloriar de suportar, pois esses meios, vantajosos para eles, não o seriam para os tiranos. Queriam assegurar a posse da ilha da Córsega e, para conseguir isto, acreditaram ser mais razoável nela fazer reinar antes a ociosidade, a penúria e o crime do que o trabalho, a opulência e a virtude. Eis os frutos desse governo tão enfatuado!”¹¹³⁸.

Finalmente, conforme continua Buttafoco, os corsos, reivindicando a baixa de impostos para a exportação de gêneros, buscavam abundância e prosperidade através da inserção no comércio realizado entre as nações europeias. Seria nessa *liberdade para comerciar*, aliada à proteção da propriedade privada, que a Córsega garantiria sua abundância:

“Sob a administração atual, os corsos são mais do que nunca laboriosos: cultivam os bens que estavam abandonados com uma espécie de furor. As nações vizinhas vêm sobre as praias fazer um comércio de troca; os corsos, que sob domínio dos genoveses estavam acostumados a nada retirar de seus gêneros, sentem o quão vantajoso é viver sob um bom governo e animados pelo incentivo do ganho, pela segurança, pela proteção, fazem seus esforços para impulsionar a agricultura, a indústria e o comércio tão longe quanto os meios do país podem permiti-lo. Pode-se assegurar que, após quase dez anos, as produções da ilha dobraram, pois encorajou-se o trabalho e ofereceram-se todas as facilidades para buscar para si o melhor lucro de gêneros que o país produz.

¹¹³⁷ O *amour du gain* ou o *l'appât du gain*.

¹¹³⁸ BUTTAFOCO, M. “Examen historique...”, *Op. cit.*, p. 89. Grifo nosso.

A liberdade é a fonte da indústria e da abundância. A indústria e a opulência não desejam tanto senão a segurança das posses”¹¹³⁹.

Eis então a descrição do estado de coisas na Córsega que Rousseau recebe de Buttafoco: um país sob o jugo da tirania, observando uma diminuição populacional, no qual os impostos oprimem o povo, não havendo segurança nem para os indivíduos nem para as propriedades, onde o solo fértil é mal aproveitado por uma agricultura de exploração e, enfim, um país no qual o trabalho é desestimulado, lançando, assim, os indivíduos na inação e no crime. Recapitulando em poucas palavras, a resposta do *Exame* aos problemas da ilha envolvia o estímulo ao labor através do encorajamento ao ganho e do amor ao lucro e um incentivo ao livre comércio com as outras nações, o que manteria os corsos fora da ociosidade (afastando-os, portanto, dos vícios e polindo-os nos bons costumes), trazendo tranquilidade e abundância à nação.

De fato, no preâmbulo do *Projeto de constituição para a Córsega*, a descrição do estado de coisas auxiliará na indicação das soluções a serem adotadas e, mais especificamente, dará ensejo a escolha de um *sistema econômico*¹¹⁴⁰ específico e mais adequado à situação da ilha. Mas, concordando com a descrição da situação de miséria econômica, social e política na qual a Córsega se encontra, Rousseau rejeitará os expedientes insinuados pelos documentos que lhe foram entregues: instigar o amor ao ganho e promover a preponderância dos interesses particulares antes de preparar o solo de onde germina o interesse comum, aceitar desde logo a ênfase no comércio e a priorizar a entrada no comércio exterior – disputado pelas potências europeias e girando em torno do dinheiro e das finanças –, seria, dadas as condições do país, adotar um sistema econômico-político catastrófico para a ilha. As passagens acima citadas deixam desde logo entrever que, do ponto de vista da relação entre a *economia* e a *moral*, Rousseau e Buttafoco possuem de início algumas discordâncias: para que a Córsega possua uma economia sábia, é preciso que outras paixões sejam estimuladas; além disso, sob quais condições poderia e deveria a esta nação dedicar-se ao comércio? Gostaria ela de sair da violenta submissão política genovesa apenas para entrar na violenta submissão da dependência econômica? Como poderia entrar no *sistema de finanças* sem ser subjugada pelas potências europeias, e como poderia, ao realizar suas reformas, manter ao máximo

¹¹³⁹ BUTTAFOCO, M. “Examen historique...”, *Op. cit.*, p. 90.

¹¹⁴⁰ Utilizamos aqui os termos empregados por Rousseau tanto em seu escrito sobre a Córsega, mas, sobretudo, no capítulo “Sistema Econômico” das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

sua independência? Pobre, esgotada pelas guerras, despovoada, devastada e rodeada por perigos vizinhos, lançada na ociosidade, a conjuntura indica que a ilha deve primeiramente cuidar dos fundamentos internos para sua conservação e para sua prosperidade. Segundo o plano de governo redigido por Rousseau, a Córsega não se encontra em condições políticas, materiais e econômicas iniciais para rivalizar comercialmente com outras nações, como os próprios documentos enviados por Buttafoco o demonstram.

Se é certo que a Córsega se encontra em uma ocasião propícia para sua instituição, a tarefa exige não somente um esforço político e moral, mas, tendo em vista os recursos disponíveis, em erigir as bases materiais e econômicas mais adequadas para a construção do corpo político. Nesse sentido, a medida inicialmente adotada deverá ser o fortalecimento da economia interna e da produção dos bens de primeira necessidade, garantindo trabalho e alimentação para todos os cidadãos. A ilha não pode querer desde logo *brilhar* entre as potências, devendo preocupar-se de início em estabelecer as condições assegurem sua independência política e econômica. Dedicar-se a entrar em um sistema já financeirizado, modelo que as condições internas da ilha não comportariam sem grande prejuízo, seria entrar em uma competição extremamente nociva.

Entre os perigos a serem evitados nesse momento, deve-se tanto desfazer a vontade dos corsos em aceitar o *sistema moderno*, fundado numa aceção restrita de interesse, quanto a predisposição em aceitar o modelo econômico-político fundado no amor pecuniário – traço distintivo do *sistema de finanças*. De fato, Buttafoco não esconde que retira sua inspiração de Montesquieu, ecoando em seus textos trechos da teoria do *doux commerce*¹¹⁴¹. Após lermos as cartas de Buttafoco, não seria exagerado dizer que ele pretendia aliar a independência política da ilha a uma forma de opulência econômica

¹¹⁴¹ Conforme atesta a correspondência entre Rousseau e Buttafoco, o capitão corso se inspirar tanto no autor do *Contrato* quanto em Montesquieu: “Sei muito bem, senhor, que o trabalho que ousou vos pedir em empreender exige detalhes que vos faça conhecer a fundo aquilo que se relaciona ao sistema político. Se vos dignais em se ocupar dele, começarei por vos disponibilizar aquilo que minhas fracas luzes e minha ligação pela minha pátria me ditaram segundo vossos princípios e os do Sr. de Montesquieu” (Carta de Buttafoco a Rousseau de 31 de agosto de 1764. In: *Affaires de Corse*, op. cit., p. 49). Lembremos aqui que o *mémoire* de Vescovado, escrito por Buttafoco em 1764 e enviado para Rousseau, inicia-se retomando a necessidade de limitação dos poderes estabelecida por Montesquieu, a fim de garantir “a prosperidade do governo e a felicidade dos povos” (BUTTAFOCO, M. “Mémoire de Vescovado”, *Op. cit.*, p. 65). Segundo Céline Spector e Christophe Litwin, a recusa de Rousseau é a rejeição de um *modelo liberal*. Cf. LITWIN, Christophe. « L'économie de la puissance civile ». In : *Affaires de Corse*. Paris : Vrin, 2018 ; SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Bordeaux, Op. cit., Cap. *Le luxe comme main invisible*.

pelo comércio, isto é, buscava uma forma híbrida que transitasse entre o governo das leis do republicanismo e o mecanismo social da sociedade mercantil¹¹⁴².

Contra esses argumentos de “tipo liberal”, Rousseau buscará evidenciar a violência existente nas relações de troca, em geral realizadas em condições de desigualdade e transacionadas por meio de seu signo, o dinheiro. Uma das linhas de força do texto será precisamente o ataque à adoção universal de uma *visão única* da ética econômica que emergia sob o epíteto de *sistema moderno* e de *sistema de finanças*, ou melhor, de um modelo político-econômico se pretendia de caráter universal.

5.3.1. Fundamentos econômicos do sistema rústico

Ora, mas sem um incentivo ao ganho, como impulsionar os indivíduos à atividade? Não é verdade que, sem as paixões egoístas, a economia deixaria de funcionar apropriadamente? Para Rousseau, seria possível criar um outro quadro geral de interesses e paixões na qual o trabalho e a produção, não deixando de serem elementos cruciais para a saúde do corpo político, não sejam, entretanto, movidos unicamente pelo desejo do dinheiro, mas colaborem para a *liberdade* e para a *igualdade*:

“Sinto que se terá o receio que essa economia produza um efeito contrário ao que espero obter: que no lugar de estimular o cultivo ela o desencoraje; que os colonos, não possuindo nenhum débito com seus gêneros, negligenciem seus trabalhos, que se limitem à subsistência sem buscar a abundância, e que contentes em colher para si o absoluto necessário, não deixem supérfluos e abandonem sua terra ao pousio”¹¹⁴³.

Trata-se, portanto, de estabelecer outro contexto político e afetivo no qual a economia pode se desenvolver e no qual as atividades produtivas são realizadas, bem

¹¹⁴² Como afirmava o *Espírito das Leis*, a prosperidade pública do modelo inglês, isto é, da sociedade mercantil, era fundada precisamente no livre curso dos interesses e das paixões egoístas. Seguindo a analogia proposta por Montesquieu, vemos que, ao modo da tradição hipocrática, é necessário, para a instituição e obra de legislação de um povo, considerar o diagnóstico e prescrição adequada para um determinado Estado: “todas as paixões sendo nela livres, a raiva, a inveja, o ciúme, o afã de se enriquecer e de se distinguir, apareceriam em toda sua extensão; e, se fosse de outra forma, o Estado seria como um homem abatido pela doença, que não tem paixão porque não tem forças” (*EL*, Livro XIX, 27, p. 575). Para Montesquieu, como explica Céline Spector ao comentar essa passagem, “a Inglaterra moderna aparece como a sociedade mercantil por excelência, aquela que realiza o acordo particularmente fecundo entre liberdade política e opulência econômica” (SPECTOR, Céline. *Montesquieu et l’émergence de l’économie politique*, Op. cit., p. 116).

¹¹⁴³ OC III, *Córsega*, p. 925.

como definir outros meios para se medir o reconhecimento social do trabalho: “aqui [na proposição oferecida por Rousseau], todas as finalidades da instituição tendem a tornar esse estado feliz em sua mediocridade, respeitável em sua simplicidade. Fornecendo todas as necessidades da vida (...) não se deixará imaginar um meio melhor ou mais nobre”¹¹⁴⁴ para se viver e trabalhar.

A *agricultura* tomará a dianteira do processo de constituição dessa nação. Em uma nova condição na qual a abundância será *real* (e não abstrata ou representada por signos, como ocorre no sistema de finanças) e ancorada nos bens produzidos pelos trabalhadores, o reconhecimento social é fundado sobre a utilidade, também real, do labor, o que, por sua vez, levará mesmo ao aumento da produção e a uma disposição pela estima que vá ao encontro do interesse público: “não podendo sair dessa condição, o cultivador desejará nela se distinguir, desejará realizá-la melhor que os outros, fazer as maiores colheitas, fornecer ao Estado um contingente mais robusto, merecer nas eleições o sufrágio do povo” e, com isso, “semelhantes disposições não produzirão a preguiça”¹¹⁴⁵.

A Córsega, portanto, receberá seu sistema econômico pensado conjuntamente com os costumes, paixões e governo que deve e pode desenvolver. De início, não podendo nada adquirir (porque lhe falta dinheiro), não tendo criado as bases para sua subsistência (porque não estabeleceu condições para suprir suas demandas internas básicas, obrigando-se assim à importação), sofrendo com uma baixa população, má distribuída pelo território inculto; enfim, tudo faltará para uma Córsega em condições vulneráveis para a troca, que permanecerá não somente na pobreza, mas se submeterá a uma dependência econômica e política em relação às outras potências do mundo. No parágrafo abaixo, Rousseau deixa explícita a relação de domínio ocultada pela teoria do abrandamento dos costumes pelo comércio:

“À mercê de todo o mundo, não podendo em sua fraqueza fazer nenhum tratado de comércio vantajoso, receberiam a lei de todos; em meio a tantos riscos, teriam apenas os lucros que nenhum outro se dignaria em realizar, e que, no fim de contas, se reduziriam à nada. Que, se por uma felicidade difícil a compreender [os corsos] superassem todas essas dificuldades, sua própria prosperidade, atraindo a atenção sobre eles, os olhos de seus vizinhos seria um novo perigo para sua liberdade mal

¹¹⁴⁴ OC III, *Córsega*, p. 925.

¹¹⁴⁵ OC III, *Córsega*, p. 925.

estabelecida. Objeto contínuo de cobiça para as grandes potências e de inveja para as pequenas, sua Ilha seria ameaçada a cada instante por uma nova servidão, da qual não mais poderia se livrar”¹¹⁴⁶.

Não se trata evidentemente de negar o papel das trocas ou do comércio com o estrangeiro, mas afirmar que a capacidade de estabelecer bases materiais para consumo e a afirmação de independência e soberania de um corpo político se coloca, de antemão, como elemento fundamental e que antecede o exame das trocas internacionais – daí o conselho para a Córsega segundo o qual, para a realização de sua legislação, desconsidere por um momento a existência de potências estrangeiras. De fato, Rousseau escreve no fragmento sobre a felicidade pública que “a nação mais feliz é aquela que pode mais facilmente prescindir de todas as outras, e a mais florescente é aquela da qual as outras menos podem prescindir”¹¹⁴⁷; mas já vimos que essas fórmulas não se confundem com uma defesa mercantilista da razão de Estado, do monopólio ou do interesse nacional, nem com um fechamento radical da economia do país. Trata-se, antes de tudo, de bem estabelecer os fundamentos econômicos que sirvam às finalidades políticas desejadas em uma determinada sociedade. Nesse sentido, uma passagem das *Considerações sobre o governo da Polônia* estabelece a relação estreita entre a economia, o governo e a população:

“Eis o espírito que gostaria de fazer reinar em vosso sistema econômico. Pouco considerar o estrangeiro, pouco vos preocupar com o comércio, mas multiplicar, entre vós, o tanto quanto é possível, os vícios e os consumidores. O efeito infalível e natural de um governo livre e justo é a população”¹¹⁴⁸.

Da mesma forma, a tarefa de se pensar um bom sistema econômico para a Córsega faz parte da reflexão sobre as condições materiais para o exercício da liberdade e a garantia da independência. Em outras palavras, é preciso que a Córsega saiba tirar o melhor de seus recursos e de sua potência interna, bem como escolher a melhor forma de administração para seus bens e sua condição (como veremos, a escolha será pela forma preponderantemente *democrática*). Sem antes ter estabelecido as bases e princípios de sua instituição, a entrada da ilha no sistema de finanças adotado pelas potências estrangeiras a deixaria numa posição muito desvantajosa, e logo a nação cairia em uma

¹¹⁴⁶ OC III, *Córsega*, p. 902-903.

