

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

FRANCISCO J. BORGES

**A Imaginação e o Sagrado:**  
fabricando a ciência da “sociedade” a partir de Adam Smith e Émile Durkheim

**Versão corrigida**

São Paulo

2023

FRANCISCO J. BORGES

**A Imaginação e o Sagrado:**

fabricando a ciência da “sociedade” a partir de Adam Smith e Émile Durkheim

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Beatriz Perrone-Moisés

**Versão corrigida**

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho por qualquer meio comercial 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

Bi Borges, Francisco

A Imaginação e o Sagrado: fabricando a ciência da  
"sociedade" a partir de Adam Smith e Émile Durkheim / Francisco  
Borges; orientadora Beatriz Perrone-Moisés - São Paulo, 2023.  
184 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia  
Social.

1. Adam Smith. 2. Durkheim. 3. Sociedade. 4. Economia Política.  
5. Moral. I. Perrone-Moisés, Beatriz, orient. II. Título.

BORGES, Francisco. **A Imaginação e o Sagrado**: fabricando a ciência da “sociedade” a partir de Adam Smith e Émile Durkheim. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em: 19 de outubro de 2023

Banca Examinadora

Profa. Dra. Raquel Andrade Weiss (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Julgamento\_\_\_\_\_ Assinatura\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta (Universidade de São Paulo)

Julgamento\_\_\_\_\_ Assinatura\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Renato Sztutman (Universidade de São Paulo)

Julgamento\_\_\_\_\_ Assinatura\_\_\_\_\_

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Francisco Janis Borges Xavier de Gouveia****Data da defesa: 19/10/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Beatriz Perrone-Moisés**

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 ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08 /12 /2023



---

*(Assinatura do (a) orientador (a))*

*À Nédia, Mainha Selma, Mallu e ao rio São Francisco*

## **Agradecimentos**

Agradeço, antes de tudo, à Mainha, Nédia Borges, e Mainha Selma (minha avó) pelos caminhos abertos e pelo sentido de continuar a abri-los. Minha vó Carmem, pelo apoio na minha vinda abrupta e louca a São Paulo. À minha irmã, Thamiles Borges, e ao meu irmão, João Borges. À minha sobrinha e meus sobrinhos: Mallu, Iago e Iuri. Aos amigos, amigas e família em Sobradinho-BA, Juazeiro-BA e Petrolina-PE. Agradeço, em especial, a Anderson Marinho, Adriana Azevedo, Rosiane Trabuco e Brenda Pêsoa, amizades de longa data que guardo com muito carinho. Ao sertão e ao rio São Francisco, por ter me feito nascer e me batizado com seu nome.

Aos meus professores da Universidade Federal do Vale do São Francisco, Gabriel Pugliese, Adalton Marques e Delcides Marques, pelo incentivo para seguir na carreira acadêmica e alçar voos na então distante Universidade de São Paulo.

Agradeço a Yara de Cássia Alves, pela estadia inicial em São Paulo, no CRUSP, para que eu prestasse o processo seletivo, e pelo acolhimento no PPGAS. A Jéssica Garcia da Silveira, pelo companheirismo de sempre, pelas conversas sobre este trabalho, convivência diária, bandejões, risadas e cafés. Estendo esses agradecimentos aos amigos e amigas do CRUSP: Igor Venceslau, Noemi Carrera, Ulisses Gonçalves, Mercedes, Kaique Matias, Leonardo Sena e Muriel. Grandes pesquisadores e pesquisadoras que contribuíram para minha formação e que também fizeram do CRUSP um lugar acolhedor para mim.

À professora Beatriz Perrone-Moisés, que me acolheu como orientando, acompanhou meus passos e me apoiou em todas as reviravoltas desta pesquisa, sem a sua orientação e encorajamento esta pesquisa não seria possível. Ao professor Pedro Paulo Pimenta, pelas aulas sobre Adam Smith e pelo incentivo sempre generoso. Agradeço também ao professor Renato Sztutman pela leitura atenta, pelo acolhimento no PPGAS pelas sugestões na banca de qualificação, e à professora Raquel Weiss, pelo aceite carinhoso em participar da banca de defesa. Ao professor Maurício Coutinho e à professora Eveline Hauck pelo aceite como aluno especial no Instituto de Economia da Unicamp, momento de muito aprendizado e bastante proveitoso para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço às professoras Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Fernanda Arêas Peixoto, Marta Rosa Amoroso e novamente a Beatriz Perrone-Moisés, pelas experiências nos estágios de iniciação à docência (PAE).

Agradeço em especial a Hugo Salustiano, uma das primeiras pessoas com quem fiz amizade ao entrar na pós-graduação e que me acompanha carinhosamente até hoje; a Marina Boh, Otávio Penteado e Adriana Paixão, colegas que conheci no mestrado pelos quais tenho

grande apreço e torço sempre. A Carol Oliveira, Eduardo Levi, Simone Gonçalves, Elinas Nascimento, e todo grupo “Afetos Diaspóricos em SP” pelo pacto e o apoio de nos fortalecermos como estrangeiros dessa cidade. Agradeço às amizades recentes que fiz em São Paulo: Nara Guimarães, Renato e Carolina Melo, pelos momentos descontraídos e leves.

Agradeço a Valentim Dias (Don Valentim), pela experiência drag king (risos e choros), pelas risadas, boas conversas e companheirismo. Sobretudo por ter sido uma referência na minha transição. A Ari Levcovitz e Vic Gualito, com quem sempre compartilho as alegrias e dores de sermos quem somos. Estendo esse agradecimento a todas as pessoas trans com quem conversei, honro as que vieram antes, bem antes, e saúdo as que virão.

Ao professor Alessandro de Oliveira dos Santos por ter me proporcionado trabalhar no Grupo de Pesquisa Psicologia e Relações Étnico-raciais, do IPUSP, e aos amigos que fiz nesta experiência: Mariana Cerqueira, Carlos Vinicius, Cássia Maciel e, em especial, Karen Mattos e Danrley Castro, pessoas queridas com as quais compartilho bons momentos.

Agradeço à equipe que trabalhei no Programa de Atenção Primária à Saúde de Moradoras(es) do CRUSP: Miriam Figueró, Simone Rocha, Vanessa Santos, Ademir Lopes e Dulce Senna, do Centro de Saúde Escola Samuel Barnsley Pessoa (CSEB), pessoas que contribuíram muito para minha formação, ampliando minha experiência universitária como jamais poderia imaginar. Estendo este agradecimento a Luan Nogueira, Paula Rebouças, Laertty Cabral e Ariosvaldo Junior, colegas agentes universitários de saúde.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio através de bolsa de pesquisa, processo 88887.352974/2019- 00. As opiniões, hipóteses, conclusões ou recomendações expressas neste trabalho são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da CAPES.



## **Resumo**

A partir de uma comparação entre Adam Smith e Émile Durkheim, teóricos que conceberam a moral como um fenômeno que apresenta regularidade e leis internas, este trabalho busca aprofundar a compreensão da “sociedade” como objeto científico. A pesquisa toma como foco de análise o fundamento do social para os referidos autores: a “imaginação”, no caso de Smith, e o “sagrado” ou “ideal”, no caso de Durkheim. A partir dessa análise, são exploradas as relações entre a ordem moral e a economia nas obras dos dois autores, assim como as proposições de cada um deles acerca dos problemas enfrentados pela educação nos diferentes contextos em que se encontravam. São ainda consideradas diferenças e convergências nos pressupostos metodológicos e epistêmicos desses dois teóricos na análise da moral enquanto fenômeno, visando compreender suas teorias sociais, críticas ao utilitarismo e ao individualismo egoísta, sob a perspectiva do que o antropólogo Marshall Sahlins chamou de “metafísicas ocidentais da ordem”.

**Palavras-chave:** Adam Smith. Durkheim. Sociedade. Moral. Economia Política. Educação. Imaginação. Ideal.

## **Abstract:**

Based on a comparison between Adam Smith and Émile Durkheim, theorists who conceived morality as a phenomenon that presents regularity and internal laws, this work seeks to deepen the understanding of “society” as a scientific object. The research focuses on the analysis of the foundation of the social for the referred authors: “imagination”, in the case of Smith, and “sacred” or “ideal”, in the case of Durkheim. Based on this analysis, the relationships between the moral order and the economy in the works of the two authors are explored, as well as the propositions of each one of them about the problems faced by education in the different contexts in which they found themselves. Differences and convergences in the methodological and epistemic assumptions of these two theorists are also considered in the analysis of morality as a phenomenon, aiming to understand their social theories, criticisms of utilitarianism and selfish individualism, from the perspective of what anthropologist Marshall Sahlins called “Western metaphysics of order”.

## **Key words:**

Adam Smith. Durkheim. Society. Moral. Political Economy. Education. Imagination. Ideal.