¹¹⁴⁷ OC III, *Da felicidade pública*, p. 512.

¹¹⁴⁸ OC III, *Considerações sobre o governo da Polônia*, p. 1008-1009.

dependência econômico-política em relação a outros Estados. É nesse sentido o alerta para que se concentrem inicialmente em criar condições internas para obter tudo o que necessitam: “alguma [nação] que dependa de outrem e não possua seus próprios recursos em si mesma não poderia ser livre. As alianças, os tratados, a fé dos homens, tudo isso pode ligar o fraco ao forte e jamais liga o forte ao fraco. Assim, deixai as negociações às potências e contaí apenas consigo mesmos”¹¹⁴⁹.

Em complemento a esse diagnóstico negativo do que o corpo político corso deve evitar, Rousseau apresenta uma prescrição, fundando a legislação em três princípios sobre os quais as instituições serão erigidas: primeiro, aproveitar o tanto quanto possíveis das condições do país e dos recursos da população, incluindo o trabalho; segundo, cultivar o terreno com suas próprias forças e, se possível, somente com sobre elas; e, terceiro, considerar apenas a si mesmos, ou seja, realizar sua legislação como se não houvesse potências estrangeiras. Em poucas palavras, são necessárias três condições para que a Córsega prospere: 1) *que contribua ao aumento da população*; 2) *que incentive a agricultura*; 3) *que estimule o trabalho*. É preciso, em poucas palavras, que a ilha adote aquilo que Rousseau denomina como *sistema rústico*.

5.3.1.1. População e território, agricultura e trabalho

A reflexão sobre a população, seu aumento ou sua diminuição, é um tema incontornável nos tratados de economia política da época, ou, conforme sintetiza Michel Senellart, “as teorias da população do século XVIII reencontram assim seu verdadeiro lugar no cruzamento da análise das riquezas e da política dos grandes números”¹¹⁵⁰. A questão é geralmente acompanhada de um debate sobre a noção e o papel da agricultura, do trabalho, da indústria e do comércio no crescimento demográfico, ou, mais especialmente, ela é profundamente ligada à subsistência e à capacidade de obtenção dos recursos do solo. Conforme escreve Damilaville no verbete *Population*, publicado no tomo XIII da *Encyclopédie*, “sem agricultura, sem comércio e sem indústria não há população”¹¹⁵¹. Em outro verbete enciclopédico, no texto *Economia*, Rousseau também

¹¹⁴⁹ OC III, *Córsega*, p. 903.

¹¹⁵⁰ SENELLART, Michel. « La population comme signe du bon gouvernement », *Op. cit.*, p. 189.

¹¹⁵¹ ENC, *Population* (Damilaville), t. 13, p. 88.

se insere nessa discussão ao afirmar que “não há para uma nação pior carência do que a de homens”¹¹⁵², e, alguns anos depois, ao escrever no *Contrato Social*:

“São os homens que fazem o Estado e é o terreno que alimenta os homens; essa relação é, portanto, que a terra seja suficiente para a manutenção dos habitantes e que haja tantos habitantes quanto a terra possa alimentar”¹¹⁵³.

Para ficarmos com outro célebre exemplo que trata do assunto, a população é um problema central de *O amigo dos homens, ou tratado da população* (cujos volumes são publicados e reeditados de 1756 em diante), do marquês de Mirabeau, que, após ter exaltado o trabalho humano, escreve: “a multiplicação dos homens se chama *população*. O aumento do produto da terra se chama *agricultura*. Esses dois princípios de riquezas são intimamente ligados um ao outro”¹¹⁵⁴. Segundo Mirabeau, o aumento do número de homens se realiza pela multiplicação das produções naturais e a agricultura apresenta-se como a primeira e mais essencial das artes, da qual todas as outras classes dependem. Uma vez estabelecido que a população é “o primeiro dos bens da sociedade”¹¹⁵⁵ e que a expansão da subsistência aumenta o número de indivíduos, a agricultura, além de instigar sentimentos de sociabilidade (atributo natural da humanidade, segundo Mirabeau), desempenha um papel crucial no crescimento demográfico: “onde os campos oferecem mais, há mais homens (...) por uma ligação de consequências, quanto mais homens há, também há mais a terra oferece”¹¹⁵⁶, concluindo o seguinte princípio fundamental: “quanto mais fizeres a terra oferecer, mais a povoarás”¹¹⁵⁷. Embora em seu tratado Mirabeau ainda enfatize sobretudo as questões políticas ligadas à população e à lavoura, ligando-as à *geração de riquezas*, para os fisiocratas, como vimos anteriormente, a agricultura será uma noção tanto ligada ao registro do direito natural (da qual derivará o valor excedente do produto líquido) quanto ao preço e circulação dos gêneros conforme visto no *Quadro econômico*. Em outras palavras, trata-se de pensar a capacidade produtiva ou de geração de riquezas que a lavoura pode oferecer (por exemplo, vimos como o verbete *Arrendatários*, de Quesnay, buscava aumentar a produção do campo

¹¹⁵² OC III, *Economia Política*, p. 275.

¹¹⁵³ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, p. 389.

¹¹⁵⁴ MIRABEU. *L’ami des hommes, ou traité de la population*. T. I, p. 10. Abreviaremos doravante o tratado como TP.

¹¹⁵⁵ MIRABEAU, TP, T. I, p. 11.

¹¹⁵⁶ MIRABEAU, TP, T. I, p. 27.

¹¹⁵⁷ MIRABEAU, TP, T. I, p. 27.

através do uso de técnicas mais avançadas). Isso fará com que a agricultura seja, como bem nota Marcel Hénaff ao atualizar os termos da questão, “um problema interno a uma economia de mercado” e, complementa, “concebida em sua relação com a propriedade fundiária (que não é colocada em questão) enquanto fonte primeira do valor; donde deriva a necessidade de aumentar a produtividade agrícola”¹¹⁵⁸.

Finalmente, lemos Rousseau dirigir-se criticamente, no *Contrato Social*, aos adeptos da aritmética política que buscavam tratar o problema da população somente em sua dimensão quantitativa: “calculadores, trata-se agora de seu ofício: contai, mesurai, comparai”¹¹⁵⁹. Se por um lado as medidas numéricas se dispõem como um critério relevante para a sequência de argumentos desenvolvidos no Livro III, provando que “o número da população” é um signo quantificável e que indica a conservação e prosperidade dos membros do corpo político, é necessário lembrar que a questão transborda o mero cálculo técnico: o signo, como já pudemos examinar em outras oportunidades, não representa a coisa em si. Ademais, esse indício serve para demonstrar a conveniência de um governo e o aumento demográfico é acessório que expressa sintomas de vigor paciente, mas não a real causa de sua saúde.

Retornando ao texto do *Projeto de constituição para a Córsega*, lemos que a condição indispensável sobre a qual a instituição da ilha deve se assentar é o favorecimento do aumento populacional e, ao mesmo tempo, garantir uma regular distribuição da população por todo o território. Na realidade, Rousseau elege esse ponto como máxima fundamental, a partir da qual derivarão todas as outras¹¹⁶⁰. Afinal, se capacidade de crescimento de uma população é, como afirmado no *Contrato*, o “signo mais seguro”¹¹⁶¹ da prosperidade de um povo, trata-se de assegurar que os corsos sejam prósperos em sua acepção mais ampla: que aumentem o número de habitantes, incentivem o cultivo da terra e escolham a forma de governo que é mais conveniente às suas

¹¹⁵⁸ HÉNAFF, Marcel. « Rousseau et l'économie politique. 'Système rustique' et 'système de finances'. In : *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 115-116.

¹¹⁵⁹ OC III, *Contrato*, Livro III, Cap. IX, p. 420. Segundo Bruno Bernardi, “o critério demográfico tem como único mérito, mas ele é um mérito de peso, o de encurtar a discussão sobre os princípios axiológicos de uma avaliação” (BERNARDI, Bruno. « La politique du citoyen (sur une passage orphelin du Contrat Social) ». In : *Philosophiques*, Vol. 43, n° 1, Printemps 2016, Québec, p. 8. Para uma excelente análise dessa diferença quantitativa e a tendência à se multiplicar, Cf. SENELLART, Michel. « La population comme signe du bon gouvernement ». In: *Rousseau et la philosophie*. Org. André Charak et Jean Salem. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004, p. 189-212.

¹¹⁶⁰ “Fazer com que todos os membros do Estado concorram à autoridade suprema, o que coloca todo o povo em um nível perfeito, permitindo-lhe expandir sobre toda a superfície da ilha e de povoá-la igualmente em todo lugar. Aqui está a máxima fundamental de nossa instituição” (OC III, *Córsega*, p. 907).

¹¹⁶¹ OC III, *Contrato Social*, p. 420.

circunstâncias. Como já afirmado acima, iremos nos ocupar mais adiante sobre as questões que envolvem a escolha da melhor administração; no momento, iremos nos deter um pouco mais sobre a questão da agricultura em relação à densidade demográfica.

Sob o governo de Gênova, a Córsega possuía apenas uma agricultura de exploração, possuindo solos em pousio e um contingente de indivíduos ociosos, isto é, era conduzida a uma situação de despovoamento. Portanto, para atingir o equilíbrio demográfico desejado, é preciso antes de tudo garantir a subsistência da população através de suas próprias forças, criando condições para que os indivíduos se dediquem ao trabalho e ocupem o território. Nesse contexto, como estabelecer as condições de estímulo à atividade, garantindo a prosperidade e a independência?

Como pudemos ver mais acima, Buttafoco sugeria em suas cartas e nos documentos enviados a Rousseau que a resposta ao problema consistiria em inserir a ilha dentro de um sistema mercantil inspirado nos preceitos dos partidários do comércio e através de uma incitação ao trabalho que tivesse como agulhão o amor ao lucro e ao dinheiro. No entanto, o *Projeto de constituição para Córsega* deixa claro que a adoção de um sistema de finanças não auxiliaria os corsos nem a aumentar a população nem a obter prosperidade. Essa avaliação deve levar em conta as considerações que já realizamos em capítulos precedentes, que passamos brevemente a resumir: que o dinheiro é apenas um suplemento e um signo, não a produção e nem o trabalho em si; que, por sua própria natureza, o dinheiro pode circular de forma oculta, o que conduz ao abuso do poder civil em favor de interesses particulares restritos; finalmente, que as paixões geradas pelo dinheiro são derivadas do amor-próprio e, do ponto de vista do governo dos homens, são fracas e mesmo perniciosas.

No momento, é importante apenas destacarmos que o dinheiro não concorre como causa principal ou direta do aumento demográfico, pois nisso opera apenas de forma acessória. Assim indica uma passagem encontrada no manuscrito¹¹⁶² do plano de governo: “a força e a grandeza em um Estado consiste unicamente no número de sua população. O próprio dinheiro é apenas um meio de se ter homens”¹¹⁶³. No caso concreto em que se encontra a ilha – a pobreza, o desincentivo à industriiosidade, o mau uso da

¹¹⁶² A frase está riscada no manuscrito, mas seu sentido se compõe com o argumento das linhas seguintes: é preciso aumentar a população através do trabalho e da agricultura, e não pela adoção do sistema de finanças e de dinheiro.

¹¹⁶³ ROUSSEAU, *Affaires de Corse*. Paris : Vrin, 2018, p. 63 (manuscrito, 5vº).

agricultura e uma quase inexistente economia interna –, trata-se primeiro de favorecer a produção de bens de primeira necessidade, de possibilitar sua circulação no território, de habilitar a população ao trabalho, em excitar paixões da atividade e capacitar os indivíduos para sua manutenção e subsistência. Apenas essas medidas são as causas do aumento da população e da prosperidade: “a ilha da Córsega, não podendo enriquecer-se em dinheiro, deve encarregar-se de enriquecer-se de homens”¹¹⁶⁴. Nesta perspectiva, a real riqueza de uma nação é fundada no trabalho de seus membros, e não no estoque de dinheiro acumulado, conforme lemos no trecho a seguir:

“O poder que vem da população é mais real que aquele que vem das finanças e produz mais seguramente seu efeito. O emprego dos braços dos homens, não podendo se esconder, vai sempre para a destinação pública; o mesmo não ocorre com o emprego do dinheiro: ele se escolhe e se deposita em destinações particulares; o acumulamos para um fim, o gastamos em outro; o povo paga para ser protegido e o que ele oferece serve para oprimi-lo. Disso deriva que um Estado rico em dinheiro é sempre fraco, e que um Estado rico em homens é sempre forte”¹¹⁶⁵.

Tendo em vista as circunstâncias nas quais se encontra, a ilha deve desenvolver um *sistema econômico* que propicie e auxilie o aumento e a distribuição harmoniosa dos indivíduos pelo território, garantindo a produção de gêneros, gerando paixões que afastem os homens do pendor natural à preguiça ao estimular a atividade e a emulação ao trabalho. Essas considerações, irão compor aquilo que Rousseau denomina de *sistema rústico*. Nessa forma de organização, dentre a escolha da atividade a ser primeiramente privilegiada, as trocas ou o cultivo, a ênfase recairá sobre a agricultura: “para multiplicar os homens, é preciso multiplicar sua subsistência, e daí a agricultura”¹¹⁶⁶.

Diferente do dinheiro, a lavoura não é apenas um meio para o aumento das riquezas ou mero instrumento em favor do crescimento populacional: a agricultura é uma *constituição* capaz de garantir a independência da nação, a liberdade dos homens e de estimular costumes sãos, afastando os homens da ociosidade, aproximando-os da igualdade e tornando-os laboriosos e de corpo vigoroso. Com o incentivo à agricultura, a Córsega poderá perceber inúmeras vantagens. A primeira, a multiplicação dos homens, através da garantia da subsistência, auxiliando a distribuição da população pelo território.

¹¹⁶⁴ OC III, *Córsega*, p. 904.

¹¹⁶⁵ OC III, *Córsega*, p. 904.

¹¹⁶⁶ OC III, *Córsega*, p. 904.

A segunda, a formação de costumes suaves e bons, moldando o corpo, deixando-o vigoroso, saudável e predispondo os indivíduos ao trabalho. Terceiro, pois liga os indivíduos ao solo do país, incentivando o amor à pátria. Quarto, pois, pelas vantagens precedentes, formará bons soldados. Quinto, garante a independência em relação a outros Estados. Vejamos em detalhes alguns desses benefícios.