## Abreviações utilizadas:

### Adam Smith (1723 – 1790)

TSM	Teoria dos Sentimentos Morais
<i>Riqueza</i>	A Riqueza das Nações
HA	História da Astronomia
Considerações	Considerações sobre a primeira formação das línguas
HF	História da Física antiga
LJ(A)	Lições de Jurisprudência, 1763
LJ(B)	Lições de Jurisprudência, 1766
LRBL	Lições de Retórica e Belas Artes
SE	Dos Sentidos Externos

### Émile Durkheim (1858 – 1917)

DTS	Da divisão do trabalho social
<i>As Formas</i>	As formas elementares da vida religiosa
EM	Educação moral
RM	As regras do método sociológico
RIRC	Representações individuais e representações coletivas
DNH	O Dualismo da natureza humana e suas condições
DFM	Determinações do Fato Moral
RM	As regras do método sociológico
Individualismo	O individualismo e os intelectuais

Adoto em parte o modelo de citação dos trabalhos sobre Adam Smith baseado na Edição de Glasgow. Para *Teoria dos Sentimentos Morais* (TSM) a sequência I.i.1.1, p.5 representa, respectivamente: parte um, seção um, capítulo um e parágrafo um, a página que segue corresponde à edição brasileira (quando houver) indicada nas referências. Outras abreviações e modelos de referência de textos de Smith que ocorrerão ao longo do trabalho: HA, II.1 - *História da Astronomia* (citação composta por seção e parágrafo – ex: seção dois parágrafo um); *Considerações*, I - *Considerações sobre a primeira formação das línguas*, parágrafo 1; LRBL, i.1 - *Conferências sobre retórica e belas-letas*, volume um, parágrafo um; LJ(A) vi.26, p. 340– *Conferências sobre jurisprudência* 1762-63, manuscrito 6, parágrafo vinte e seis, página 340 (ed.Glasgow); LJ(B).1 p.1 – *Conferências sobre jurisprudência* 1766 parágrafo um (ed. Glasgow), página 1 da versão de Madri (1996); HF, 1 – *História da Física* parágrafo um – e *Riqueza*, I. i. b.1 – *Investigação sobre a natureza as causas da riqueza das nações*, livro um, capítulo um, seção dois, parágrafo um.

## Sumário

<b>Apresentação</b> .....	13
<b>Introdução</b> .....	17
<b>Capítulo I – Imaginação e sagrado: sentimento e “força de energia” na definição de sociedade em Smith e Durkheim</b> .....	37
1.1. A elaboração de uma teoria social em Adam Smith a partir da noção de simpatia.....	37
1.2. A comunicação dos sentimentos como fundamento da sociabilidade.....	44
1.3. O papel da imaginação na investigação filosófica e na ordem social e moral .....	51
1.4. Elaboraões da ordem natural e da ordem moral: imaginação e religião .....	56
1.5. Reações naturais e sentimentos coletivos: a sociologia de Adam Smith .....	69
1.6. Transfiguração e <i>hiperespiritualidade</i> : a sociedade durkheimiana.....	78
<b>Capítulo II - Economia e Moral: Divisão do trabalho em Adam Smith e Durkheim</b> ..	87
2.1. Divisão do trabalho em Durkheim: um objeto da ciência da moral .....	89
2.2. Os dois tipos de solidariedade: sociedades “com” e “sem” divisão do trabalho .....	94
2.3. Crítica durkheimiana ao utilitarismo: causas da emergência da divisão do trabalho ....	98
2.4. Resolvendo o desejo: novas necessidades a partir da noção de prazer limitado .....	102
2.5. Formas anormais: concorrência dispersiva e divisão harmoniosa.....	104
2.6. O “jornaleiro na Grã-Bretanha” e o “soberano índio”: Adam Smith e a análise da divisão do trabalho .....	106
2.7. Aumento das forças produtivas: vantagens e perigos para a imaginação.....	109
2.8. As causas da divisão do trabalho em Smith: troca, persuasão e reconhecimento .....	113
<b>Capítulo III - Revitalizando o sagrado e a imaginação: o papel da educação frente às consequências da divisão do trabalho</b> .....	122
3.1. Estômago e fantasia: utilidade e desejo de aprovação.....	123
3.2. Breve contexto sobre o tema da educação no século XVIII.....	127
3.3. O artigo de Smith sobre educação na Riqueza das Nações .....	130

3.4. Autoridade, prazer e admiração: a saga do homem pobre pela “engenhosa e inventiva adaptação” dos objetos de riqueza.....	137
3.5. Orientado as condutas: o papel do cientista e do educador em Durkheim .....	141
3.6. Os elementos da moral na educação escolar da criança .....	145
3.7. O novo sagrado: “Individualismo moral” como “tônus vital” da sociedade moderna	157
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>163</b>
<b><i>Breves reflexões sobre ‘fatices’ e guerra .....</i></b>	<b><i>165</i></b>
<b>Referências .....</b>	<b>176</b>

## Apresentação

Esta dissertação buscou contribuir para a história do pensamento antropológico, tendo como fonte de inspiração as investigações de Evans-Pritchard neste campo. De certo modo, me aprofundei em pistas que estavam indicadas em sua *História do Pensamento Antropológico* (1981), onde apontou a influência do iluminismo escocês na formulação da ideia de sociabilidade natural, bem como na relação que as ideias dos autores escoceses teria com o pensamento de Émile Durkheim e sua elaboração dos “fatos sociais”. Junto disso, me apoiei nas reflexões de Marshall Sahlins sobre o que ele designou por “metafísicas ocidentais da ordem”, em *A Ilusão Ocidental da Natureza Humana* (2008), onde o autor indica brevemente a contribuição do iluminismo escocês, via Adam Ferguson e Adam Smith, na sua concepção de “natureza humana culturalizada”. Isso significa que esses pensadores escoceses fundamentaram a ideia, a partir da segunda metade do século XVIII, de que o estado de natureza é o estado da sociedade e da cultura, em contraposição à ideia de uma natureza humana egoísta e utilitária que deveria ser governada para instituir a sociedade. Nesse sentido, esta dissertação coloca sob o olhar antropológico aquilo que Louis Dumont chamou de “ideias e valores” modernos, o que, no caso deste pesquisa, significa colocar sob esse olhar o quadro teórico da própria antropologia, visto que trata-se de uma investigação sobre o conceito de sociedade a partir de dois autores.

Esta é uma maneira sistemática e relativamente organizada de apresentar a estruturação do problema desta pesquisa e seus objetivos, conforme está delineado na introdução. No entanto, este relato do parágrafo anterior representa a narrativa que pode ser traçada chegando o término da pesquisa, ou seja, reflete não o início, mas sim o desfecho do processo investigativo.

A proposição inicial desta pesquisa se relacionava com os estudos de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben sobre a conformação da Economia política como campo científico e da sociedade como “objeto” de análise. Uma das inquietações que me acompanhou foi o estranhamento de Hannah Arendt com a tradução feita por Tomás de Aquino da expressão de Aristóteles, que originalmente referia o ser humano como um “zoon politikon” (animal político), traduzindo por “animal social”. O processo que levou a tornar quase indiferenciadas as noções “político” e “social”, compreendia, para Arendt, uma ruptura histórica com uma noção de política produzida em um determinado período histórico (ela se referia à tradição filosófica grega) e a sua diluição no conceito de social; este, por sua vez, designava o elemento *natural* da “associação”, que não era visto como algo distintivo entre “humanos”, uma vez que os animais também são gregários. Esse processo histórico (que trato aqui de modo bastante

simplificado) está descrito no livro de Arendt *A Condição Humana*, em um capítulo sob um título emblemático chamado *O Advento do Social*. Minha indagação que levou até o estado da pesquisa atual era: como e quando foi possível qualificar um fenômeno por social? E quais as implicações dessa qualificação no interior da cosmologia ocidental?

O social, portanto, se constitui como uma instância da realidade, e é essa instância que será o objeto de governo. Essa é uma das teses de Michel Foucault em *O Nascimento da biopolítica* (1978-1979). A sociedade civil, que era sinônimo de Estado, se distingue deste (ou seja, se distingue da sociedade política). E é essa distinção que atua no nosso entendimento hoje. A noção de “social” revela sentidos semelhantes com objeto inicial da Economia política, a “população”, analisada por Foucault. A população não como um número de habitantes, mas um conjunto *optimum* entre subsistência e riqueza, o corpo político, sendo economia política a expressão desse corpo, assim como a “economia animal” designa o funcionamento interno do corpo de um animal, como demonstrou Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória* (2015). Sociedade e população, possuem suas leis internas, um movimento que representa uma “totalidade”, como um corpo orgânico, mas um corpo político, que também apresenta doenças e sintomas.

Paralelamente ao contato que eu estava tendo com a leitura de Foucault, Agamben e Arendt, também iniciava o estudo, no final da graduação, de autoras e autores da antropologia contemporânea. A partir das duas últimas décadas do século XX e início do XXI surge uma crítica e uma pausa para “repensar” o conceito de sociedade, mais amplamente demarcada por Marilyn Strathern, Roy Wagner e Bruno Latour (com isso emerge o uso de noções como “socialidade” e “coletivos”). Essa crítica geralmente tinha como alvo Émile Durkheim e a concepção de sociedade como “coesão”, fonte de “integração”, “unidade discreta” e a ideia de holismo metodológico das “totalidades”.