A primeira e mais direta vantagem é enunciada em termos simples: a agricultura responde sincronicamente à necessidade de garantir a produção de gêneros de primeira necessidade e de espalhar a população de forma equilibrada pelo território. Até então a lavoura corsa fora destinada unicamente à exploração econômica dos genoveses, ocasionando desestímulo ao trabalho agrícola e mesmo ao despovoamento do campo. Ora, uma vez que a ilha é repleta de áreas férteis e cultiváveis, os agricultores produzirão o necessário para a alimentação da população, sem que seja preciso recorrer a importação de víveres, estabelecendo as bases mínimas para a estruturação de uma economia interna ao assegurar a subsistência dos indivíduos e ao ofertar novas possibilidades de trabalho. Essas condições terão como efeito o crescimento populacional e o equilíbrio da densidade demográfica.

A escolha pela agricultura, profundamente ligada à forma de governo democrático, não é mera técnica ou gestão administrativa da população, mas estabelecimento fundamental para o desenvolvimento soberano da nação¹¹⁶⁷, possuindo efeitos *fisiológicos, cognitivos, sociais e afetivos*, capazes de produzir cidadãos, costumes e paixões desejáveis para o corpo político examinado. Em primeiro lugar, a agricultura apresenta ao mesmo tempo uma dimensão *fisiológica e cognitiva*: fortalece o físico e proporciona corpos sadios, tornando os homens mais robustos e as mulheres mais férteis, e possibilita o fortalecimento da mente, habilitando as capacidades cognitivas dos cidadãos.

Além disso, os efeitos *sociais* se observam inicialmente na vida ativa dos cidadãos. Se os corsos até então encontravam-se em situação de ociosidade ou desocupação, esse cenário devia-se antes de tudo à má política dos genoveses e em decorrência a um desestímulo geral ao trabalho: a população da ilha, labutando para pagar

¹¹⁶⁷ A Córsega encontra-se próxima ao estado primitivo de governo, isso é, da democracia. Afinal, a preocupação principal para a instituição de um povo e para a obra de legislação é o bom estabelecimento da *soberania*, isto é, trata-se de questão ligada à *vontade geral*. A *forma de administração* e gestão dos recursos é, nesse sentido, subordinada a esta última, sempre soberana.

em dinheiro os impostos a Gênova, encontrava-se cada vez mais endividada. É preciso, pois, encontrar um meio de estimular os corsos à atividade, realizando o papel social desempenhado pelo labor: “o afã pelo trabalho é o primeiro fruto de uma sociedade bem regrada e quando um povo recai na preguiça e no desencorajamento, é sempre pelo abuso dessa própria sociedade que não dá ao trabalho o preço que ele deve atingir”¹¹⁶⁸. Rousseau deve, portanto, rejeitar algumas considerações de Buttafoco, pois, em um país sem dinheiro e sem comércio desenvolvido, o amor ao lucro é uma paixão fraca demais para incutir nos indivíduos o desejo à atividade. A agricultura se oferece como meio mais adequada e eficaz para reativar *vida laboriosa* – a dignidade e o estímulo ao trabalho –, como forma de subsistência que garante simultaneamente a liberdade de cada cidadão e de sua família através do próprio labor¹¹⁶⁹ e o fortalecimento da ligação social.

Disso deriva uma dimensão *afetiva* ou *passional* da agricultura. Ao estimular o cultivo, o plano de governo para a Córsega ativará a *paixão pela atividade*, afastando os indivíduos da tendência natural à preguiça. Não é o comércio, mas sim o trabalho no campo a atividade que evita as perturbações e intranquilidades, sendo capaz de tornar os costumes suaves, temperados, germinando o amor à pátria¹¹⁷⁰ e predispondo os cidadãos para a paz e para a igualdade, equilibrando o tanto quanto possível a difícil equação entre os desejos e a força para sua satisfação, e finalmente oferecendo “ao corpo da nação um temperamento e costumes que lhes fazem nascer em maior número”¹¹⁷¹ – no que concorre, assim, para a máxima fundamental de aumentar a população. Podemos brevemente observar que, por essa posição, sustentada em um texto da década de 1760, Rousseau ainda permanece contrário às ideias propostas por Hume em seus *Political discourses*.

Para além do crescimento populacional, a distribuição demográfica equilibrada é igualmente importante. Nesse sentido, a indústria, a manufatura e as artes úteis (como a marcenaria, o trabalho com o ferro, com o couro, etc.), são fatores igualmente importantes para a finalidade da instituição: exercidas em regiões onde é infértil, o estímulo a essas atividades tornam a região habitável e auxiliam na ocupação do território. No *Ensaio*

¹¹⁶⁸ ROUSSEAU, *Affaires de Corse*. Paris : Vrin, 2018, p. 104.

¹¹⁶⁹ “Que suas ocupações iguais e simples os mantenham concentrados em sua família, deixando poucos interesses a serem resolvidos entre si”, escreve Rousseau. (OC III, *Córsega*, p. 918).

¹¹⁷⁰ No final do plano para a Córsega, nos parágrafos em que a redação é abandonada, Rousseau escreve: “o melhor móbil de um governo é o amor da pátria, e esse amor se cultiva com os campos” (*Affaires de Corse*, p. 104)

¹¹⁷¹ OC III, *Córsega*, p. 904.

sobre a origem das línguas, lemos que as diferentes formas de trabalho correspondem às variadas condições climático-geográficas, criando condições materiais para a convivência social¹¹⁷²; países cuja natureza é hostil, por exemplo, devem ser habitados pela indústria. Essa lógica aplica-se também no território de um país: é necessário que cada região encontre uma resposta adequada ao clima e aos recursos que possui. Na áreas cultiváveis é preciso privilegiar o trabalho do agricultor; nos terrenos áridos, deve-se povoar pela indústria:

“Antes de mais nada, seguiremos nosso grande e primeiro princípio que não é somente o de estender e multiplicar a população, mas de torná-la igual, o tanto quanto possível, por toda a Ilha. Pois, se os lugares estéreis não fossem povoados pela indústria, permaneceriam desertos, e isso representaria grande perda para o engrandecimento possível da nação”.¹¹⁷³

Da mesma forma, estabelecer condições para a circulação interna é importante para que as produções circulem na ilha de forma a contribuir para o equilíbrio demográfico: “o projeto de uma igual população requer, então, uma circulação de gêneros, uma transferência fácil de uma jurisdição à outra e, conseqüentemente, um comércio interno”¹¹⁷⁴.

Contudo, aquilo que Rousseau também denomina de *troca* não deve, evidentemente, conduzir a uma sobreposição da agricultura pelo comércio. Em primeiro lugar, porque o aumento das trocas tornará cada vez mais necessário o uso do dinheiro, o que se quer inicialmente evitar. Um impulso ao sistema de comércio não seria compatível com a escolha do sistema agrário, pois o comerciante fica com a maior parte do lucro, enquanto o agricultor vive com menos; essa situação leva inevitavelmente a um desequilíbrio no qual o primeiro, enriquecido e cada vez mais obtendo propriedades e fundos de terra, ditará o ritmo de produção ao segundo, que deverá trabalhar para os proprietários¹¹⁷⁵. Em adição a isso, impondo-se o comércio, os impostos aumentam e

¹¹⁷² Nas regiões do Norte, por exemplo, “a sociedade só se forma pela indústria” (OC V, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 408). Sobre o tema, Cf. VARGAS, Thiago. “Entre laboriosos e contemplativos: o papel das noções de trabalho e preguiça no Ensaio sobre a origem das línguas, de Rousseau”, *Op. cit.*

¹¹⁷³ OC III, *Córsega*, p. 928.

¹¹⁷⁴ OC III, *Córsega*, p. 922. Grifo nosso.

¹¹⁷⁵ Rousseau escreve nesses termos: “considero certamente todo sistema de comércio como destrutivo da agricultura, e disso não isento nem mesmo o comércio de gêneros que são o produto da agricultura. Para que ela possa se sustentar nesse sistema, seria necessário que o lucro pudesse ser partilhado igualmente entre o comerciante e o cultivador. E isso é impossível, pois o negócio de um sendo livre e o do outro

passam a ser cobrados em dinheiro, fazendo com que o agricultor, parte fraca da relação e com menor lucro nas trocas, seja obrigado a comerciar seu gêneros e sofra cada vez mais com as taxas e imposições. Segundo, não bastasse se apoiar na *vaidade* (derivação do amor-próprio e ligada ao interesse individual) em oposição ao *orgulho* (sentimento capaz de reunir o corpo da nação), o comércio vai contra a máxima fundamental estabelecida para a Córsega ao favorecer concentração de pessoas nas capitais e cidades¹¹⁷⁶, conduzindo a uma situação de luxo, desigualdade e, finalmente, de ócio, vício que debilita o vigor físico e corrompe os costumes. As grandes cidades são, afinal, prejudiciais para o sistema rústico adotado. Instaurar desde logo uma grande cidade na Córsega seria ao mesmo tempo inútil, pois a ilha ainda não possui comércio e nem arte suficiente para manter seus habitantes no trabalho e na indústria, e prejudicial, pois as pessoas se concentrariam em um grande centro antes de povoar o território, que permaneceria inculto. É por isso que os corsos, não podendo por seu tamanho dispensar uma capital, devem estabelecê-la de modo a guardar o equilíbrio demográfico exigido: “é preciso que essa capital forme a correspondência de todas as jurisdições, sem nelas atrair as populações; que tudo ali se comunique e que cada coisa permanece em seu lugar”¹¹⁷⁷.

Ademais, se a manutenção dos indivíduos no trabalho e na atividade é condição fundamental para uma sociedade regrada, a agricultura, em contraposição ao comércio, será a constituição capaz de oferecer os melhores soldados:

“A cultura da terra forma homens pacientes e robustos, tais como devem ser para tornarem-se bons soldados. Aqueles que pegamos das cidades são indisciplinados e débeis, não podem suportar as fadigas da guerra, tornam-se delgados nas marchas, as doenças os consomem, enfrentam-se entre si e fogem diante do inimigo. As milícias exercitadas

forçado, o primeiro sempre ditará ordens ao segundo; relação que, rompendo o equilíbrio, não pode estabelecer uma condição sólida e permanente” (OC III, *Córsega*, p. 920).

¹¹⁷⁶ Um trecho no plano de governo para a Córsega sintetiza a recusa da adoção do comércio, tendo em vista sua relação com as cidades: “as cidades são úteis em um país à proporção em que nele cultivemos o comércio e as artes, mas elas são prejudiciais ao sistema que adotamos. Seus habitantes são cultivadores ou ociosos. Ora, o cultivo sempre se faz melhor pelos colonos do que pelos urbanos, e é da ociosidade que provêm todos os vícios que até o momento assolaram a Córsega. O tolo orgulho dos burgueses apenas envilece e desencoraja o trabalhador. Entregues à molícia, às paixões que ela excita, mergulham na devassidão e se vendem para satisfazê-la; o interesse os torna servis e a vagabundagem os torna inquietos, são escravos ou indisciplinados, jamais livres” (OC III, *Córsega*, p. 911).

¹¹⁷⁷ OC III, *Córsega*, p. 912.

são as tropas mais seguras e as melhores; a verdadeira educação do soldado é ser agricultor”¹¹⁷⁸.

A agricultura, produzindo internamente bens de primeira necessidade, é o fundamento sobre o qual a independência do Estado pode se erigir. Em uma nota do *Contrato*, lemos a seguinte passagem: “se, de dois povos vizinhos, um não pode dispensar o outro, isso seria uma situação muito dura para o primeiro e muito perigosa para o segundo. Toda nação sábia, em semelhante caso, logo se esforçaria bastante para livrar a outra dessa dependência”¹¹⁷⁹. Ora, os primeiros parágrafos do escrito para a Córsega já denunciavam como a teoria do *doux commerce* ocultava, na realidade, relações de dominação econômica que ocasionavam a perda da liberdade de uma nação, ou como lemos num trecho acima citado e que evocamos aqui novamente, a ilha “não podendo em sua fraqueza fazer nenhum tratado de comércio vantajoso, receberiam a lei de todos”. Enxergando as relações internacionais sobre o prisma econômico, os corpos políticos, em estágios diferentes de sua história, nem sempre se encontram em situação de igualdade de condições para negociar, isto é, há uma vulnerabilidade que elide a premissa de paridade entre as partes que realizam a transação. Nesse contexto, realizada em condições de desigualdade, a liberdade das trocas fica comprometida. Antes de querer se tornar rica e realizar comércio, a Córsega deve, através da agricultura, cuidar de produzir o máximo de bens necessários que suas condições permitem, para que, com a entrada inevitável nos negócios entre as nações, não se encontre em uma situação de hipossuficiência que retire sua capacidade de negociação:

“Tenhais todas as riquezas do mundo, se não tiveres com o que se alimentar, dependereis de outrem. Vossos vizinhos podem dar ao seu dinheiro o preço que lhes aprouver, pois podem esperar por ele; mas o pão que nos é necessário tem, para nós, um preço do qual não poderíamos discutir e em toda espécie de comércio é sempre o menos pressionado que ditará ordens ao outro”¹¹⁸⁰.

O *Projeto de constituição para a Córsega*, portanto, não ignora o debate sobre a população, a agricultura e o trabalho, fazendo uso de alguns de seus argumentos. Mas, se a lavoura sem dúvidas desempenha um papel econômico de destaque para uma nação, nas

¹¹⁷⁸ OC III, *Córsega*, p. 905.

¹¹⁷⁹ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, nota.

¹¹⁸⁰ OC III, *Córsega*, p. 905.

considerações de Rousseau para os corsos a ênfase e a importância desta atividade recai, como podemos observar, sobretudo no papel moral e político que ela desempenha.

Logo, a adoção do sistema rústico e a ênfase na agricultura tem por finalidade garantir a independência do corpo político corso. Em outras palavras, a escolha de um sistema econômico adequado é condição *sine qua non* para afastar um Estado do domínio de outro, como escreve Rousseau no *Caderno de trabalho* que compõe os escritos sobre a ilha: “que um Estado seja sujeito a um outro Estado, isso parece incompatível com a natureza do corpo político”¹¹⁸¹. E, no plano para a Córsega, afirma: “o único meio de manter o Estado em uma independência dos outros é a agricultura”¹¹⁸².

Por essas razões, o *sistema de finanças* não apresenta um modelo econômico adequado a ser implementado na Córsega, considerando as condições materiais e populacionais em que a nação se encontrava e o desejo de fazer prosperar a liberdade e a independência. Assim, como escreve Rousseau, “concedo que em um sistema de finanças seja necessário operar segundo outras vistas; tudo depende do fim último ao qual tendemos. O comércio produz a riqueza, mas a agricultura assegura a liberdade”¹¹⁸³. E, por fim, podemos verificar que preocupação com o tema da população diz respeito tanto ao *sistema econômico* capaz concretizar a prosperidade quanto à escolha da *forma de administração* a ser adotada. Essas são as duas bases sobre as quais a *economia bem entendida do governo civil* irá se erigir. Nesse sentido, o aumento populacional não se apresenta como um indício qualquer, mas se traduz naquilo que conforma a própria potência do Estado, ou, conforme observa François Calori, “a superioridade da demografia como signo político da prosperidade é justamente a de não ser um simples signo”¹¹⁸⁴.

5.3.2. A democracia e a economia bem compreendida: as formas de governo e os sistemas econômicos

Recorrendo ao uso de noções derivadas da tradição hipocrática, vimos que as prescrições mais adequadas ao corpo político implicam no conhecimento de todas as suas

¹¹⁸¹ ROUSSEAU, « Cahier de travail » (*Affaires de Corse*). Paris : Vrin, 2018, p. 133.

¹¹⁸² OC III, *Córsega*, p. 905.

¹¹⁸³ OC III, *Córsega*, p. 905.

¹¹⁸⁴ CALORI, François. « *Le système rustique. Démographie, agriculture et forme du gouvernement* ». In : *Affaires de Corse*. Org. C. Litwin et J. Swenson. Paris: VRIN, 2018. p. 215.

peculiaridades, seus costumes, sua geografia, seu clima, para então, tendo em mãos um diagnóstico adequado, possa ser aplicada a dieta mais conveniente à situação. Nesse mesmo sentido, também avaliamos que a economia funcionaria como uma espécie de alimentação do corpo, devendo ser conjugada com a análise de elementos heterogêneos tais como o tamanho do território, a população, os recursos disponíveis, dentre outros. Essa questão envolve o problema da fiscalidade: *é preciso estabelecer uma administração adequada ou consoante aos tipos de gastos e consumos realizados pelo corpo político*. Portanto, essas mesmas considerações, vistas sob outro ângulo, igualmente integram a preocupação com a forma de governo a ser adotada por um povo. Assim, a reflexão sobre as tipologias das formas de administração deve corresponder a um exame sobre as possíveis combinações e compatibilidades do sistema econômico a ser adotado. No texto sobre a Córsega, lemos o seguinte trecho:

“O melhor sistema econômico para a Córsega e para uma república seguramente não é o melhor para uma monarquia e para um grande Estado. O que proponho não será bem sucedido nem na França, nem na Inglaterra, e nem mesmo poderia se estabelecer nesses lugares, mas teve o maior sucesso na Suíça, onde se estabeleceu há séculos e é o único que ela pode suportar”¹¹⁸⁵.

Para melhor explicarmos as modulações entre forma de governo e sistema de economia, podemos recorrer a um argumento encontrado no *Projeto de constituição para a Córsega*. Pois, nesse texto, a história da Suíça é inicialmente evocada como um ilustrativo exemplo na busca dos princípios a serem estabelecidos para o sistema corso. Mas observemos que o exemplo é estratégico para o argumento não por partir da história dos suíços para em seguida estabelecer um modelo rígido a ser implementado – o que Rousseau quer evitar –, mas sim oferecer uma experiência concreta a partir da qual os corsos poderão retirar algumas lições sobre dependência e sobre a relação entre governo e economia.

Nessa história brevemente retrçada, Rousseau destaca que os suíços, vivendo originariamente em uma situação de independência e laboriosidade, em uma austeridade sem misérias e desfrutando de uma simplicidade feliz, terminaram, com o escoar do tempo e por contingências diversas, por se tornarem ricos. O problema real, no entanto, é

¹¹⁸⁵ OC III, *Córsega*, p. 933.

que com isso passaram de uma economia cuja potência era fundada no trabalho dos indivíduos, cujas atividades eram organizadas socialmente pelos membros da comunidade, e cujas necessidades se equilibravam com as forças para satisfazê-las, para um sistema econômico cuja riqueza passa então a se fundar no *dinheiro*, onde os ofícios são cada vez mais dependentes da autoridade e no qual a vontade e os desejos ultrapassam as forças, ocasionando crescente infelicidade. Na prática, essa transição de sistemas significou um aumento da dependência das potências externas: “outrora a Suíça pobre ditava ordens à França; agora, a Suíça rica treme com a sobancelha franzida de um ministro francês”¹¹⁸⁶. É desnecessário repisar aqui que, apesar do tom pessimista, o modelo genebrino sempre foi, para Rousseau, mais saudável e sólido do que o sistema francês (a *Carta a d’Alembert* apresenta-se como um bom testemunho sobre a questão). Todavia, ao abandonar seu estado originário, na Suíça foi introduzido o gosto pelo luxo, o amor ao dinheiro e a expansão não ordenada do comércio e das artes, fazendo, conseqüentemente, surgir a desigualdade e a pobreza, mas também o amor-próprio e a fraqueza. Essa mudança implicou uma dupla dependência: uma divisão dos particulares entre si (doravante divididos entre ricos e pobres) e dos membros da comunidade em relação às autoridades estabelecidas. Tendo em vista o exemplo suíço, a lição importante a ser retida pela Córsega será evitar o seguinte cenário de dependência excessiva do dinheiro e das potências estrangeiras, quadro descrito nas linhas que citamos longamente:

“A pobreza fez-se sentir na Suíça apenas quando o dinheiro começou a ali circular. Ele colocou a mesma desigualdade, tanto nos recursos quanto nas fortunas; tornou-se um grande meio de adquirir, tirando daqueles que nada tinham. Os estabelecimentos de comércio e manufaturas se multiplicaram. As artes retiraram multidões das mãos na agricultura (...). Uns desertam sua pátria, outros tornaram-se inúteis a ela, ao consumir e nada produzir. Uma multidão de crianças teve que ser sustentada. O povoamento diminui perceptivelmente, e enquanto multiplicava-se nas cidades a cultura das terras mais negligenciadas, as necessidades da vida mais onerosa, tornando os víveres estrangeiros mais necessários, colocaram o país em uma grande dependência de seus vizinhos. A vida ociosa introduziu a corrupção e multiplicou os pensionários dos poderosos; o amor da pátria apagou-se em todos os corações, dando lugar ali somente ao amor ao dinheiro; todos os

¹¹⁸⁶ OC III, *Córsega*, p. 916.

sentimentos que dão abrigo a alma tendo sido abafados, não mais se viu nem firmeza na conduta, nem vigor nas resoluções”¹¹⁸⁷.

Esse exemplo dado à Córsega na realidade liga-se a uma questão fundamental a ser desenvolvida no *Projeto*, qual seja, à observância aos princípios e finalidades políticas da instituição de um povo. Esse ponto oferece espaço ao que Rousseau chama de exame do “espírito geral da nação”¹¹⁸⁸ e a uma reflexão sobre as formas de administração. No caso da Córsega, é preciso observar sua capacidade fiscal, seu trabalho, seu consumo. Sendo um país pobre, pequeno, dependente da agricultura e sem comércio desenvolvido, será recomendada a implementação de um governo *pouco oneroso*. Portanto, inicialmente faz-se necessário estabelecer a *democracia*, administração menos concentrada e com menos intermediários, e que exigirá menos despesas¹¹⁸⁹.

Recordemos que o capítulo VIII, Livro III, do *Contrato Social*, mostra como a escolha da forma de governo envolve fatores heterogêneos e variados, tais como a geografia do lugar, o tamanho do território e as particularidades do clima, ou, como adiciona o *Projeto*, até mesmo da natureza e qualidade do solo. Da mesma forma, a questão da população liga-se indissociavelmente ao problema da melhor forma de administração para um determinado povo. No caso da Córsega, o governo democrático estaria em consonância com a máxima fundamental, ou seja, permitiria uma distribuição equilibrada dos indivíduos pelo território, ocupando os terrenos em pousio. Segundo Rousseau, ocorre porque, não sendo a administração concentrada em um só ponto do território, distribuir-se-ia os habitantes por todo o território¹¹⁹⁰.

A certa altura de suas transformações históricas, um povo poderá observar crescimento no número de habitantes, de forma que seja necessário distribuir os indivíduos entre as atividades da indústria e do comércio; a essa mudança deve idealmente corresponder a uma alteração na forma de administração e uma readaptação do sistema econômico. Essas transformações correspondem a uma inevitabilidade de vicissitudes inerentes à trajetória de todo corpo político, e devem, portanto, igualmente acontecer no caso da Córsega: com as instituições sugeridas implementadas, à medida que as condições

¹¹⁸⁷ OC III, *Córsega*, p. 916-917.

¹¹⁸⁸ OC III, *Córsega*, p. 905. Grifo nosso.

¹¹⁸⁹ No *Projeto de constituição para a Córsega*, Rousseau adiciona que “a administração menos custosa é aquela que passa por menos níveis e demanda menos diferenças de ordens; tal é, em geral, o estado republicano e, em particular, o democrático” (OC III, *Córsega*, p. 906).

¹¹⁹⁰ OC III, *Córsega*, p. 906.

do país se alterarem, novas conformações de governo serão exigidas¹¹⁹¹, o aumento da população – signo de um bom governo – será observado e novos tipos ocupação deverão surgir, exigindo novas respostas às novas necessidades que surgirão. Sabendo que a soberania é um núcleo a ser preservado, lembremos que a democracia é estabelecida de início, o que não impede, no futuro, que a forma de administração deva ser reajustada: “o sucesso da primeira instituição tornará necessária a continuação da mudança”¹¹⁹², escreve Rousseau. E, ainda em suas palavras, com o sucesso do aumento da população, “é preciso ocupar esse excedente com a indústria, com o comércio, com as artes, e esse novo sistema requer uma outra administração”, e, continua, “que a instituição que a Córsega irá realizar possa muito breve colocá-la na necessidade de assim alterá-la. Mas enquanto não tiver mais homens do que pode alimentar, deve ater-se ao *sistema rústico* e apenas mudá-lo quando ele não mais for suficiente para a ilha”¹¹⁹³. É por esse motivo que, ao fim e ao cabo, Rousseau dirá que o melhor governo para a Córsega, será, ao fim e ao cabo, um *governo misto*. Desta forma, a democracia é *necessária* em um primeiro momento, a fim de estabelecer a administração mais adequada para sua situação, o que não impede que “quando ela [a Córsega] tenha valorizado seu solo fértil, poderá considerar em tornar-se florescente e entregar-se a uma administração mais brilhante”¹¹⁹⁴.

A escolha do sistema econômico possui, desta forma, vasos comunicantes diretamente ligados à forma de governo adotada. Trata-se de um trabalho de *colaboração entre o econômico e o político*, e não de uma exclusão: ambos concorrem para realizar a observância da vontade geral, expressa na legislação. No caso da Córsega, trata-se de adotar uma administração que favoreça o aumento da população e a agricultura, e que se coadune com o modo de vida simples com o qual o político deve lidar. Em outras palavras, trata-se de estabelecer uma relação de *conveniência*. Para observar isso, e no estado em que se encontra, a escolha para a ilha somente poderia recair sobre a forma democrática de governo.

¹¹⁹¹ A democracia é estabelecida de início – o que não impede, no futuro, que a forma de administração mude. Rousseau dirá que o melhor governo para a Córsega, será, afinal, um *governo misto*. Na realidade, a democracia é *necessária* num primeiro momento para que o país possa gradualmente se dirigir para outro governo: “quando ela [a Córsega] tenha valorizado seu solo fértil, poderá considerar em tornar-se florescente e entregar-se a uma administração mais brilhante” (OC III, *Córsega*, p. 906).

¹¹⁹² OC III, *Córsega*, p. 906.

¹¹⁹³ OC III, *Córsega*, p. 907. Grifo nosso.

¹¹⁹⁴ OC III, *Córsega*, p. 906.

Essa questão se desdobra em três planos. O primeiro diz respeito à forma de governo que possa seguir à máxima geral de aumento e distribuição da população; o governo deve contribuir para espalhar os indivíduos pelo território. Segundo, deve-se adotar uma administração simples e pouco custosa, uma vez que a Córsega é ainda muito pobre e não poderia ser onerada com os gastos exigidos por grandes e complexos governos; isso conduzirá a uma discussão sobre a função fiscal do Estado, sobre os impostos e as tributações. A terceira trata propriamente da medida que deve ter um corpo político tendo em vista a sua proporção pela “extensão de seu território, e pelo número do povo”, pois há “entre uma e outra dessas medidas, uma relação conveniente para dar ao Estado sua verdadeira grandeza”¹¹⁹⁵. Trata-se, por conseguinte, de encontrar essa proporção para a Córsega e estabelecer, enfim, a relação que existirá entre o governo e os súditos.

Finalmente, é necessário um governo que estimule os indivíduos ao trabalho, não bastando que este seja somente uma obrigação mecânica que satisfaça as carências vitais do corpo, mas mobilizando afetos e proporcionando uma boa emulação à atividade, seja através da honra reconhecida aos trabalhadores, seja pela consciência da utilidade que deriva de seus afazeres. De fato, no manuscrito do *Projeto*, logo após finalizar o texto, Rousseau anota o seguinte:

“Os povos serão laboriosos quando o trabalho for honroso e depende sempre do governo de alçá-lo a essa posição. Que a consideração e a autoridade estejam ao alcance dos Cidadãos, eles se esforçarão em atingi-las. Mas se eles as enxergam muito distantes de si, não darão nenhum passo. O que os lança no desencorajamento não é a grandeza do trabalho, é sua inutilidade”¹¹⁹⁶.

Em outras palavras, é necessário que os indivíduos enxerguem um *sentido* na realização de seus trabalhos, e que reconheçam a utilidade de suas atividades, seja para si mesmos seja para a sociedade na qual se inserem; o trabalho, afinal, possui uma inegável dimensão social e moral. Para isso, o governo precisa agir para que todos os membros do corpo político sejam atraídos à atividade, não pelo amor pelo lucro, mas movidos pela estima que o trabalho pode proporcionar. A potência do corpo político pode ser expressa em termos econômicos como o labor e, assim, o governo deve aplicar uma *economia bem*

¹¹⁹⁵ OC III, *Contrato Social*, Livro II, Cap. X, p. 388-389.

¹¹⁹⁶ ROUSSEAU, *Affaires de Corse*, Op. cit., p. 104.

compreendida do poder civil: “é, então, na economia bem compreendida do poder civil que consiste a grande arte do governo, não somente para manter a si mesmo, mas para difundir por todo o Estado a atividade, a vida; para tonar o povo ativo e laborioso”¹¹⁹⁷.

* * *

Uma vez estabelecidos esses pontos, já podemos afirmar que o reconhecimento da existência de sistemas econômicos múltiplos e de formas de administração mistas e diversas, bem como a aceitação de sua variação no tempo, faz com que Rousseau desconfie dos autores que fundam suas análises econômicas e sobre a riqueza em algumas noções excessivamente rígidas, como aquelas fundadas em um direito natural monolítico, contendo uma ordem a partir da qual emanariam leis que a política aplicaria apenas como técnica. Da mesma forma, limitar a noção de interesse a uma análise de conotação puramente comercial é desconsiderar seu caráter mutável e histórico. Isso não significa absolutamente dizer que conceitos como as trocas e os negócios sejam dispensáveis para análise política, mas, antes, trata-se pensar que limitar os modelos a uma análise única restringe o campo da possibilidade, diminuindo o papel de abertura para possibilidades não pensadas, traço característica da política. Respondendo a essas limitações, Rousseau propõe pensarmos a diversidade e a coabitação de sistemas econômicos diversos, sempre em relação aos governo e as peculiaridades de um povo, ou seja, cada modelo é mais ou menos conveniente a uma dada situação. A economia, dessa forma, é um campo naturalmente flexível, tanto quanto a política poderia ser.