Porém, anteriormente a esta crítica, na antropologia política de Pierre Clastres, a ideia de um funcionamento autônomo da sociedade era colocada sob suspeita. Era preciso a sociedade fazer-se contra o Estado, dizia Clastres. Isso significava apontar que a sociedade “sem” Estado pressupunha a ideia de todo auto-organizado, sem mediação – paralelo com a ideia de organismo, população, economia política. A sociedade “contra” o Estado implica, como disse Clastres, nos mecanismos criativos e inventivos dessas sociedades, e isso me sinalizava uma atenção de Clastres em distinguir o uso de político (“contra”) do uso de social (“sem”).

A Antropologia Política e a Economia Política fazem movimentos críticos semelhantes a ideia de instituição da sociedade através da instauração do Estado. Crítica à ideia de que a

ordem social se opera por um regulador externo. Foi somente por meio dessa crítica que se tornou possível pensar sociedade como um objeto, uma realidade. Comecei a me indagar como essa ideia de ordem social se tornou possível e sob quais condições. A partir disso, quis pensar em conjunto essa perspectiva contundente da antropologia política clasteriana (que se diferenciava da antropologia política inglesa pela ideia distinta do que seria essa dimensão do político que não se diluía na sociedade) com as proposições de Arendt, Foucault e Agamben, como crítica à Economia Política. Minha hipótese, seguindo a história do campo da Economia Política feita por Foucault e também o trabalho de Hannah Arendt, era de que a ideia de social e da sociedade surge como objeto na instituição da Economia política enquanto ciência, e que seria um corolário da ideia do liberalismo de que há uma ordem social autônoma e relativamente harmônica sem necessidade de intervenções. Eu queria unir essa investigação crítica sobre como o conceito de sociedade surgiu (no interior do pensamento ocidental) com as críticas que vinham sendo feitas a tal noção no campo da antropologia contemporânea à luz de contextos etnográficos em que o conceito de “sociedade” era analiticamente inadequado.

Essa dimensão da pesquisa sobre a relação da ideia de sociedade com liberalismo, por exemplo, ficou de fora do estado atual, embora tenha influenciado na escolha dos autores que defini como objeto de análise. Também toda a análise de Arendt, Foucault e Agamben estão muito pouco presentes, diria que ausentes enquanto caminhos investigativos.

Um dos motivos da escolha desses autores, se deu, no caso de Smith, na medida que fui me deparando com a importância do iluminismo escocês na conformação da ideia de ordem social como conhecemos hoje; além disso, parecia um autor crucial para entender a possível associação entre ordem social enquanto matéria de ciência e o liberalismo como governo. A partir disso eu ia seguir o modo como essa ideia passa para antropologia, mas antes, através do intelectual mais reconhecido por “institucionalizar” a sociedade como um fato: Émile Durkheim. A relação entre a concepção de sociedade em Durkheim, mais especificamente, a relação indivíduo-sociedade com os valores do Republicanismo da Terceira República, bem como sua aproximação dos ideais do liberalismo como movimento de crítica ao conservadorismo católico, me faziam continuar o caminho de seguir essa associação entre ordem social e liberalismo (ou seja, a ideia de sociedade civil como dispositivo de governo – como tinha indicado Foucault).

Mas as coisas se demonstraram mais complexas que isso, essa relação entre sociedade e liberalismo nos autores requeria bastante cuidado, embora ela fosse possível porque há uma literatura que relaciona a obra de ambos aos valores liberais. No entanto, “liberalismo” teria que está bem delimitado e definido. A princípio eu usava a ideia de liberalismo moral que se

encaixa mais diretamente nas obras de Durkheim. Abandonei relativamente a questão nesses termos e passei a ver sob a relação mais específica entre economia, ciência e moral nos autores. Ou seja, como essa ordem que era pautada pela economia política a partir da dependência recíproca de necessidades é, antes, uma ordem moral. Para ambos, a sociedade não é um fato com vistas no interesse, na necessidade e na utilidade, ela não é fruto da organização dos egoísmos de cada indivíduo dentro do limite aceitável. Como procurei sinalizar nas epígrafes da introdução, as ideias de Durkheim e Smith representam outro paradigma de ordem no pensamento político ocidental, contrário à ilusão de que a natureza humana seria mesquinha e guiada pelo autointeresse. E foi a partir desse recorte que guiei minha pesquisa.

Eles elaboraram a ideia de ordem social através do vínculo moral, para isso enfrentaram questões colocadas pelo estado da Filosofia Moral e Política do contexto de cada um deles. De um modo geral, a Filosofia Moral, a Filosofia Política e a posteriormente a Economia Política, elaboraram modelos explicativos para dar conta do “embate” entre a natureza humana egoísta e a necessidade de ordem social (de viver em sociedade de modo seguro). A sociedade, para Smith e Durkheim, é formada a partir de relação entre esses dois princípios da natureza humana. A análise da filosofia moral de Smith e da sociologia de Durkheim apontam para uma relação complexa entre egoísmo e altruísmo, que em alguns momentos chegam a ser termos indiferenciados (melhor, se apresenta como a ideia de um dualismo interno da natureza humana). É na implicação entre egoísmo e altruísmo, no contrabalanceamento interno entre esse dualismo, que a sociedade se interpõe entre a guerra (anarquia) e o Estado (ordem exterior). Além disso, foi interessante notar ao longo da pesquisa que, ao contrário do que se imagina, a sociedade emergia da análise de Smith, e o indivíduo emergia na análise de Durkheim. Sociedade-indivíduo fazem parte de um mesmo par conceitual inseparável. A partir disso, seria possível, em pesquisas futuras, analisar a ênfase no social e no antiutilitarismo no interior de concepções comunitárias de liberalismo (ver por exemplo os escritos de Richard Rorty e Mark Cladis). Nessa pesquisa procurei apenas delimitar como a ideia de sociedade autoinstituída reelabora a metafísica ocidental da ordem e alguns efeitos decorrentes dessa nova elaboração.



## Introdução

*Ao julgar a natureza humana, alguns filósofos biliosos portaram-se como pessoas irritadiças tendem a se portar quando julgam a conduta umas das outras... imputando à vaidade toda ação que deveria ser atribuída ao amor louvável.*

Adam Smith, Teoria dos Sentimentos Morais (1759)

*Assim como Bentham e os utilitaristas, os que sustentam essa perspectiva também assumiram como evidente que a disciplina é uma violência exercida contra a natureza; mas em vez de concluir que essa violência é algo ruim, uma vez contrária a natureza, consideram, ao contrário, que ela é boa, justamente porque consideram a natureza algo ruim. Dessa perspectiva, a natureza é a matéria, a carne e a fonte do mal e do pecado.*

Émile Durkheim, A Educação Moral (1902-1903)

*Por mais de dois milênios, os povos que chamamos de “ocidentais” têm sido assombrados pelo espectro de seus próprios seres interiores: uma ideia de natureza humana tão mesquinha e destrutiva que, a não ser que seja de algum modo governada, vai reduzir a sociedade à anarquia.*

Marshall Sahlins, A ilusão ocidental da natureza humana (2005)

Nos anos em que era professor de filosofia no Lycée de Sens<sup>1</sup>, Émile Durkheim se referiu ao sistema moral de Adam Smith como demasiadamente fundado na sociedade. É um pouco curioso pensar que aquele que viria a ser conhecido como “pai da sociologia” chegou um dia a qualificar como sociológico demais o pensamento daquele que viria a ser conhecido como o “pai da economia”, da proposição do “indivíduo” liberal. Até chegar à formulação da sociologia como disciplina autônoma e postular a existência de um fato de caráter eminentemente social, Durkheim desconfiava de uma ideia que seria retomada de modo mais radical por ele mesmo anos mais tarde. A observação feita por Durkheim acerca da filosofia moral de Smith se torna absolutamente compreensível para nós, leitores contemporâneos, se lembrarmos que a obra de Adam Smith está situada no contexto do iluminismo escocês. É ao se referir a um dos filósofos morais escoceses, contemporâneo de Smith, Adam Ferguson, que Evans-Pritchard nos diz: “Não viria Durkheim a dizer mais ou menos o mesmo como sua tese principal, um século depois?” (Evans-Pritchard, 1981: 62).

Partindo do campo da antropologia, este trabalho tem como inspiração os empreendimentos de Marshall Sahlins e Louis Dumont ao colocarem sob o olhar antropológico a investigação da “civilização ocidental”, do “pensamento ocidental”, ou da “ideologia moderna”. Nesse sentido, esta tímida investigação pretende se inserir como uma pequena

---

<sup>1</sup>As notas que temos das aulas de Durkheim no Lycée de Sens se referem aos anos de 1883-84, mais ou menos dez anos antes de sua tese de doutorado *Da Divisão do Trabalho Social* (1894).

contribuição para o conhecimento de “ideias e valores” que são comumente designados como “modernos”, no sentido de que tal conhecimento pode ser, nas palavras de Louis Dumont, “um avanço da antropologia, não só quanto ao seu objeto, mas também em seu funcionamento e em seu quadro teórico” (Dumont, 1985: 20). Além desses dois autores, este trabalho tem inspiração na história do pensamento antropológico na visão de Evans-Pritchard.