Com isso, Rousseau opõe-se fundamentalmente aos sistemas que buscam explicar – ou muitas vezes justificar – o estado de coisas do mundo através da maior ou menor aproximação com uma ordem natural, que estabelece parâmetros para as relações econômicas e sociais. Em seus escritos para a Polônia e para a Córsega, por exemplo, encontramos muito distantes do pensamento fisiocrático, para o qual a economia se apresenta em um circuito fechado de produção e circulação dos bens derivados originariamente da agricultura, cabendo ao governo apenas se limitar ao favorecimento desse processo desde logo estabelecido pelos ditames da lei natural. Em outras palavras, o sistema autorregulado e definido *a priori* pelas regras do direito natural da fisiocracia implicam que a administração deve apenas reconhecer a inevitabilidade de uma determinada ordem econômica e buscar se adequar às suas prescrições. Disso deriva,

¹¹⁹⁷ OC III, *Córsega*, p. 938-939.

como vimos, a opção do despotismo como forma de governo mais adequada para a implementação da “ordem natural evidentemente mais vantajosa ao gênero humano” almejada por Quesnay, assim como a ênfase do papel da agricultura (bem como o pensamento sobre seu aperfeiçoamento técnico) realiza-se sobretudo por questões do aumento da produção de bens e mercadorias, bem como por questões ligadas à geração inicial do produto líquido. Cabe ao político fazer convergir os interesses das diversas *classes* em direção a um só interesse esclarecido e de acordo com a ordem natural.

A isso podemos adicionar, como nota François Calori, que a escolha de uma democracia conjugada ao sistema rústico, cuja ênfase recai no trabalho de agricultura, opõe-se à opção fisiocrática da monarquia como forma de governo na qual a agricultura pode se desenvolver. Trata-se de uma postura radicalmente oposta ao despotismo legal ou à forma monárquica que a *ordem da natureza* e a boa circulação econômica fisiocrática exigiria: a melhor opção para que a agricultura floresça e o sistema rústico possa se desenvolver é a adoção do modelo democrático de governo. Ainda que o governo possa eventualmente estar misturado com aristocracia (como no caso da Suíça), esse fato não embota em nada o caráter eminentemente republicano de uma administração, pois, como o *Contrato Social* já demonstrara, “falando propriamente, não há governo simples”¹¹⁹⁸.

¹¹⁹⁸ OC III, *Contrato Social*, Livro III, Cap. VII, p. 413.

CONSIDERAÇÕES FINAIS. SMITH, O OUTRO DE ROUSSEAU?

É prudente que os leitores e as leitoras adotem uma suspeita provisória quando se depararem com conclusões que busquem a todo custo advogar pela causa do autor estudado, ou então quando se defrontarem com considerações finais taxativas, que procuram fazer uma reivindicação sem reservas pela atualidade do autor ao qual todas as linhas precedentes se dedicaram a analisar em detalhe. Essa suspeita, ainda que muito bem justificada, poderia de alguma maneira ser dissipada somente se a conclusão se propusesse a visitar alguns dos problemas disputados pelos autores contemporâneos sobre o tema.

Falar da permanência de certa tradição *crítica da economia política na modernidade* envolveria um esforço dessa espécie. Essa conclusão não enveredará por tal caminho, e, assim sendo, as linhas seguintes não poderiam ter como intuito retrair a história da recepção de Rousseau na contemporaneidade, cuja complexidade demandaria um estudo à parte. Isso não significa, no entanto, que todo o trabalho realizado negligencie a urgência de estudos dessa espécie. Pelo contrário, o percurso até aqui feito nos parece uma condição de possibilidade para tal empreendimento, redundando precisamente na constatação dessa necessidade. Nessas considerações finais buscaremos destacar alguns pontos examinados e desenvolvidos ao longo da tese e, no final dessa derradeira parte, oferecer alguns exemplos capazes de deixar entrever como a relação de Rousseau com o liberalismo, ao invés de um paradoxo a ser abandonado, propõe caminhos a ainda serem trilhados.

Utilizando um recorte oferecido pelas próprias palavras de Rousseau, nos esforçamos em demonstrar que é possível conduzir uma reflexão abrangente sobre um conjunto de obras do século XVIII que tratam sobre economia política a partir de um binômio conceitual, *sociedades e trocas*, realizando uma análise tópica dos temas e de como eles se apresentam em cada um dos sistemas filosóficos em exame. Além disso, a singularidade do objeto estudado exigiu uma exposição metodológica e a formulação mais detida da abordagem adotada, apresentadas na introdução. Pelas razões ali expostas, embora tenhamos empreendido um trabalho que leva em conta a necessidade de um rigor na leitura dos textos, isso fez com que evitássemos tanto um procedimento que encerrasse

nossa pesquisa em uma estrita análise da economia interna das obras, quanto o cuidado de não nos perdermos na realização de uma história das ideias que nos conduzisse para uma infrutífera busca por precursores ou retardatários.

Desde o início destacamos que não se tratava de realizar uma contraposição entre dois ou mais autores para eventualmente aquilatarmos sucessos e derrotas, mas em determinar de que maneira termos tais como “comércio”, “dinheiro”, “abundância”, “prosperidade”, dentre outros, são paulatinamente pensados, apropriados e transformados por cada um dos sistemas filosóficos analisados. Verificamos, por um lado, tanto uma *dimensão coletiva* no trabalho intelectual realizado pelas Luzes, capaz de oferecer os fundamentos para um primeiro alfabeto geral que irá compor o campo dedicado à economia política, quanto, por outro lado, uma *dimensão das particularidades*, na qual cada noção, ao ser incorporada dentro de cada sistema, adquire uma definição e função específica, desempenhando significado próprio quando vista em relação à gramática conceitual de cada autor. A noção de *trabalho*, por exemplo, é crucial seja para a antropologia, seja para a teoria moral ou seja para o pensamento político de grande parte dos autores modernos, mas por motivos diversos e com consequências drasticamente diferentes dentro de cada sistema.

Ainda sob as lentes de Rousseau, o estudo sobre os temas característicos da economia política emergente no século XVIII também nos permitiu analisar as diversas concepções de organização social, suas estruturas políticas e os fundamentos filosóficos que sustentam cada um dos edifícios então erigidos. Isso implicou em refletirmos sobre as variadas formulações acerca da formação da sociedade; sobre o problema da obrigação política; sobre o papel desempenhado pela categoria dos “interesses”, com ênfase nas relações dos indivíduos entre si e entre os particulares e o Estado. Tudo isso nos permitiu verificar como o exame dessa tradição refletirá na própria maneira pela qual o *Contrato Social* desenvolve e organiza suas ideias. Finalmente, tratando de sistemas políticos do XVIII, isso inevitavelmente nos conduziu a uma incursão sobre a problemática do direito natural. Afinal, o jusnaturalismo moderno é essencial para compreendermos os movimentos e os deslocamentos operados pela filosofia política e moral e sua ligação com as questões econômicas. O caso fisiocrático, como pudemos analisar, é emblemático na medida em que toda a economia política de Quesnay e seus seguidores é fundada em dois pilares: de um lado, uma teoria do conhecimento fundada nas noções de ordem natural e de evidência e, de outro, uma teoria do direito natural.

Essa pesquisa também teve como propósito sugerir a seguinte perspectiva: ao estudarmos o período das Luzes, é mais proveitoso considerarmos o “problema da economia” não em vista de uma pressuposta *emancipação* em relação à política, mas em termos de sua *integração* aos procedimentos típicos da abordagem filosófica. Embora essa posição possa parecer evidente em um trabalho de filosofia, ela não é consensual, e vimos que há um intenso debate entre os historiadores do pensamento econômico acerca de problemas de método e recorte.

Isso significa dizer que ao estudo aqui realizado subjaz uma discussão sobre o próprio processo que outorga um caráter científico a uma disciplina ou campo de conhecimento. Já tendo realizado considerações nesse sentido, importa apenas destacarmos que as questões de economia política e comércio, campo ainda frequentemente desdenhado pela especulação filosófica anterior ao XVIII, paulatinamente passam a ser consideradas matérias de interesse pelos filósofos, como pudemos examinar em detalhes ao longo da tese. Essa época é especialmente notável, pois nela é possível observarmos que as especulações consagradas aos objetos econômicos, deixando seu isolamento como “matérias vulgares” da vida dos negociantes e mercadores, serão doravante vistas como preocupações essenciais a passar pelo crivo do pensamento filosófico. Na realidade, não é exagero nenhum afirmar que a filosofia é responsável por oferecer uma estrutura e um corpo teórico sólido que cria as condições de possibilidade para a emergência do conhecimento econômico. Seria então preciso continuarmos a pensar quais de seus pressupostos, apesar de atualmente pouco visíveis, pois abrigados sob o manto do termo ciência, ainda merecem ser trazidos à luz para serem discutidos.

Há, desta forma, um movimento anterior ao de autonomização: efetivamente, *há um esforço de integração dos assuntos de comércio, das sociedades e das trocas, no domínio maior representado pela filosofia*. Esse talvez seja um dos mais importantes legados da modernidade filosófica. Catherine Larrère é extremamente precisa ao afirmar que “não se pode dizer de forma mais clara que neste meio de século [XVIII] o problema, para o comércio, não é o da autonomia do campo, mas, muito ao contrário, o de inserir as questões do comércio no campo integral da filosofia política, na sociabilidade das Luzes”¹¹⁹⁹. Em suas primeiras horas, o acontecimento da economia política, é, portanto,

¹¹⁹⁹ LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIII siècle*, Op. cit., p. 92.

menos um movimento de reivindicação de autonomia do que um processo de assimilação por discursos filosóficos concorrentes.

Nesse sentido, sem a pretensão de realizar uma análise detida e sem a intenção de expor problemas que não podem aqui ser suficientemente desenvolvidos, pedimos licença para ilustrarmos, de modo breve e apenas a título de exemplo, o papel que a filosofia e suas reflexões sobre a moral, a política, a antropologia e mesmo a retórica desempenham na construção de uma formulação avançada da economia política.

A riqueza das nações se inicia pelo exame de uma das pedras angulares do sistema smithiano, isto é, *a divisão do trabalho*, sem a qual não se poderá realizar uma análise nem sobre os poderes da produtividade, nem sobre o incremento da opulência, nem sobre o progresso em direção às sociedades comerciais. É importante destacarmos que Smith identifica como princípio do objeto em exame uma disposição tipicamente humana, *a propensão para a troca*. A divisão do trabalho, portanto, será considerada como um fruto circunstancial dessa inclinação. Como bom newtoniano, Smith delimita a matéria e é consequente com o método empregado: não se propõe em ali questionar a *causa* dessa propensão, mas apenas em descrever seus *efeitos*. Em seguida, passa a avaliar as trocas a partir da noção de interesse e amor-próprio, desaguando na célebre passagem em que afirma que recebemos o necessário da vida não pela benevolência dos outros, nem recorrendo ao seu sentimento de humanidade, mas porque *nos dirigirmos ao amor-próprio alheio*.

Mas em uma das notas de seu curso sobre jurisprudência de 1762-3, lemos a seguinte explicação:

“Se investigássemos o princípio da mente humana sobre o qual se funda essa disposição para trocar, ele claramente seria a inclinação natural que todos possuem em persuadir. O oferecimento de um xelim, que para nós parece ter um significado evidente e simples, é, na realidade, oferecer um argumento para persuadir alguém em fazer isto ou aquilo como se fizesse em seu próprio interesse. Os homens sempre se esforçam para persuadir que outros acompanhem sua opinião, mesmo quando o assunto não tem importância para eles. (...) E, dessa forma, durante toda a vida todos estão praticando a oratória uns com os outros”¹²⁰⁰.

¹²⁰⁰ LJ, vi, §56, p. 352.

Sem entrar em uma discussão sobre o papel da observação de tipo histórico para a constatação dessa propensão, vemos que na realidade a disposição natural para trocar é uma noção longamente pensada pelo *filósofo* Adam Smith, que a associava sobretudo à necessidade de recorrer a auxílios mútuos e da dependência recíproca à qual os homens são submetidos. A propensão para a troca deriva do princípio da *persuasão*, isto é, pertencente ao campo da retórica, e, conexo a ele, também do fato de que todos desejam continuamente melhorar sua condição¹²⁰¹. A persuasão, afim de satisfazer um interesse particular, opera sobre o amor-próprio alheio; nesse sentido, ela é muito mais *eficaz*, do ponto de vista da satisfação de nossas necessidades, do que um mero apelo à benevolência. Desta forma o *ato de trocar* é, simultaneamente, uma expressão pela qual a sociabilidade se manifesta e a melhor maneira de contemplar o próprio interesse.

Essa brevíssima incursão tem como intuito apenas ressaltar a seguinte leitura: não deveríamos nos surpreender se o mais elaborado pensamento de economia política do século XVIII encontre esteio em uma filosofia moral previamente desenvolvida, na qual conceitos como *simpatia*, *imaginação* ou *o desejo de melhorar nossa condição*, desempenham papéis fundamentais para a descrição do funcionamento da sociedade comercial.

Além disso, talvez seja preciso reiterar nessas considerações finais que, como assim atestam os crescentes trabalhos comparativos entre Rousseau e Smith citados nessa tese, o filósofo escocês levou muito à sério as críticas que o autor do *Discurso sobre a desigualdade* dirigiu contra a sociedade comercial. Os laços que permitem estabelecer esta relação são, por assim dizer, de cunho *filosófico*. Nesse sentido, poderíamos observar seja na *Teoria dos Sentimentos Morais*, seja na *Riqueza das Nações*, a ressonância e o impacto das críticas rousseauianas, bem como os esforços feitos para superar as aporias e problemas que elas colocam. Por esses e outros motivos, em seu instigante livro *O capitalismo utópico* Pierre Rosanvallon destaca o seguinte paralelo: “Adam Smith é o outro de Rousseau”¹²⁰². Mas Rosanvallon, ao afirmar que o *Contrato Social* é uma “resposta antecipada à concepção da harmonia natural dos interesses que Smith desenvolverá e o signo de uma hesitação diante da natureza desta resposta”¹²⁰³, não está,

¹²⁰¹ Essa relação da propensão para a troca com a retórica é examinada por Craig Smith. Cf. SMITH, Craig. *Adam Smith's political philosophy. The invisible hand and spontaneous order*. New York: Routledge, 2006, sobretudo cap. 5 *The science of political economy*.

¹²⁰² ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique*, Op. cit., p. 61.

¹²⁰³ ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique*, Op. cit., p. 27.

de certa forma, atribuindo a Rousseau um *não lugar* na modernidade política? Poderíamos retirar dessa *crítica rousseauiana* alguma positividade?