A história do *pensamento* antropológico em sua amplitude é distinta da história da antropologia como disciplina. Por essa razão a *História do pensamento antropológico* escrita por Evans-Pritchard é preciosa. Por meio dela, o autor nos oferece a compreensão de que o iluminismo escocês, no século XVIII, constituía uma ideia sobre a qual a antropologia (disciplina) se erigiu - a ideia de sociabilidade natural:

Em alguns aspectos, pode-se dizer que todos os filósofos morais escoceses escreviam os mesmos livros. Começavam pela ideia de que o estudo do homem tem de ser um estudo das instituições sociais dos homens em grupos: o Homem, diz Kames, é dotado de um apetite pela sociedade, que não é menor que o apetite que tem pela comida, pois que no estado solitário se encontra impotente e desamparado (Evans-Pritchard, 1989: 52).

Lord Kames, Adam Ferguson e John Millar (este último aluno de Adam Smith), são escoceses que Evans-Pritchard situa nos primórdios de sua história do pensamento antropológico<sup>2</sup>. Todos tomavam as instituições sociais como foco de suas investigações<sup>3</sup> e propunham uma classificação tipológica das sociedades, baseada também no modo de produção. Escrevendo sobre John Millar, Evans-Pritchard observa que o “ilustre escocês” não recorria à Filosofia ou à psicologia, mas aos “fatos sociais”.

Se, por um lado, Evans-Pritchard nos oferece uma conexão entre as ideias elaboradas no iluminismo escocês e o pensamento sociológico de Durkheim um século mais tarde, por outro lado, a concepção de que a moral é imanente à sociedade enquanto elemento empírico que produz as regras morais, foi um postulado que, para dizer um século depois, Durkheim antes teve de negá-lo. Nas anotações de suas aulas no Lycée, a exposição do sistema moral de Smith encontra-se, não fortuitamente, em seção dedicada às teorias críticas ao utilitarismo e que tratam da moral do sentimento. Feita a exposição de algumas ideias de Smith, Durkheim

---

<sup>2</sup>Fazem também parte do grupo de escoceses na história da antropologia segundo Evans-Pritchard: James Frazer (1854-1941) e John Ferguson McLennan (1827-1881).

<sup>3</sup> “À guisa de conclusão acrescentaria que – embora ele [Lord Kames] tenha quebrado a regra com frequência – estabeleceu uma diretiva muito sólida para os antropólogos seguirem: que nunca se devem tirar conclusões gerais a partir de fatos particulares”. (Evans-Pritchard, 1989: 55). Sobre Millar: “Encontramos [em Millar] a mesma insistência verificada em Montesquieu e Ferguson em que, em qualquer estudo particular, há que separar o geral do particular e, tendo embora em consideração o geral por meio de algumas fórmulas teóricas (princípios ou leis) que o explicam, há que ter simultaneamente em consideração variações ou irregularidades por referências a circunstâncias variáveis (...)” (*Ibidem*: 73).

anota alguns questionamentos críticos. O primeiro deles, crítica direta ao conceito de simpatia, nota que o sistema moral de Smith, ao ter por base o sentimento *desaparece onde não há sociedade*, e a virtude, concluía Durkheim, não poderia depender de condições tão contingentes:

Enfin que suppose la sympathie ? Qu'il y a au moins deux personnes en présence. Si une morale repose sur un pareil sentiment, *il est évident qu'elle disparaîtra là où il n'y aura pas de société*. Elle est comme incarnée dans autrui et cesserait d'exister avec autrui. C'est faire dépendre la vertu de conditions bien contingentes. La loi que nous cherchons doit exister pour elle-même, indépendamment de toutes les conditions particulières. Telle est la première critique qu'on peut faire à la morale de sentiment (Durkheim [1884] 2002: 89 [grifos meus])<sup>4</sup>.

A outra crítica aponta que esta teoria toma o efeito pela causa, quer dizer, que a simpatia por alguém se baseia antes na lei moral que essa pessoa segue do que na simpatia que teríamos por ela. Portanto, dez anos antes de seu doutoramento, Durkheim pensava que fundamentar a teoria moral na simpatia seria considerar a lei moral algo muito contingente, o que para ele deveria ter caráter geral. Alexandre Massela (2015) fez alguns comentários acerca da análise de Durkheim do sistema de Smith, que demonstra “a distância que ele precisaria percorrer para atribuir à sociedade o estatuto de realidade consistente, dotada de eficácia causal capaz de fazer dela o fundamento de fenômenos como a moral e a religião” (Massela, 2015: 11). O conceito de simpatia na teoria moral de Adam Smith será detalhado no primeiro capítulo deste trabalho.

Além de Evans-Pritchard, antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro (2002) e Marshall Sahlins (2005) já indicaram a contribuição escocesa para a história do pensamento antropológico, mais especificamente sobre o modo como conceberam a ‘sociedade’ como um fenômeno com suas próprias leis<sup>5</sup>, exterior ao voluntarismo dos indivíduos. Sobre a elaboração de uma ciência da sociedade produzida pelos intelectuais escoceses no século XVIII, Ronald Meek (1977) resume bem em que precisamente consistia a percepção deste novo objeto (a sociedade):

It is with Professors Adam Smith and John Millar of Glasgow University, and Professors Adam Ferguson and William Robertson of Edinburgh University, that the *science* of society really begins in an organized way. For it was they who first began consciously and consistently to visualize society as a kind of

---

<sup>4</sup> Tradução livre: “Finalmente, o que supõe a simpatia? Que haja pelo menos duas pessoas presentes. Se uma moral repousa sobre tal sentimento, é óbvio que ela desaparecerá onde não houver sociedade. É como se encarnasse no outro e deixasse de existir com o outro. É fazer depender a virtude de condições muito contingentes. A lei que buscamos deve existir por si mesma, independente de todas as condições particulares. Tal é a primeira crítica que se pode fazer à moral sentimental”.

<sup>5</sup> Importante frisar que Evans-Pritchard delimita a história de uma noção de sociedade que foi baseada na arcabouço da ciência natural e na busca de leis, tal como continuava a ser em Radcliffe-Brown. No entanto, Evans-Pritchard se distancia dessa concepção de sociedade como ferramenta/modelo analítico e conceito teórico, e prioriza sociedade como elemento de tradução que torna “sociedades” inteligíveis, conforme apontou Beatriz Perrone-Moisés (2021).

gigantic machine, a vast and intricate mechanism whose innumerable cogs and belts and levers were related to one another in certain defined ways. This social machine, like all machines, worked in an orderly and predictable manner, and produced results of an orderly and predictable character - results which could be said to be 'subject to law' in much the same way as falling bodies, say, or fish in an aquarium, were 'subject to law' (Meek, 1977: 177).<sup>6</sup>

Isto posto, grande parte desta pesquisa pode ser considerada como um aglutinador de pistas pouco exploradas em *The Western Illusion of Human Nature* (2005/2008) de Marshall Sahlins; essas pistas dizem respeito ao modo como Adam Smith – via iluminismo escocês – e Durkheim podem ser embrionários de uma concepção “alternativa de ordem” que define o curso de uma outra concepção de natureza humana, sobre a qual – com transformações e variações – a antropologia se erigiu. Nesse sentido, a proposição de Sahlins apontou para direções muito profícuas sobre a influência dos escoceses na história da antropologia, embora não seja esse o foco de seu texto. Essa contribuição vai além das sugestões protocolares que traçam rastreios históricos das concepções do ser social e da sociabilidade natural; mas, antes, ela indica uma influência no “quadro teórico” da antropologia.

Ao analisar o que se chama de “civilização ocidental”, Sahlins não qualificou tal empreitada como uma “história intelectual” ou “arqueologia”; trata-se de uma análise acerca da tradição do pensamento ocidental sobre a natureza humana; uma investigação sobre as “metafísicas da ordem”. Nesse estudo, o autor elabora a concepção do “triângulo metafísico da anarquia, hierarquia e igualdade” (Sahlins, 2005:2). Sob um certo aspecto, esta dissertação é um ramo das investigações sobre as “metafísicas da ordem ocidental”, a partir de dois autores que conceberam a moral e a sociedade como objetos empíricos e como realidades que apresentam leis.

A noção de sociedade faz parte do “aparelho conceitual” (Dumont, 1985) da antropologia, e na medida em que antropologia a emprega na comparação, descrição e análise de e com outras “sociedades”, tal comparação emprega as concepções do próprio observador, e ela comanda todo o resto. Assim, “a nossa maneira de nos concebermos não é, evidentemente, indiferente” (Dumont, 1985: 17). As ideias e valores que nos são familiares como modernos entram na composição da antropologia, na medida em que é a partir delas que se fazem as

---

<sup>6</sup> Tradução livre: “É com os professores Adam Smith e John Millar, da Universidade de Glasgow, e os professores Adam Ferguson e William Robertson, da Universidade de Edimburgo, que a ciência da sociedade realmente começa de forma organizada. Pois foram eles que primeiro começaram, consciente e consistentemente, a visualizar a sociedade como uma espécie de máquina gigantesca, um mecanismo vasto e intrincado cujas inúmeras engrenagens, correias e alavancas se relacionavam umas com as outras de certas maneiras definidas. Essa máquina social, como todas as máquinas, funcionava de maneira ordenada e previsível e produzia resultados de caráter ordenado e previsível - resultados que poderiam ser considerados "sujeitos à lei" da mesma forma que corpos em queda, digamos, ou peixes em um aquário, estavam 'sujeitos à lei'”

comparações. Marilyn Strathern também apontou que “nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada” (Strathern, 2006: 39) e a ideia de sociedade é uma metáfora “que organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (Strathern, 2006: 37).

Partindo de alguns apontamentos de Evans-Pritchard, Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro e Roy Wagner, este trabalho visa contribuir com uma parte da história da antropologia quanto às suas heranças da noção de sociedade. Essa contribuição se faz a partir de uma análise comparativa entre um antecessor mais reconhecido, Émile Durkheim, e outro antepassado, digamos assim, não muito requisitado, Adam Smith. Do ponto de vista de alguns de seus objetos de análise, Dumont e Sahlins figuram inspirações norteadoras. Mais do que um empreendimento de análise acerca de categorias do pensamento ocidental, o trabalho de Sahlins sobre *A ilusão ocidental da natureza humana* demarcou o problema desta pesquisa.

Há pelo menos dois milênios, diz Sahlins, os povos ocidentais estabeleceram a ideia de uma natureza humana mesquinha, que assombra a própria sobrevivência humana pelo constante risco de estado de guerra. Passando por Tucídides, Hobbes, Santo Agostinho, Maquiavel, os federalistas (James Madison, Adams, Hamilton, William Lenoir, Jefferson), Sahlins reúne essas visões sob o rótulo de “hobbesianos” (quanto à qualificação da natureza humana anárquica<sup>7</sup>). Adams e Hobbes, a partir da leitura e influência de Tucídides, sustentam duas soluções distintas para escapar da anarquia que supõem natural: ou i) um sistema auto-organizado (Adams) ou o ii) poder soberano (Hobbes); ou seja, ou hierarquia ou igualdade. Essas soluções partem do mesmo princípio de anarquia elementar, do animal petulante, elas fazem parte de uma mesma “estrutura de opostos interdependentes”, são “duas formas contrastantes de ordem cultural alternando entre si por um longo período de tempo” (Sahlins, 2005: 6). Ou seja, durante a história do pensamento político ocidental a ideia de ordem ora se estabeleceu sobre a noção de equilíbrio de poderes, onde oposição de forças iguais tendem a anular a anarquia, ora sobre a égide de um poder soberano, que anulariam essas forças ao depositarem-nas na mão do soberano. Ao que Sahlins diz: “Contrários são fontes de seus contrários” (citando Aristóteles). Essa oposição entre monarquia e república é em si mesma dialética, uma vez que cada uma é definida em relação à outra na prática política e em debates ideológicos” (Sahlins, 2005: 5). Assim, Adams é opositor de Hobbes quanto a solução (república), mas hobbesiano quanto ao princípio de seu sistema (natureza humana egoísta e anárquica).

---

<sup>7</sup> “(...) a República Americana foi fundada sobre o aterrorizante conceito de natureza humana que é variavelmente descrito como “pessimista”, “realista”, “invejoso” ou “hobbesiano” (Sahlins, 2005: 19).

A ontologia do “animal petulante” produz uma ciência política que construiu dois modelos alternados para *este ser*: “ou um sistema de dominação que (em tese) restringe o auto-interesse natural das pessoas através de um poder exterior; ou um sistema auto-organizado no qual a oposição de poderes iguais e livres (em tese) reconcilia os interesses particulares no interesse comum” (Sahlins, 2005:1). São sistemas que buscam restringir ou limitar os desejos egoístas que costumam ser mais fortes que os sociais, como observou John Adams em “Todos os humanos seriam tiranos se pudessem” (1763). Ou seja, em ambas as soluções, a natureza humana precisa de um remédio. Sahlins demonstra que essas concepções de ordem e de natureza humana constituem uma “ilusão”: “se seriamente considerarmos a organização cultural da evolução biológica pelos últimos três milhões de anos, podemos ter um respeito decente pela opinião mais comum da humanidade de *que nós não somos as criaturas sociais de impulsos animais*” (Sahlins, 2005: 13).

O cerne desta perspectiva do animal petulante é o dualismo natureza x cultura, diz Sahlins. Desse dualismo também surgem as linhas que dizem que a cultura corrompe a boa natureza (Rousseau), que podem ser qualificadas como “anti-Hobbes”. Evans-Pritchard considerou Adam Smith e David Hume como precursores da Antropologia na Grã-Bretanha, pois “eles afirmavam que as sociedades *eram sistemas naturais*, querendo com isso sublinhar que a sociedade deriva da natureza humana e não de um contrato social, acerca do qual tanto tinham escrito Hobbes e outros pensadores” (Evans-Pritchard, 1972:31). A teoria dos dois autores, enquanto contribuição social para antropologia, não passa de curtos comentários como esses que atestam uma compreensão da sociedade enquanto sistema natural; eles não aparecem, como os outros escoceses, na história do pensamento antropológico de Evans-Pritchard.

Essa compreensão da sociedade no interior do iluminismo escocês ganha contornos mais aprofundados no texto de Sahlins. A contribuição escocesa importa aqui não apenas por atestar uma virada no paradigma hobbesiano, pois “muitos ‘anti-Hobbes’ dos séculos XVII e XVIII que atacaram o egoísmo inato com base na bondade *natural* ou na sociabilidade *natural* continuaram com o mesmo esquema esclerosado de uma *determinação corpórea de formas culturais*” (Sahlins, 2005: 22 [grifos meus]). Assim, para Sahlins, o que aproxima os anti-Hobbes dos hobbesianos, do ponto de vista estrutural do pensamento, é o fato de partirem de um dualismo natureza x cultura no qual a primeira seria a determinação material da segunda, seja a natureza tida como boa ou má.

Em contraposição a essa ontologia do animal petulante, Sahlins aponta uma concepção de ordem “alternativa” comumente estudada pela antropologia, que carrega outra determinação da natureza humana. No tópico “Ordens alternativas”, “a comunidade de parentesco”,

assinalada por antigos pensadores na filosofia ocidental e elaborada no escopo da antropologia a partir de reflexões de etnólogos acerca de concepções de povos não-ocidentais, surge como uma concepção alternativa. Os laços de parentesco foram ignorados nessa filosofia da natureza humana que “consiste em um cenário imaginado de adultos masculinos ativos, excluindo mulheres, crianças e idosos, e negligenciando o único princípio universal de sociabilidade humana, o parentesco” (Sahlins, 2005:11). No entanto, essa ideia não é totalmente ignorada na filosofia ocidental: “Platão e Agostinho formularam o que acabava sendo um sistema havaiano de parentesco no papel da sociabilidade mais própria da humanidade: Agostinho a via como condição humana original, e Platão como a sociedade cívica ideal dentre as classes iluminadas de sua república utópica” (Sahlins, 2005: 11). A doutrina paulina consolidou a ideia a partir da concepção de que todos seriam partes do corpo de Cristo.

A concepção de partes individuais que compõem outras partes, demarcada por meio da ideia de comunidade de parentesco (ex. somos membros do corpo de Cristo), ganha conotações mais profundas a partir dos dados etnográficos na antropologia. Sahlins menciona o trabalho de Marilyn Strathern na Nova Guiné, e apresenta uma relação entre a “mutualidade do ser” e o parentesco, na medida em que ambos produzem o sentido de que uma pessoa existe dentro de outras. O outro está internamente presente em si

os interesses não são mais confinados às satisfações do corpo individual do que os ‘eu’s são confinados aos seus limites. Antropólogos de sociedades do Pacífico falam, ao invés disso, do ‘eu transpessoal’, o ‘eu’ enquanto um ‘complexo terreno de relacionamentos’ (Sahlins, 2005: 12).

Portanto, a relação entre interesses de autossatisfação e o corpo material é borrada na mesma intensidade em que o *eu* também não está confinado neste corpo e ganha outra extensão se implicando em outras pessoalidades. Ainda, o que se entende por subjetividade humana é estendido ao que nós entendemos por natureza: “Os Maori, da Nova Zelândia, são genealogicamente aparentados com tudo no universo” (Sahlins, 2005:12). Sahlins também menciona os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio. A mutualidade do ser e a inoperância da oposição entre natureza e cultura são registradas pela antropologia em diversas áreas culturais não ocidentais.