Verificar a extensão e a profundidade da incorporação que a modernidade e mesmo a contemporaneidade fez das críticas à economia política levadas a cabo pelo autor do *Contrato* demandaria um outro tipo de pesquisa¹²⁰⁴. É suficiente nessas considerações finais apenas repisarmos que o interesse em realizarmos um empreendimento que procura situar Rousseau como pivô dos debates de economia política de seu século se justifica não pelas eventuais *contribuições* que o autor do *Contrato Social* e do verbete *Economia* possa ter propriamente fornecido ao percurso intelectual das ideias econômicas, mas, antes, pelos *obstáculos e dificuldades* que ele coloca no interior desta própria história, pelos embaraços introduzidos no ponto de partida do que se entende por “nascimento da economia” e de desenvolvimento do “liberalismo”. Nesse sentido, nos parece precisa a avaliação de Blaise Bachofen, quando este escreve que a potencialidade da crítica de Rousseau reside precisamente em sua reflexão entre os elementos formadores de uma teoria e a realidade histórica, ou seja, “é precisamente do deslocamento entre aquilo que promete a teoria e aquilo que ela produz em sua execução prática que nasce sua crítica radical, impedindo-lhe de participar da exploração científica de um objeto que se apresenta a ele como o contrário exato de uma totalidade ordenada, de um mundo autorregulado no qual seria impossível tirar leis imanentes”¹²⁰⁵.

Em outras palavras, ao formular questões aos “sistemas modernos”, Rousseau aponta impasses não somente à economia política emergente, mas a uma *forma de se pensar o social* que, com maior ou menor grau de sucesso, ganhou espaço nos últimos dois séculos. Bem compreendidas estas ressalvas e retomado o plano de exposição traçado na introdução, não seria ocioso uma vez mais destacarmos que, desse modo, não haveria sacrilégio ao evocarmos o nome de Rousseau para tratarmos de uma certa história dos acontecimentos da economia política, ou, se quisermos colocar a questão em uma outra

¹²⁰⁴ Céline Spector, em seu livro *Au prisme de Rousseau*, realiza um balanço sobre a recepção de Rousseau em autores modernos e contemporâneos, e Bruno Bernardi, em seu livro *Le principe de l'obligation*, busca mostrar como a modernidade política na realidade se desviou do problema da fundação da obrigação política, conforme este havia sido formulado por Rousseau. Cf. SPECTOR, Céline. *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*. Oxford : Voltaire Foundation, 2011. Sobre uma comparação entre uma parte da teoria moral de Rousseau com teorias econômicas contemporâneas, Cf. PIGNOL, Claire. “Rousseau’s Notion of Envy: A Comparison with Modern Economic Theory”. In: *European Journal of the History of Economic Thought*, 19 (3), 2012, p. 529-549.

¹²⁰⁵ BACHOFEN, Blaise. « ‘Les douceurs d’un commerce indépendant’ : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même ». In : *Astérion* [En ligne], 5, 2007, mis en ligne le 12 avril 2007, p. 120.

perspectiva, de uma história de sua crítica. A filosofia rousseauiana é, afinal de contas, um valioso instrumento, não tanto por se forjar em um arco temporal que se intersecciona com a emergência de categorias típicas da economia política e do liberalismo, mas, sobretudo, porque partilha e atribui novos significados aos conceitos e temas nucleares que compõem a matéria.

Por um lado, é necessário retomarmos conceitos que, empregados na língua corrente e utilizados de forma habitual, terminam, simultaneamente às transformações que operam em nossa relação com a realidade, por perder sua precisão. Assim, acabam por servir de apoio para argumentações concorrentes, por vezes contraditórias ou até mesmo antagônicas. Uma das tarefas da filosofia seria, então, justamente retornar a essas noções que se tornam usuais, banais ou mesmo vulgarizadas, a fim de tirar delas suas últimas consequências para, enfim, fazê-las retornar contra si mesmas. No caso do *liberalismo*, noção profundamente ambígua, de aplicação proteiforme e cuja descrição é sempre pouco precisa, o trabalho é duplo: ele exige não somente uma reflexão sobre o significado e a atualidade dos *usos* do termo, mas um retorno às suas múltiplas *sedes ou fundações*.

Todavia, seria possível realizar uma *genealogia do liberalismo* a partir da análise de sistemas filosóficos distintos? Como comparar a defesa do *laissez-faire* fundado na noção de ordem natural fisiocrática com a pragmática apologia do comércio realizada por Hume? Como aproximar a argumentação de viés moral e antropológico realizada por Mandeville acerca dos interesses particulares com o elogio do espírito de comércio, compatível com a virtude exigida pela república, observável na tipologia de governos sugerida por Montesquieu?

Essas perguntas visam sugerir, portanto, que o subtítulo desta tese não tem como propósito descrever um suposto movimento monolítico e bem definido chamado *liberalismo*, mas, ao contrário, visa *problematizá-lo* e colocar em debate a efetividade de sua denominação. Este procedimento retrospectivo, tomado enquanto rótulo a ser reivindicado por alguns ou estigma a ser detratado por outros, não somente pouco explica as dificuldades apresentadas na economia interna de cada um dos textos analisados, mas apaga as nuances de cada um dos diferentes sistemas de filosofia elaborados de forma concorrente no século XVIII. É preciso concluirmos com Didier Deleule, em uma passagem que evocamos na introdução deste trabalho, que a unidade do liberalismo apresenta-se como um *mito*.

Não seria então exagero afirmar que a defesa de um modelo específico de sociedade liberal é um sintoma crítico dessa hesitação, das disputas sobre *o que é o liberalismo*, na medida em que, por sua própria essência, ele comporta a multiplicidade; e o modo como ele se constitui demanda a compreensão de que a adoção de fórmulas prontas não bastam para dar conta da inevitável imprevisibilidade inscrita nas vicissitudes da vida social. Por isso, poderíamos ainda supor que as crises de identidade do liberalismo devem ser necessárias, frequentes e mesmo cada vez mais agudas; e isso não somente porque não se possui uma ideia bem definida de seu objeto, mas porque ele próprio permite a consideração da existência de tipos ainda não concebidos de sociedades, nas quais as trocas podem ser pensadas de maneira completamente diferente. Em outras palavras, trata-se de uma espécie sistema em reiterada metamorfose, hábil a se reorganizar à medida que entra em contato com os dados da realidade. Nesse sentido, o liberalismo funcionaria hoje como todas as outras fábulas ou mitos: embora se apresente como intangível, constrói uma verdade provisória que não deixa de produzir seus efeitos práticos.

Referências bibliográficas

Obras de Rousseau

Todos os textos de Rousseau citados foram consultados nas *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, da coleção *Bibliothèque de la Pléiade*, publicada sob a direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond e organizada nos cinco seguintes volumes:

Vol. I: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. 1959.

Vol. II: *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires*. 1964.

Vol. III: *Du Contrat Social. Écrits politiques*. 1964.

Vol. IV: *Émile. Éducation – Morale – Botanique*. 1969.

Vol. V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. 1995.

Para cartas e outros textos, foram indicadas as obras completas da *Édition thématique du tricentenaire (ET)* e a *Correspondance complète (CC)*, em especial os volumes editados pela Voltaire Foundation, a partir do ano de 1978:

- *Œuvres complètes*. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Elgeldinger. Paris, Genève : Champion, Slatkine, 2012.
- *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*. Édition critique établie et annotée par R. A. Leigh. t. XXXI à LII. Oxford: Voltaire Foundation, 1978-1998.

Foram igualmente consultadas e utilizadas as seguintes edições em francês:

- *Affaires de Corse*. Dirigido por C. Litwin. Paris: Vrin, 2018.
- *Discours sur l'économie politique*. Edição, introdução e comentários sob a direção de Bruno Bernardi. Paris: J. Vrin, 2002.
- *Discours sur l'économie politique et autres textes*. Introdução, notas, bibliografia e cronologia por Barbara de Negroni. Paris: Flammarion, 2012.
- *Discours sur les sciences et les arts*. Apresentação e notas de Jacques Berchtold. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Apresentação e notas por Blaise Bachofen e Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2008.
- *Du contrat social*. Introdução, notas e comentários de Maurice Halbwachs. Aubier: Montaigne, 1943.
- *Du contrat social*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia por Bruno Bernardi. Paris: Flammarion, 2001.
- *Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Edição e comentários dirigidos por B. Bachofen, B. Bernardi e G.Olivo. Paris: Vrin, 2012.
- *Émile ou de l'éducation*. Apresentação e notas por André Chartrak. Paris: Flammarion, 2009.
- *Principes du droit de la guerre Écrits sur la paix perpétuelle*. Dirigido por B. Bachofen e C. Spector, com apresentação e estabelecimento do texto por B. Bernardi e G. Silvestrini. Paris: Vrin, 2008.
- *Profession de foi du vicaire savoyard*. Apresentação, notas, bibliografia e cronologia por Bruno Bernardi e dossiê de Gabrielle Radica. Paris: Flammarion, 2010.

Algumas edições brasileiras também foram consultadas:

- *Emílio*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, precedido de *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- *O Contrato Social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- *Confissões*. Trad. Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru: Edipro, 2008.
- *Os devaneios de um caminhante solitário*. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Obras de Quesnay

As citações das obras de François Quesnay são todas referentes à *Œuvres économiques complètes et autres textes*, editadas por Christine Théré, Loïc Charles e Jean-Claude Perrot, publicadas em dois tomos pelo *Institut national d'études démographiques* (INED), Paris, em sua edição de 2005. Para a referência completa: QUESNAY, François. *Œuvres économiques complètes et autres textes*. 2 vols. Ed. C. Théré, L. Charles e J.-C. Perrot. Paris: INED, 2005. Também foi conferida a seguinte edição: QUESNAY, François. *Physiocratie. Droit naturel, Tableau économique et autres textes*. Edição de Jean Cartelier. Paris : Flammarion, 2008.

Além disso, foram consultados, através do portal da Gallica, os jornais *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national* e *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*. Também foram consultadas as seguintes obras e edições sobre Quesnay:

- *Physiocrates*, no segundo tomo da *Collection des économistes*, editada e comentada por Eugène Daire. Osnabrück: Otto Zeller, 1966.
- *Œuvres économiques et philosophiques de François Quesnay, fondateur du système physiocratique*, editada e comentada por Auguste Oncken. Paris : Jules Peelman, 1888.
- *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, editada por Dupont de Nemours. Paris : Merlin, 1768-1769.
- QUESNAY, François. *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*. Paris: 1773.

Foram consultadas e citadas as seguintes edições brasileiras, indicadas ao leitor ao final da citação das obras completas de Quesnay:

- *François Quesnay: economia*, organizado por Rolf Kuntz. Número 44 da Coleção Grandes Economistas, coordenada por Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1984.
- *Obras econômicas de William Petty, David Hume e François Quesnay*, da coleção “Os Economistas”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Verbetes da *Encyclopédia* e dicionários

A consulta aos verbetes da *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de Gens de lettres foi realizada no site do projeto American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL), resultante da colaboração entre o governo da França e da Universidade de Chicago. O acesso aos arquivos estão disponíveis em <https://encyclopedia.uchicago.edu>. Da mesma forma, as edições do *Dictionnaire de l'Académie Française* foram consultadas na seção *Dictionnaires d'autrefois*, também do projeto ARTFL.

Eis a referência dos verbetes citados nesta tese:

- *Arithmétique politique* (Diderot), t. 1.
- *Jalousie* (Jaucourt e Diderot), t. 8.
- *Industrie* (Jaucourt), t. 8.
- *Fondation* (Turgot), t. 5.
- *Mendiant* (Jaucourt), t. 10.
- *Hôpital* (Diderot), t. 8.
- *Égoïsme* (Jaucourt), t. 5.
- *Pathologie* (s/a), t. 12.
- *Vice* (Jaucourt e Diderot), t. 17.
- *Monopole* (Boucher d'Argis), t. 10.
- *Population* (Damilaville), t. 13.

Além disso, foi consultada a seguinte tradução em português:

- DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédia, ou dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios*. Seis volumes. Organização por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Outras fontes primárias

BAUDEAU, Nicolas. « Avertissement ». In : *Éphémérides du citoyen, ou Chronique de l'esprit national*, 1767.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. 6 vol. Paris: Fayard, 1986.

BUTTAFOCO, M. « Examen historique... ». In: *Projets de Constitution pour la Corse*. Présentation, ed. et commentaire Philippe Castellin et Jean-Marie Arrighi. Marseille : La Marge, 1980.

_____. « Mémoire de Vescovado... ». In: *Projets de Constitution pour la Corse*. Présentation, ed. et commentaire Philippe Castellin et Jean-Marie Arrighi. Marseille : La Marge, 1980.

DIDEROT, Denis. « Droit naturel ». In: *Œuvres*, t. III, *Politique*. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1995.

_____. « Hobbisme ou philosophie de Hobbes ». In: *Œuvres*, t. I, *Philosophie*. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1994.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. The english version. New York: Oxford University Press, 1987.

_____. *Leviathan*. Edição, introdução e notas de J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.

HUME, David. “A Treatise of Human Nature”. In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. “Dialogues on natural religion”. In : *The Philosophical Works*. Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. Alemanha: Scientia Verlag Aalen, 1992.

_____. *Essays Moral, Political, Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: 1987.

_____. *The letters of David Hume*. Ed. By J. Y. T. Greig. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1932 (reprint 2011).

LE BLANC, Jean-Bernard (l'abbé). « Dedication ». In : HUME, David. *Discours Politiques*, T. I. Traduction par l'abbé Le Blanc, Paris : 1754.

LE TROSNE, Guillaume-François. « De l'utilité des discussions économiques ». In: *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. T. IV, 1767.

LINNÉ, C. « Principes de l'Économie, fondés sur la Science naturelle & sur la Physique ». In : *Journal Économique*, Paris, Mai 1752.

MANDEVILLE, Bernard de. *A letter to Dion*. London, 1732. Ed. Jacob Viner.

_____. *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*. London: 1732.

_____. *La fable des abeilles*. 2 vols. Introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette Carrive. Paris : Vrin, 1998.

_____. *The fable of the bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. Comentário crítico e histórico por F. B. Kaye, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

MARX, Karl. *Economic manuscript of 1861-63*. Karl Marx and Friedrich Engels: collected works. New York: International Publishers, 1975.

_____. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. "Theories of surplus value". In : *Marx & Engels, Collected Works, 1861-1863*. Vol. 30. New York : International Publishers, 1975.

MELON, Jean-François. *Essai politique sur le commerce*. Col. Des principaux économistes. Osnabrück: O. Zeller, 1966.

_____. *Essai politique sur le commerce*. Introduction par Francine Markovits. Caen : Presses Universitaires de Caen, 2014.

_____. *Opere*. 2 vol., dir. Onofrio Nicastro e Severina Perona. Siena & Pisa : Università di Siena e Libreria Testi Universitari, 1977 et 1983.

MILLAR, John. *An Historical View of the English Government*. Ed. Mark Salber Phillips e Dale R. Smith, 4 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2006.