A ideia de que a natureza não é um dado anterior à cultura, que ela se manifesta de modo determinado e organizado simbolicamente, acarreta na inoperância do dualismo natureza x cultura, sobre o qual se assentou em grande a natureza humana hobbesiana. Assim, ao retirar a ânsia, a mesquinha e o egoísmo da condição humana, a postura “anti-Hobbes” do iluminismo escocês não caiu na mera sociabilidade natural como um dado da natureza, como uma predisposição, mas antes elaborou uma concepção onde não haveria um “estado de natureza”

puro anterior e não informado pela cultura. Sahlins também menciona este tipo de compreensão em Marx, e observa que esse é um “lugar-comum” etnográfico (Sahlins, 2005: 22) na concepção de natureza humana: “culture is human nature” (Sahlins, 2008: 105), Sahlins localiza essa elaboração da condição humana, como tendo seu primeiro estalo na figura de Adam Ferguson. O iluminismo escocês elabora uma concepção de “natureza culturalizada” (culturalized nature)<sup>8</sup>, ou seja, a ideia de que não existe uma natureza anterior à cultura, onde esta se sobrepõe àquela, que é fixa e imutável, geralmente associada aos determinantes materiais e à autossatisfação das necessidades do indivíduo e seu corpo.

Quando os filósofos morais do Iluminismo escocês, Adam Ferguson em particular, assumiram a causa da vontade humana contra o pecado ou instinto predeterminado, eles acrescentaram uma dimensão social *que definiu o curso para uma compreensão antropológica da natureza humana* como um devir *culturalmente informado*. (...) Para Ferguson, o homem era verdadeiramente um ser social animal, mas precisamente no sentido de que sua natureza foi formada na sociedade, *e não inatamente pré-posta a ela ou responsável por ela* (Sahlins, 2008:108-09 [grifos meus]).

Nessa concepção, a natureza se manifesta sempre de modo determinado, ela é um “determinante determinado”. Ainda sobre Ferguson, Sahlins continua:

Não existe tal indivíduo pré-social, nenhum ser humano existindo antes ou separado da sociedade. Os seres humanos são constituídos, para melhor ou para pior, dentro da sociedade, e de forma variada em diferentes sociedades. Na sociedade eles nascem e lá permanecem, disse Ferguson (após Montesquieu), capazes de todos os sentimentos com os quais diversos povos moldam seu modo de vida. E é da necessária formação social da humanidade que Ferguson conclui numa passagem de ouro: ‘Se nos perguntarem, portanto, onde se encontra o estado de natureza? Podemos responder: está aqui; e não importa se somos entendidos como falando na ilha da Grã-Bretanha, no Cabo da Boa Esperança ou no Estreito de Magalhães’.

Essa ‘passagem de ouro’ guarda um sentido propriamente cultural na leitura de Sahlins, pois não pretende significar que a sociedade está constituída no estado de natureza, mas que o estado de natureza é apreendido pela sociedade e suas determinações. Essa concepção de natureza culturalizada descola a oposição entre natureza e cultura, pelo menos nos moldes que essa oposição se apresenta na Filosofia Política, especialmente Hobbesiana – do fixo (natureza) e do variável (cultura), do estado de natureza e da passagem para sociedade. Nesse deslocamento, ela emaranha uma antiga oposição fundante – entre egoísmo e altruísmo / indivíduo e sociedade – na medida em que o “eu” se desloca para o “outro” (como veremos na noção smithiana de simpatia) e que os laços sociais são considerados sob um aspecto não de

---

<sup>8</sup>Em versão mais curta publicada em Novembro de 2005, fruto de uma palestra proferida na Universidade de Michigan, Sahlins usa o termo “culturalized nature” para se referir a essa nova compreensão da natureza humana. A versão mais longa (que foi fruto dessa palestra e que foi publicada em livro) data de 2008, nesta versão ele usa a expressão mais longa e explicativa: “human nature as a culturally-informed becoming”.



utilidade e nem de sobrevivência. Nesse sentido, algumas elaborações presentes tanto em Ferguson como Smith, enquanto articuladores de um novo paradigma de ordem alternativa, apresenta uma semelhança de princípio com as “ordens alternativas” elaboradas nos estudos etnográficos a partir da descrição de povos não-ocidentais – como as concepções de mutualidade do ser (um eu que não se encerra em si mesmo). Esse princípio comum é de *negação* da oposição entre, de um lado: natureza, utilidade, egoísmo e indivíduo, e de outro: cultura, simbólico, altruísmo e sociedade, e que um lado equilibra ou aniquila o outro para que a “sociedade” seja possível. *Ao contrário, natureza é cultura, utilidade é simbólica, altruísmo é egoísmo e indivíduo é sociedade.* É claro que os estudos etnográficos produziram outros aprofundamentos nesses dualismos; a princípio, apenas quero indicar que houve uma mudança de paradigma na concepção de ordem a partir do iluminismo escocês, como indicou Sahlins, e que essa mudança provoca uma outra formulação da emergência da “sociedade” como objeto, o que influencia a história posterior da antropologia como disciplina.

É extremamente interessante que o iluminismo escocês possa ser mobilizado em relação à concepção de cultura e símbolo na tradição norte-americana, uma vez que a contribuição escocesa de sociedade costuma ser relacionada com a questão da ordem social, dos agrupamentos e da solidariedade, isto é, de problemas de morfologia social, temas que são comumente conectados mais à tradição britânica da antropologia, a exemplo da concepção de Ferguson sobre a relação entre os laços de amizade e inimizade, como notou Sahlins: “a amizade proeminente entre eles [indivíduos ou grupos] mas sem excluir a inimizade<sup>9</sup> (Sahlins, 2005:22), princípio também destacado por Evans-Pritchard. É importante destacar, entretanto, que há uma simplificação da antropologia norte-americana e da antropologia britânica quanto a essa divisão entre simbólico e morfológico, respectivamente em duas escolas. Esta divisão é analisada por Sahlins na sociologia de Durkheim, e também opera em interpretações distintas quanto a obra e pensamento do sociólogo francês.

---

<sup>9</sup>Ainda sobre o verbete dedicado a Adam Ferguson, Evans-Pritchard extrai das teses do escocês a observação que este fez a respeito da guerra como uma causa da estrutura política, da união pressupor a hostilidade, da coesão pressupor a oposição, tirando essas conclusões fazendo alusão aos Hotentotes e as nações da América do Norte: “Quer isso dizer, os grupos sociais mantêm a sua coesão através da oposição a grupos semelhantes” (Evans-Pritchard, 1989: 63). Temos aqui, ao que parece, uma constatação da influência de Ferguson na que Evans-Pritchard faz em relação ao sistema político *Nuer*. O mesmo diria Florestan Fernandes (1952) da guerra tupinambá. Esse princípio da oposição e semelhança, inimizade e amizade, aparece, com outra intensidade, também nos textos de Radcliffe-Brown sobre as relações jocosas, e também muito fortemente em *O método comparativo em antropologia social* (1951). Os exemplos de ocorrência da operação fundamental de princípios de “contrariedade” são extremamente numerosos na antropologia, cabe salientar aqui que este princípio de harmonia ou de ordem a partir da oposição de contrários tem seu desenvolvimento em autores do iluminismo escocês.

Retomando o argumento, a proposição de que é no iluminismo escocês que podemos encontrar a primeira formulação de uma natureza culturalizada é parte fundamental deste trabalho. Em breve parêntese, Sahlins menciona Adam Smith na *Teoria dos Sentimentos Morais* como exemplo que contém certa concepção de “natureza culturalizada”, ou seja, o entendimento de que a vida material não determinaria as variações culturais, que aquela se apresenta informada por estas, o que na concepção de Smith seria a relação entre utilidade e imaginação:

Em “The Moral Sentiments”, Adam Smith observa que os homens são conhecidos por *voluntariamente desperdiçar suas vidas* para adquirir depois da morte um renome do qual eles não mais poderiam desfrutar, estando contentes por antecipar em *imaginação* a fama que isso lhes traria (Sahlins, 2005: 23 [grifos meus])<sup>10</sup>.

Eu argumento que a Teoria dos Sentimentos Morais (TSM) de Smith nos traz a compreensão do princípio da “natureza culturalizada” a partir de algumas reflexões e análises que tentei demonstrar ao longo deste trabalho através da relação entre imaginação e satisfação, “estômago” e “fantasia”, em síntese, entre utilidade e cultura na antropologia de Adam Smith. A imaginação em Smith, através da qual é estabelecida a simpatia e as regras gerais da moral, é um princípio fundamental para compreender a economia e a riqueza. Como afirmo neste trabalho, para Smith, a satisfação nunca aparece ao ser humano desvinculada da forma que agrada mais a sua imaginação. Em paralelo, a compreensão de Durkheim acerca da determinação cultural da natureza é também reiterada. Não é à toa que Sahlins abre seu livro *Cultura e Razão Prática* com uma citação de Durkheim: “Tudo que existe, existe de uma maneira determinada e tem propriedades definidas”, trecho presente em uma conferência de 1898, chamada *Representações Individuais e Representações Coletivas*.

Considerando as reflexões de Sahlins (1979) sobre a relação entre utilitarismo e cultura na determinação do “social” em Durkheim, é notório que foi através do postulado da “apropriação social da natureza” em contraste com as determinações dos interesses práticos formulados pela Economia Política como fundamento da sociedade, que Durkheim formulou o “social”. No entanto, na visão de Sahlins quanto à consideração do simbólico, há em Durkheim uma certa persistência na teleologia utilitária, que passa a operar no nível da relação entre morfologia social e representações coletivas. Por outro lado, a maneira como a relação entre essas instâncias se estabelece varia ao longo dos textos e do pensamento de Durkheim; nos últimos escritos é possível perceber, “ao menos momentaneamente”, as representações sociais menos determinadas pela morfologia, e a sociedade “ideal” constitutiva da sociedade “real”, ou

---

<sup>10</sup> Para a versão em inglês ver 2008:111.

melhor, a relação entre real e ideal se apresentando de forma indiferenciada<sup>11</sup>. Essa reflexão também se encontra no capítulo 1, considerando as noções de sagrado, *hiperespiritualidade* e representações enquanto denotações de ‘sociedade’.

O lugar da sociologia de Émile Durkheim na reflexão da antropologia social britânica tem sido comentado por vários especialistas (Evans-Pritchard, 1989; Viveiros De Castro, 2002; Wagner, 2010); costuma-se lembrar o quanto Durkheim concentrava sua análise nas forças que mantêm a sociedade, isto é, garantem sua integração. Assim, se constituía uma *ciência da integração*, nas palavras de Roy Wagner, que investiga a manutenção e união das associações humanas. “Essa preocupação com a integração foi a rocha sobre a qual se ergueu a antropologia social” (Wagner, 2010: 238).

A sociedade estava então instituída como um problema científico, e as linhagens intelectuais que seguiram esse pressuposto, segundo Wagner, foram duas: na França com Marcel Mauss, que ofereceu as bases para o estruturalismo de Lévi-Strauss, e na Inglaterra com Radcliffe-Brown, que forneceu as bases da antropologia social dos anos 30 aos 50. A investigação das funções das instituições sociais tinha por base a função central da integração da sociedade, não por acaso a antropologia política teve seu berço na antropologia britânica. Em *Antropologia Social: Passado e Presente*, conferência publicada em 1950, Evans-Pritchard é quem com maior clareza expõe as influências francesas e escocesas que demarcaram a antropologia. Por influência de Durkheim, a antropologia britânica estabeleceu mais alianças com o pensamento racionalista francês do que com seus antepassados escoceses. Mas a noção de progresso, do reconhecimento das sociedades como sistemas naturais, o empirismo<sup>12</sup> e método de história conjectural que estes últimos postulavam, foram ingredientes que fizeram parte da Antropologia estabelecida no século XIX, diz Evans-Pritchard.

No entanto, a questão da ordem social subjacente às relações humanas, o modo de pensar que as relações sociais não são e não podem ser instituídas pelos indivíduos, mas são estruturais, é o ponto das primeiras teorias propriamente sociais “anti-Hobbes”, como diria Sahlins, e elas estão localizadas, antes da sociologia de Durkheim, na filosofia moral escocesa. A leitura de Durkheim sobre o sistema moral de Adam Smith nos indica que as alianças com o iluminismo escocês foram obnubiladas. Durkheim, em sua tese, *Da Divisão do Trabalho Social*, reconhece

---

<sup>11</sup> “(...) o fato social, acima de toda consciência coletiva, não é um simples reconhecimento da circunstância material. A *oposição* a essa redução [do fato social à circunstância material] levaria Durkheim, *ao menos momentaneamente*, além de seu próprio reflexionismo sociológico. Da determinação do esquema significativo pela morfologia social, ele passou a uma determinação da morfologia social como significativa, e da sintaxe significativa como *sui generis*” (Sahlins, 1979: 129).

<sup>12</sup> Um empirismo muito limitado, observa Evans-Pritchard, e que em última instância acabava recorrendo mais a suposições *a priori* do que à observação das sociedades reais.

que essa herança, que chamamos aqui de anti-Hobbes, se deve aos economistas, que não nomeia:

É aos economistas que cabe o mérito de terem sido os primeiros a assinalar o caráter *espontâneo* da vida social, de terem mostrado que a coerção necessariamente a desvia de sua direção natural e que, normalmente, ela resulta não de arranjos *externos* e impostos, mas de uma livre elaboração *interna* (Durkheim, 1999: 405[grifos meus]).

Relacionar esse comentário a Adam Smith, que Durkheim menciona como teórico da Divisão do Trabalho, nos leva a pensar suas proximidades. A grande contribuição de Durkheim ao tratar da divisão do trabalho social é torná-la antes de tudo um problema moral, não econômico. Bem, é preciso ressaltar que esse aspecto não é propriamente inexplorado por Adam Smith, dado que há toda uma releitura das duas maiores obras de Smith (*Teoria dos Sentimentos Morais* e *A Riqueza das Nações*) que busca exatamente reiterar a relação entre o “moral” e o “econômico”. Durkheim certamente estava atento a essa relação presente na obra de Smith, pois foi um conhecedor da filosofia moral do filósofo escocês. No entanto, não menciona Smith na *Divisão do Trabalho Social* para além do fato de ter sido o primeiro teórico desse fenômeno. Se esse comentário pode, por um lado, nos remeter à teoria econômica e social do filósofo escocês, por outro lado, ele não pode ser associado a Smith, pois esse trecho continua com uma crítica à visão reducionista dos economistas, que não pensavam a relação da economia com a moral.

Com efeito, o pensamento de Adam Smith, embora não seja uma herança propriamente reconhecida dentro do escopo dos autores escoceses para as ciências sociais e especificamente para a antropologia – como é o pensamento de Durkheim e da Escola Sociológica francesa –, compartilha de muitos aspectos da contribuição do iluminismo escocês apontados até aqui. Penso que as leituras das obras de Adam Smith no século XIX<sup>13</sup> contribuíram para uma associação reducionista ao campo econômico, e não para a leitura de uma teoria social que pressupõe o campo econômico. As relações entre a filosofia moral e a economia política nos escritos de Adam Smith têm sido objeto de muitos debates em tempos mais recentes: após a

---

<sup>13</sup>A ligação da descrição dos interesses egoístas e da economia com a filosofia moral foi deixada de lado, e a relação entre a *Riqueza das Nações* e *A Teoria dos Sentimentos Morais* também foi perdida no século XIX, tornando-se nula a centralidade da ética. “Essa ontologia do sistema de livre mercado constitui o principal legado de Smith para a constituição do discurso econômico: a imagem de uma esfera da *economia* movida pelo interesse pessoal, que produz resultados superiores aos alcançados por qualquer forma alternativa de organização da produção material. No entanto, as ligações complexas entre essa concepção e a filosofia moral que a fundamenta — nexos que eram evidentes na obra de Smith e que o levaram a apontar os problemas decorrentes do próprio funcionamento do mercado e a relativizar suas virtudes — foram gradualmente esquecidos à medida que a economia política se desenvolveu, ao longo do século XIX.” (CERQUEIRA, 2004:450). O economista Amartya Sen em *Sobre ética e economia* também recupera a relação entre moral e economia na filosofia de Smith e faz uma crítica à visão que reduz a economia e moral smithiana ao indivíduo egoísta.

publicação das obras filosóficas<sup>14</sup> de Smith ao longo das décadas 60 e 70 do século XX, que foram também reunidas pela *Glasgow Edition* a partir de 1976, houve uma retomada do tema. Esse problema de uma suposta divergência entre as obras de Smith ficou conhecido como *Das Adam Smith Problem*.

Como tentei apontar, parece haver o que chamo aqui de uma dupla herança na concepção de uma ciência da sociedade, mais reconhecida para a história da antropologia britânica: a do iluminismo escocês e da Escola Sociológica Francesa, herdeira do iluminismo francês. O pouco reconhecimento do pensamento de Adam Smith na história das ciências sociais como um todo, ao invés de ser um empecilho para a pesquisa aqui proposta é uma motivação para traçar paralelos.

A difusão do conflito entre o *homo oeconomicus* e o *homo sociologicus* parece se assentar sobre uma redução dos dois campos. A crítica ao *homo oeconomicus* era ancorada na visão holista do *homo sociologicus*, que expunha aquele sob o aspecto do utilitarismo. E a crítica ao *homo sociologicus* se fundava na acusação de um sociologismo extremo, sem consideração pelos interesses individuais. Esse conflito aparece em reflexões sobre pontos teóricos diversos (Mauss em sua crítica ao utilitarismo; Durkheim quando se põe contra Spencer; e Marx em sua crítica aos economistas clássicos). Muitas vezes os representantes desse conflito são, Adam Smith, de um lado, e Émile Durkheim, do outro. Esse conflito produziu uma ideia de que as duas concepções seriam mutuamente excludentes.