MIRABEAU, Victor Riquetti de. « Éloge Funèbre de M. François Quesnay ». In : *Nouvelles Ephémérides économiques*. Troisième partie. S.d.

_____. *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*. 5 tomos. Avignon, 1756-1758.

_____. « Mémoires sur l'agriculture ». In : *L'ami des hommes, ou Traité de la population*. T. III, Part 5, Avertissement. Avignon : 1761.

_____. *Lettres sur la législation ou l'ordre légal, dépravé, rétabli et perpétué*. 1775.

MIRABEAU, Victor Riquetti de ; QUESNAY, François. *Philosophie rurale, ou, Économie générale et politique de l'agriculture, réduite à l'ordre immuable des lois physiques et morales, qui assurent la prospérité des empires*. Amsterdam, 1763.

MONTESQUIEU, Charles-Louis Secondat de. *Œuvres complètes*. Ed. R. Caillois. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (1949- 1951), 2 vol.

NEMOURS, Du Pont de. “Article préliminaire”. In : *Œuvres économiques complètes et autres textes* (François Quesnay), *Observations sur le droit naturel des hommes réunis en société*, t. I. Paris : INED, 2005.

_____. *De l'exportation et de l'importation des grains*. 1764. Paris : Paul Geuthner, 1911.

_____. *De l'origine et progrès d'une science nouvelle*. Ed. Eugène Daire. Osnabrück : O. Zeller , 1966.

_____. « Discours de l'éditeur ». In: *Physiocratie*. Paris : Merlin, 1768-1769.

_____. *Maximes du Docteur Quesnay*. Ed. Eugène Daire. Osnabrück : O. Zeller, 1966.

_____. “Tableau économique”. In: *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, T. V, Troisième Partie. Paris : Juin 1766.

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Introd. e rev. téc. por Roberto Bolzani Filho. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Paris: Gallimard, 2001.

RIVIÈRE, Le Mercier de la. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France. Paris : Paul Geuthner, 1910.

ROBERTSON, William. “Panorama do progresso da sociedade na Europa”. In: *Cadernos de ética e filosofia política*, trad. Pedro Paulo Pimenta, ed. n.º 17, 2/2010, p. 229-233.

SAY, Jean-Baptiste. *Cours d'économie politique*. Présentation, chronologie et bibliographie par Philippe Steiner. Paris : GF Flammarion, 1996.

_____. « Histoire abrégée des progrès de l'économie politique ». In : *Cours complet d'économie politique pratique*. Troisième édition. Bruxelles : H. Dumont, 1837.

SMITH, Adam. "A letter to the authors of the Edinburgh Review". In: *Essays on Philosophical subjects (and miscellaneous pieces)*. Ed. P. D. Wightman. The Glasgow Edition, tomo III. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

_____. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, Tomo II, 2 vols. Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

_____. *Lectures on Jurisprudence*. Ed. R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein. The Glasgow Edition, Tomo V. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

_____. *The Theory of Moral Sentiments*. Ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie. The Glasgow Edition, Tomo I. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

TURGOT, Anne Robert Jacques. *Écrits économiques*. Ed. Bernard Cazes. France : Calmann-Lévy, 1970.

_____. « Lettre à M me de Graffigny sur les « Lettres péruviennes » (1751) ». In : *Œuvres complètes de Turgot*. Ed. Eugene Daire, t. II. Paris : 1844.

_____. *Œuvres de Turgot et les documents le concernant*. Ed. Gustav Schelle, t II. Paris : Félix Alcan, 1914.

Bibliografia crítica e outras fontes bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». In : *Écrits philosophiques et politiques*, 1. Paris : Stock/IMEC, 1994, p. 539-576.

ARNAUD, Berthoud. « La notion de travail dans l'Émile de J.J. Rousseau ». In : *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, 2007/2 n° 53, p. 17-26.

AUDARD, Catherine. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard, 2009.

BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris : Payot et Rivages, 2002.

_____. « ‘Les douceurs d’un commerce indépendant’ : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même ». In : *Astérion* [En ligne], 5, 2007, mis en ligne le 12 avril 2007, p. 105-131.

_____. « Rousseau, une anthropologie du ‘moi relatif’ ». In : *Penser l’homme. Treize études sur J.-J. Rousseau*. P. Manent et C. Habib (eds.). Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 25-41.

_____. « Rousseau : une économie politique républicaine ? ». In : *Le Philosophoire*, 2013/1 n° 39, p. 117-145.

_____. « Une “robinsonnade” paradoxale : les leçons d’économie de l’*Émile* ». In: *Archives de Philosophie*, 2009/1, p. 75-99, Tome 72.

BACHOFEN, Blaise (org.). *Le libéralisme au miroir du droit. L’État, la personne, la propriété*. Paris : Ens Éditions, 2008.

BACHOFEN, Blaise. BERNARDI, Bruno. “Introduction et notes au *Discours sur l’origine de l’inégalité*”. In : *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris : GF Flammarion, 2008.

BALIBAR, Étienne. « Apories rousseauistes : Subjectivités, communauté, propriété ». In : *Les Cahiers de Strasbourg*, t. 13 (*Jean-Jacques Rousseau*), Printemps 2002, p. 13-36.

_____. « Le renversement de l’individualisme possessif ». In: *La proposition de l’égaliberté*. Paris : PUF, 2010.

BANZHAF, H. Spencer. “Productive nature and the net product: Quesnay’s economies animal and political”. In: *History of political economy*, Vol. 32, N.° 3, pp. 517-551, Fall 2000.

BARROS, Alberto Ribeiro de. “Direito natural e propriedade em Jean Bodin”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 1, 2006, p. 31-43.

BERNARDI, Bruno. « Introduction ». In: ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, GF, 2012.

_____. « Introduction. *Discours sur l'économie politique* ». In: *Discours sur l'économie politique*. Edição, introdução e comentários sob a direção de Bruno Bernardi. Paris: J. VRIN, 2002.

_____. *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris : Honoré Champion, 2006.

_____. « La politique du citoyen (sur une passage orphelin du Contrat Social) ». In : *Philosophiques*, Vol. 43, n.º 1, Printemps 2016, Québec.

_____. *Le principe d'obligation: sur une aporie de la modernité politique*. Paris : Vrin, 2007.

BIZIOU, Michael. *Smith et l'origine du libéralisme*. Paris : PUF, 2003.

BORGES JÚNIOR, Ciro Lourenço. *Verdade e virtude: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J.J. Rousseau*. Dissertação de mestrado da USP [2015].

BOUVIGNES, Isabelle. « Droit de la propriété et domaine public ». In: *Discours sur l'économie politique*. Ed Bruno Bernardi. Paris : Vrin, 2002.

BURGELIN, Pierre. “Notas em *Emílio*”. In: OC IV, *Émile*. Paris: Gallimard, 1969.

BURGIO, Alberto. *Eguaglianza interesse unanimità. La politica di Rousseau*. Napoli : Bibliopolis, 1989.

CALORI, François. « *Le système rustique*. Démographie, agriculture et forme du gouvernement ». In : *Affaires de Corse*. Org. C. Litwin et J. Swenson. Paris: VRIN, 2018.

CAMPBELL, Sally Howard; SCOTT, John T. “Rousseau's Politic Argument in the Discourse on the Sciences and Arts”. In: *American Journal of Political Science*, Vol. 49, No. 4 (Oct., 2005), pp. 818-828.

CARRIVE, Paulette. « L'individu dans la pensée de B. Mandeville : de la médecine à la politique ». In : *L'individu dans la pensée moderne. XVIe-XVIIIe siècles*. T. II, p. 595-612. Pisa : Edizione ETS, 1995.

CARRIVE, Paulette. *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*. Paris : VRIN, 1980.

_____. « Mandeville, le mercantilisme et le capitalisme ». In : *La pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*. Paris: PUF, 1994.

CARTELIER, Jean. "Economic theory as political philosophy: the example of the French Enlightenment". In: *Political events and economic ideas*. Org. Ingo Barens, Volker Caspari e Bertram Schefold. pp. 206-225. UK, USA: Edward Elgar, 2004.

_____. *Surproduit et reproduction. La formation de l'économie politique classique*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, François Maspero, 1976.

CHARLES, Loïc. "French 'new politics' and the dissemination of David Hume's *Political Discourses* on the continent, 1750-70". In: *David Hume's political economy*. Ed. by Carl Wennerlind e Margaret Schabas. p. 181-202. London, New York: Routledge, 2008.

CHARLES, Loïc; STEINER, Philippe. « Entre Montesquieu et Rousseau. La physiocratie parmi les origines intellectuelles de la Révolution Française ». In : *Études Jean-Jacques Rousseau*, n.º 11, p. 83-159. Montmorency, 1999.

CHARRAK, André. "Notas sobre o Emílio". In: *Émile*, Paris: Flammarion, 2009.

_____. *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.

CHRISTENSEN, Paul P. "Fire, motion and productivity". In: *Natural images in economic thought: "markets read in tooth and claw"*. pp. 249-288. Col. Historical Perspectives on Modern Economics. Ed. Philip Mirowski. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CITTON, Yves. « Monsieur Jaques chez l'ami des hommes : visite de Rousseau au cœur de l'économisme ». In : *Rousseau visiteur, Rousseau visité. Les dernières années (1770-1778)*, Droz, p. 53-73, 1999.

_____. « Rousseau et les physiocrates : la justice entre produit net et pitié ». In : *Études Jean- Jacques Rousseau*, 1999, Rousseau : économie politique, p. 161-181.

CRÉTOIS, Pierre. *Le renversement du l'individualisme possessif. De Hobbes à l'État social*. Paris : Classiques Garnier, 2014.

DAIRE, Eugène. « Notice historique ». In: *Essai politique sur le commerce* (Melon), Économistes-financiers du XVIIIe siècle, T. 1., Osnabrück : Otto Zeller, 1966.

DELEULE, Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris : Aubier Montaigne, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris : PUF, 2015.

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Prefácio de Nicolao Merker. 5^a ed (1997). Roma: Riuniti, 1957.

DERATHÉ, Robert. « Introduction ». In : OC III, *Discours sur l'Économie Politique*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: J. Vrin, rééd. 2009.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

DEYON, Pierre. *Le mercantilisme*. Paris : Flammarion, 1969.

DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1985.

EYSSIDIEUX-VAISSERMANN, Anne. « Rousseau et la science de l'économie politique dans l'*Encyclopédie* ». In : *Kairos*, n. 18, *Ordre et production des savoirs dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, 2001. pp. 47-74.

FABIEN, Marc. « Rousseau et le mal social. Réfutation d'une lecture manichéenne du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ». In : *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, volume XLIII, pp. 59-106. Genève : Droz, 2001.

FACCARELLO, Gilbert. STEINER, Philip. "Interest, sensationism and the science of the legislator: French 'philosophie économique', 1695–1830". In: *Euro. J. History of Economic Thought*, Vol. 15, n.º 1, p.1-15, 23 March 2008.

FAÏCK, Denis. *Le travail. Anthropologie et politique. Essai sur Rousseau*. Genève: Droz, 2009.

FISCHMAN, Marianne. « Le concept quesnayen d'ordre naturel ». In: *Cahiers d'économie politique*, n.º 32, pp. 66-96. Paris : L'Harmattan, 1998.

FORCE, Pierre. *Self-interest before Adam Smith. A genealogy of economic science*. New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. “Self-Love, Identification, and the Origin of Political Economy”. In: *Yale French Studies*, No. 92, Exploring the Conversible World: Text and Sociability from the Classical Age to the Enlightenment (1997), pp. 46-64.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Dos jogos de teatro no pensamento de Rousseau”. In: *Discurso*, n. 10, 1979, p. 79-85.

_____. Luiz Roberto. *O Bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, Discurso Editorial, 2007.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1972.

_____. *La Naissance de la biopolitique*. Paris : Seuil/Gallimard, 2004.

_____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966.

_____. « Postface (*Perrot, l'impossible prison*) ». In: *Dits et écrits*, II, n.º 279, p. 855. Paris : Quarto/Gallimard, 2001.

_____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

FRIDÉN, Bertil. *Rousseau's economic philosophy. Beyond the Market of innocents*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

GALLIANI, Renato. *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire. Étude socio-historique*. Oxford : Voltaire Foundation, 1989.

GIACOMETTI, Jacques. « Physique et métaphysique dans l'ordre naturel : le *Tableau Économique* de F. Quesnay ». In : *Économies et Sociétés. Cahiers de l'ISMEA*, n.º 3, pp. 173-196, 1985.

GOLDSCHDMIT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

GOUTTE, Pierre-Henri. « Évidence, Ordre Naturel et Science Économique dans l'Œuvre de Quesnay ». In: *Ordre, Nature, Propriété*, pp. 119-179. Éd. Gérard Glotz. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985.

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

GUÉNARD, Florent. *Rousseau et le travail de la convenance*. Paris: Honoré Champion, 2004.

HALBWACHS, Maurice. « Commentaires. *Du Contrat Social* ». Paris : Aubir Montaigne, 1943.

HALÉVY, Élie. *La formation du radicalisme philosophique*. 3 vols. Paris : PUF, 1995.

HANLEY, Ryan Patrick. “Commerce and corruption. Rousseau’s diagnosis and Smith’s cure”. In: *European Journal of Political Theory*, Vol. 7, Issue 2, 2008.

HAYEK, Friedrich August. “Dr. Bernard de Mandeville” In: *The trend of economic thinking. Essays on political economists and economic history*. The Collected Works of F. A. Hayek, Volume III. Editado por W. W. Bartley III e Stephen Kresge. London: Routledge, 1991.

HECKSHER, Eli. *Mercantilism*. Translated by Mendel Shapiro. T. I. London: Allen & Unwin, 1935.

HÉNAFF, Marcel. « Rousseau et l’économie politique. ‘Système rustique’ et ‘système de finances’ ». In : *Études françaises*, vol. 25, n° 2-3, 1989, p. 103-128.

HIRSCHMAN, Albert O. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. First Princeton Classic Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2013.

HONT, Istvan. *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Ed. Béla Kapossy e Michael Sonenscher. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.

_____. “The ‘rich country-poor country’ debate in Scottish classical political economy”. In: *Wealth and virtue. The shapping of political economy in the Scottish Enlightenment*. Ed. Istvan Hont e Michael Ignatieff. pp. 271-316. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HORNE, Thomas. *The social thought of Bernard Mandeville. Virtue and commerce in early eighteenth-century England*. London, Basingstoke: Macmillan, 1978.

HULLIUNG, Mark. *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

HURTADO, Jimena. « Lois naturelles, lois artificielles et l'art du gouvernement : l'économie politique de Rousseau comme 'art des exceptions' ». In : *Cahiers d'économie Politique*, 2007/2 n° 53, p. 91-114.

_____. « Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice ». In : *Revue de philosophie économique*, 2010/2, Vol. 11, p. 69-101.

JAUME, Lucien. *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris : Flammarion, 2012.

KAWAUCHE, Thomaz. "Emílio e a medicina antiga". In: *Educativa*, v. 20, n. 1, jan./abr. 2017, p. 148-165.

_____. "Resenha de *La fabrique des concepts*". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.º 28, 2016, p. 167-177.

KAYE, F. B. "Introduction". In : *The fable of the bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1924.

KUBOTA, Akiteru. « Quesnay disciple de Malebranche ». In : *François Quesnay et la Physiocratie*. Paris : I.N.E.D., 1958.

KUNTZ, Rolf. *Capitalismo e Natureza. Ensaio sobre os fundamentos da economia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. "François Quesnay e a fundação da economia moderna". In : *François Quesnay*, org. por Rolf Kuntz. Col. Grandes Cientistas Sociais. Coord. Florestan Fernandes. São Paulo : Ática, 1984.

LAPIDUS, André. « Introduction à une *Histoire de la pensée économique* qui ne verra jamais le jour ». In : *Revue Economique*, Presses de Sciences Po, 1996, 47 (4), p.867-892.

LARRÈRE, Catherine. « Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau : sympathie et pitié ». In : *Kairos*, n.º 20, 2000, pp. 73-94. Toulouse-Le Mirail.

_____. « La physiocratie comme science nouvelle ». In : *Nouvelles sciences. Modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*. Sous la direction de Franck Tinland. Coll. Milieux. Champ Vallon : PUF, 1998.

_____. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*. Paris : PUF, 1992.

_____. « Malebranche revisité : l'économie naturelle des physiocrates ». In : *Dix-huitième Siècle*, n°26, 1994. Economie et politique. pp. 117-138.

_____. « Montesquieu : commerce de luxe et commerce d'économie ». In : *Lectures de L'Esprit des lois*, ed. Céline Spector et Thierry Hoquet. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 121-143.

_____. « Montesquieu et le « doux commerce » : un paradigme du libéralisme ». In : *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n. 123, Les libéralismes en question (XVIIIe-XXIe siècles), 2014, p. 21-38.

_____. « Notices biographiques. *Mirabeau, Victor Riquetti de, marquis de (Pertuis, 1715 - Argenteuil, 1789)* ». In: *Rousseau. Œuvres Complètes. Lettres*. Tables générales, T. 7, XXIV. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Paris, Genève : Slatkine-Champion, 2012.

_____. « Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste ? ». In : *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy*, pp. 115-133, 2007/2, n.° 53.

_____. « Propriété et souveraineté chez Rousseau ». In : *Droits*, n. 22, PUF, 1995.

_____. « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau ». In : *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, T. 13, pp. 175-199, Printemps (2002).

_____. « Système de l'intérêt et science du commerce : François Véron de Forbonnais, lecteur de Montesquieu ». In : *Le cercle de Vincent Gournay. Savoirs économiques et pratiques administratives en France au milieu du XVIIIe siècle*. Dir. Loïc Charles, Frédéric Lefebvre et Christine Théré. Paris : INED, 2011.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau. Écrivain politique*. Grenoble : ACER, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme ». In : *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973.

_____. « Rousseau, père de l'ethnologie ». In : *Le Courrier de l'UNESCO : une fenêtre ouverte sur le monde*, XVI, 3, p. 10-15.

LITWIN, Christophe. « L'économie de la puissance civile ». In : *Affaires de Corse*. Paris : Vrin, 2018.

MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*. New York: Oxford University Press, 1962.

MALEHERBE, Michel. "Hume's reception in France". In: *The reception of David Hume in Europe*. Ed. By Peter Jones. p. 43-97. London, New York: Thoemmes Continuum, 2005.

MANENT, Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Arthème/Pluriel, 2012.

_____. *La cité de l'homme*. Paris : Flammarion, 1997.

_____. *Les libéraux*. Paris: Gallimard, 2001.

MARKOVITS, Francine. *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*. Paris : PUF, 1986.

_____. « Préface ». In: *Essai politique sur le commerce*, Jean François Melon. Caen : Presses Universitaires de Caen, 2014.

MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius. Uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.

MASTERS, Roger D. *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University Press, 1968.

MATHIOT, Jean. « Politique et économie. Rousseau comme anticipateur du partage moderne ». In: *Rousseau anticipateur-retardataire*. Canada : Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2000.

MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris : Armand Colin, 1969.

MEEK, Ronald L. *The economics of physiocracy*. London: George Allen and Unwin, 1962.

MEYSSONIER, Simone. *La balance et l'horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*. Montreuil : Les Éditions de la Passion, 1989.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer da idade da idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. "Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas". In: *Discurso*, nº 44, p. 9-54.

MORRISON, Christian. « La place de Forbonnais dans la pensée économique ». In : *Questions financières au XVIIIe et XIXe siècles*. Christian Morrisson et Robert Goffin. Série « Sciences économiques », n.º 2. Paris : PUF, 1967.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau Frente ao Legado de Montesquieu. História e Teoria Política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2010.

NAMER, Gérard. « Mirabeau et Rousseau : réflexions sur un texte inédit ». In : *Rousseau et son temps*, par Michel Launay. Paris : A.-G. Nizet, 1969.

NASCIMENTO, Milton. “O Contrato Social – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, n.º 17, 1988, p. 119-130.

ORWIN, Clifford. “Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade”. In: *Análise Social*, vol. XXXIII, 1998.

PERKINS, Jean A. « Rousseau jugé par Du Pont de Nemours ». In : *Annales de la SJJR*, t. 39 (1972-1977), p. 171-196, Genève.

PERROT, Jean-Claude. *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Paris : Éditions de l'EHESS, 1992.

PETSOULAS, Christina. *Hayek's liberalism and its origins. His idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*. London, New York: Routledge, 2001.

PIGNOL, Claire. “Money, exchange and division of labour in Rousseau's economic philosophy”: In: *The European Journal of the History of Economic Thought*, 2010, 17:2, 199-228.

_____. « Pauvreté et fausse richesse chez J.-J. Rousseau. L'économie entre éthique et politique ». In : *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2010/2 (nº 59), p. 45-68.

_____. « Rousseau et l'argent : autarcie et division du travail dans « La Nouvelle Héloïse » ». In: *Art et argent en France au temps des Premiers Modernes (XVIIe et XVIIIe siècle)*. Etudes présentées par Martial Poirson. Oxford : Voltaire Foundation, SVEC2004 :10, 2004. pp. 262-274.

_____. “Rousseau's Notion of Envy: A Comparison with Modern Economic Theory”. In: *European Journal of the History of Economic Thought*, 19 (3), 2012, p. 529-549.

_____. « Une critique de l'économie politique : Rousseau contre l'économie walrassienne ? ». In : *Revue économique*, 2018/1, Vol. 69, p. 139-158.

PIGNOL, Claire. WALRAEVENS, Benoît. "Smith and Rousseau on envy in commercial societies". In: *The European Journal of the History of Economic Thought*, 24:6, 1214-1246, 2017.

PIMENTA, Pedro Paulo. "Apresentação a *Panorama do progresso da sociedade na Europa*, de William Robertson". In: *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 17, 2/2010, p. 229-233.

_____. "Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia". In: *Ponto Urbe* [Online], 15, 2014, Consultado em 30 de novembro de 2018. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2428>.

POCOCK, J. G. A. *Virtue, commerce, and history. Essays on political thought and history, chiefly in the Eighteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

POLANYI, Karl. *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2001.

POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. PUF: Paris, 1960.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Unesp, 2018.

PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Albin Michel, 1995 (1^{ère} ed. 1962).

RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison. Anthropologie, politique et moral chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

_____. « Sur Rousseau, la propriété et la communauté ». In: *Zinbun* (Université de Kyoto), 46, 2015, p. 75-88.

RASMUSSEN, Denis. *The problems and promise of commercial societies. Adam Smith's response to Rousseau*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.

ROBEL, Gilles. "Comentários e notas". In: *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*. Paris: PUF, 2001.

RODRIGUES, Alexandre Amaral. *Ambição e prudência: os sistemas econômicos de Adam Smith*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

ROSANVALLON, Pierre. *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. p. X. Paris : Seuil, 1999.

ROSENBERG, Nathan. "Mandeville and the laissez-faire". In : *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 2 (Apr. - Jun., 1963), pp. 183-196.

ROSENBLATT, Helena. "The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century". Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.

ROTHKRUG, Lionel. *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the French Enlightenment*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965.

ROTWEIN, Eugène. "Introduction". In: HUME, David. *Writings on economics*. Edited and introduced by Eugene Rotwein. Madison: University of Wisconsin Press, 1955.

SAGAR, Paul. "Smith and Rousseau, after Hume and Mandeville". In: *Political theory*, 1–35, 2016.

SALVAT, Christophe. « Les articles 'Économie' et leurs désignants ». In : *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, octobre 2006, pp. 107-126.

SCHUMPETER, Joseph. *A history of economic analysis*. Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2006.

SÉGLARD, Dominique. *Du pouvoir*. Coll. Traces écrites. Paris: Seuil, 2012.

_____. « L'intérêt du contrat social chez Rousseau ». In : *Les politiques de l'intérêt*. Org. Christian Lazzeri. Besançon: P.U. Franc-comtoises, 1998.

SENEILLART, Michel. « La population comme signe du bon gouvernement ». In: *Rousseau et la philosophie*. Org. André Charrak et Jean Salem. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004.

_____. « La raison d'État antimachiavélienne ». In : *La raison d'État : politique et rationalité*. Sous la direction de C. Lazzeri et D. Reynié. Paris : PUF, 1992.

_____. *Les Arts de gouverner Du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*. Paris : Seuil, 1995.

_____. *Machiavélisme et raison d'État*. Paris : PUF, 1989.

SHER, Richard B. "From Troglodytes to Americans: Montesquieu and the Scottish Enlightenment on Liberty, Virtue, and Commerce". In: *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776*, Ed. David Wootton. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

SKORNICKI, Arnault. *L'économiste, la cour et la patrie. L'économie politique dans la France des Lumières*. Paris : CNRS, 2011.

SMITH, Craig. *Adam Smith's political philosophy. The invisible hand and spontaneous order*. New York: Routledge, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. "Moral e espécie: Diderot e o paradoxo do homem virtuoso". In: *Discurso*, n.º 19, 1992.

_____. "Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau". In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 249-256, 2006.

SPECTOR, Céline. *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*. Oxford : Voltaire Foundation, 2011.

_____. « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne ». In : *Manuscrit de Genève*, sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi, G. Olivo. Paris : Vrin, 2012.

_____. « Le concept de mercantilisme ». In : *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/3 n° 39, p. 289-309.

_____. « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : une éclipse de l'amour-propre ? ». In : *(Re)lire L'Esprit des lois*. Ed. Catherine Volpillac-Auger et Luigi Delia. Paris : Publications de la Sorbonne, 2014.

_____. « *L'Esprit des lois* de Montesquieu. Entre libéralisme et humanisme civique ». In : *Revue Montesquieu*, n. 2, Société Montesquieu, Université Stendhal-Grenoble, 1998.

_____. *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*. Paris : Honoré Champion, 2006.

_____. « Montesquieu état-il libéral ? ». In: *La pensée libérale. Histoire et controverses*. Sous la direction de Gilles Kévorkian. Paris : Ellipses, 2010.

_____. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris : Hermann, 2011.

_____. *Rousseau et la critique de l'économie politique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2017.

_____. « Rousseau et la critique de l'économie politique ». In: *Rousseau et les sciences*. Org. por Bernadette Bensaude-Vincent e Bruno Bernardi. Paris: L'Harmattan, 2003.

_____. *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*. Paris : Michalon, 2015.

_____. « Théorie de l'impôt ». In: *Discours sur l'économie politique*. Ed Bruno Bernardi. Paris : Vrin, 2002.

_____. « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles* à *L'esprit des lois* ». In : *Montesquieu and the spirit of modernity*, D. Carrither e P. Coleman. Oxford: Voltaire Foundation, 2002.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris : PUF, 1995.

STAROBINSKI, Jean. « Introduction au *Discours sur l'origine de l'inégalité* ». In : OC III. Paris : Gallimard, 1964.

_____. *La Transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

STEINER, Philippe. « La science de l'économie politique et les sciences sociales en France (1750-1830) ». In : *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, p. 15-42, 2006/2, n° 15.

_____. *La « Science nouvelle » de l'économie politique*. Paris : PUF, 1998.

_____. « Marchands et princes : les auteurs dits 'mercantilistes' ». In: *Nouvelle histoire de la pensée économique*, t. 1, sous la direction d'Alain Béraud et Gilbert Faccarello. Paris : La Découverte, 1992.

_____. « Say et le libéralisme économique ». In: *Histoire du libéralisme en Europe*. p. 381-404. Paris : Quadrige/PUF, 2006.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Cap. VI, item A. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

SUZUKI, Márcio. "A aposta na filosofia". In: *Kriterion*. 2011, Vol. 52, n. 124, pp. 307-330.

TERREL, Jean. *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris : Seuil, 2001.

VARGAS, Thiago. “Entre laboriosos e contemplativos: o papel das noções de trabalho e preguiça no Ensaio sobre a origem das línguas, de Rousseau”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 81-98, Jan./Mar., 2018, p. 81-98.

_____. “O tempo, dentro e fora dos espetáculos: trabalho e ócio na *Carta d’Alember*”. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 24, n. 45, set.-dez. 2017.

_____. “Trabalho e ócio no *Emílio* de Rousseau”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 29, vol. 2, USP, 2016, p. 122-137.

_____. *Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau*. São Paulo: Alameda/FAPESP, 2018.

VARGAS, Yves. *Les Promenades matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin : Les Temps des Cerises, 2005.

VEYNE, Paul. *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d’un pluralisme politique*. Paris : Le Seuil, 1976.

VIDONNE, Paul. *Essai sur la formation de la pensée économique. Nature, rente, travail*. Grenoble : PV, 1982.

VILLEY, Michel. « Moral et droit ». In : *Essais de philosophie du droit*. Paris: Dalloz, 1969.

VINCENTI, Luc. « L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau ». In : *Le Bonheur*, sous la direction d’Alexander Schnell. Paris : VRIN, 2006.

_____. « Ouverture et thématiques ». In: *Rousseau et le marxisme*. Paris : Éd. de la Sorbonne, 2011.

VINER, Jacob. “Introduction to Bernard de Mandeville, A Letter to Dion (1732)”. In: *The long view and the short: studies in economic theory and policy*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958.

VIROLI, *Rousseau and the well-ordered society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WEULERSSE, Georges. *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*. 2 tomos. Paris : Félix Alcan, 1910.

WEULERSSE, Georges (ed.). *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du Marquis de Mirabeau aux archives nationales, inventaire, extraits et notes*. Paris : Paul Geuthner, 1910.

WINCH, Donald. *Adam Smith's politics. An essay on historiographic revision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

XIFARAS, Mikhaïl. « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau ». In : *Les études philosophiques*, PUF, 2003/3-1, n° 66.