*De que modo o homem, diz Durkheim, “se nasceu individualista, conforme se supõe, ter-se-ia podido resignar a uma existência que ofende de maneira tão violenta a sua inclinação fundamental?”* ([DTS], Durkheim, 1999: 249) As vantagens da vida social não seriam, nessa perspectiva, suficientes. Essa é propriamente a natureza dos questionamentos de Smith para fundamentar a relação do “amor de si” com a generalidade das regras morais.

---

<sup>14</sup>Quando ingressou na Universidade de Glasgow, por volta de 1737, Smith cultivava interesse pelo estudo das línguas, da lógica, de história natural, literatura e retórica, os dois últimos eram temas de conferências de Smith feitas a pedido do Lorde Kames. Dessas conferências foram encontradas anotações feitas por um aluno que resultaram na publicação, em 1963, das *Conferências sobre retórica e belas letras*. Smith torna-se um renomado professor de Lógica em 1751 na Universidade de Glasgow, e um ano depois, lecionou Filosofia Moral pela mesma Universidade. As reflexões sobre o tema que lecionava o fez compor, em 1759, *The Theory of Moral Sentiments* [TSM], que logrou sucesso imediato. Na terceira edição da TSM, em 1767, foi anexado o ensaio *Considerações sobre a primeira formação das línguas e sobre o diferente gênio das línguas originais e compostas*, outro tema de interesse dos estudos de Smith e que compõe o que ficou conhecido como *Ensaio Filosófico*, onde estão reunidos os textos: *História da Astronomia*; *História da Física*; *História da Lógica e da Metafísica antigas*; *Da natureza da imitação que ocorre nas chamadas artes imitativas*; *Da afinidade entre a música, a arte de dançar e a poesia*; *Dos sentidos externos*; *Cartas aos editores da Edinburgh Review*; e *Resenha do dicionário Johnson*. Os *Ensaio*s, foram publicados postumamente em 1795. Além disso, temos os textos das aulas sobre jurisprudência em Glasgow: *Lições sobre jurisprudência*, publicadas e descobertas por Edwin Cannan somente em 1896, que corresponde às aulas dos anos 1763-64. E, em 1978, foram editadas e publicadas por Meek, Raphael e Stein; as *Lições sobre jurisprudência* correspondentes às aulas dos anos 1762-63. A edição publicada por Edwin Cannan é abreviada como LJ(B) e a publicação de 1978 é abreviada como LJ(A).

A comparação entre esses dois autores permite visualizar as bases desse suposto “conflito”, percebendo entre esses tipos (*sociologicus* e *oeconomicus*) uma relação menos de oposição do que de complementariedade. Adam Smith e Émile Durkheim também teceram, cada um a seu modo, críticas às teorias fundadas no egoísmo radical, e de modos diferentes conceberam o indivíduo considerando as relações sociais que o determinam. Adam Smith, assim como outros filósofos morais escoceses, como Hume, esforçaram-se para conjugar a noção de paixões egoístas e altruístas, ou seja, para entender como essas duas paixões opostas se relacionavam de modo interno à própria dinâmica social dos sentimentos (Carrasco, 2017).

Crítico das teorias de Thomas Hobbes e Bernard Mandeville, que atribuíam à natureza humana um egoísmo e individualismo mais radical, Smith os tratou como filósofos biliosos. Por sua vez, Durkheim, no século XIX, se opôs às teorias utilitaristas e individualistas de Hebert Spencer, e elaborou considerações bastante complexas acerca da relação entre indivíduo e sociedade, individual e coletivo, ou egoísmo e altruísmo, de modo a qualificar o “individual” e o “social” como “dualismo da natureza humana” (Durkheim, 1975). E ainda, segundo Filloux (1975), Durkheim fundamenta sua obra e sua sociologia em torno da harmonia entre individualismo e socialismo.

A Economia Política em seu espectro mais liberal se desenvolve concomitantemente à ciência da sociedade, no século XVIII, com Adam Smith. É a partir do pressuposto de uma ordem social que é possível se desenvolver o acúmulo material, que, no caso da teoria smithiana, nem sempre se baseia na carência e desejo infinito frente a meios escassos. Por sua vez, a Sociologia, mais tarde, se desenvolve em função de uma Economia Política: a divisão do trabalho promove um ideal moral ligado ao indivíduo, formulará Durkheim. A questão que move este trabalho não é comparar dois autores que foram importantes para formulação de duas ciências (Economia e Sociologia), mas sim demonstrar como essas duas ciências compartilham princípios semelhantes, ligados a um novo paradigma de ordem e governo. O objetivo é demonstrar como ambos se dedicam à formulação de um mesmo fenômeno: a ordem social. A leitura “econômica” se dá, pelo contexto analisado (de expansão do comércio e início da Revolução Industrial), ao fato de Smith ser reconhecido como fundador da Economia Política, campo autônomo que decorre de leituras feitas por Thomas Malthus e David Ricardo da *Riqueza das nações*<sup>15</sup>. No entanto, a autonomia da Economia não era uma formulação plausível

---

<sup>15</sup> Ricardo e Malthus se aprofundaram mais nos dois livros iniciais da *Riqueza das nações*, focando na descrição de um sistema de liberdade natural e ignorando os livros IV e V, onde estão expostas as consequências da divisão do trabalho. “Na segunda metade do século XIX, estas referências mais amplas do sistema de liberdade natural foram gradualmente esquecidas e a lição de Smith foi reduzida a uma mera defesa do livre comércio. Despida de suas intenções originais, a Riqueza das Nações passou a ser lida apenas como uma descrição do funcionamento auto-regulado e espontâneo do mercado, uma análise da produção e distribuição das riquezas materiais articuladas

no século XVIII, antes, a moral foi o que se constituiu como problema de análise, e dela emerge uma preocupação econômica.

Em síntese, esta é uma investigação acerca da emergência de uma ciência e a conceituação de seu objeto a partir de dois autores representantes de movimentos – Iluminismo Escocês e Escola Sociológica Francesa – que produziram a ciência da sociedade. Este trabalho é, de certo modo, uma sistematização de obviedades para quem estuda a emergência da teoria social no século XVIII, especialmente entre os filósofos escoceses. O pioneirismo da filosofia escocesa quanto à formulação da existência de uma autoridade moral anterior à instituição de um poder controlador externo, é amplamente debatido e estudado. Quanto aos limites deste trabalho no que tange à profundidade interpretativa do pensamento de cada autor, é importante observar, no entanto, que pela posição de “fundadores” que ocuparam, suas reflexões foram estabilizadas em formas de manuais; o que apresentam em comum são as constantes releituras e reinterpretações de suas obras, bem como a publicação de textos ainda desconhecidos ou reedições de textos pouco conhecidos, que reestruturaram certas interpretações consolidadas. Foi assim com o chamado *Das Adam Smith Problem* e com a recolocação dos textos “políticos” de Durkheim em conformidade com sua teoria da sociedade.

Nesse aspecto, por exemplo, é importante ressaltar que Louis Dumont faz uma breve análise do pensamento de Adam Smith no livro *Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Não pretendo analisar o modo como Dumont interpreta Smith no interior da ideologia econômica, no entanto, é preciso sinalizar que sua leitura parte de uma distinção equivocada entre a *Teoria dos Sentimentos Morais* e a *Riqueza das Nações*, onde, na primeira, a harmonia social estaria fundada no princípio da simpatia, e na segunda, no egoísmo e interesse próprio, suplantando a moralidade<sup>16</sup>. Ou seja, Dumont parte de uma leitura que apartou a economia do pensamento moral de Smith, que pode ser identificada na controvérsia do *Das Adam Smith Problems*. Cerqueira (2004: 436) apontou a “compreensão equivocada” de Louis

---

exclusivamente em torno de uma teoria do valor (de troca). As relações entre ética, economia e política foram, então, deslocadas para um plano secundário ou esquecidas" (CERQUEIRA, 2004:450) Tribe (2015) também aponta como a leitura da *Riqueza das Nações* foi feita a partir dos Livros I e II, enquanto que os Livros III, IV e V eram tidos como desenvolvimentos dos argumentos e princípios explicitados nos primeiros livros. Um exemplo desse tipo de leitura é feita por Garnier. Tribe aponta para centralidade dos livros II e III, onde Smith expõe sua teoria do desenvolvimento natural para o capital, e a importância da agricultura nesse processo. O livro V, também pouco explorado, apresenta um esboço do que Smith entendia por teoria dos estágios sociais, e uma análise das consequências da divisão do trabalho na imaginação ou entendimento dos trabalhadores.

<sup>16</sup> “Para él [Smith], en oposición a la esfera general de los «sentimientos morales» fundada en la simpatía, la actividad económica es la única actividad del hombre en la que sólo se precisa egoísmo: al perseguir únicamente sus intereses particulares los hombres están trabajando sin quererlo por el bien común; así entra en acción la famosa «Mano invisible». En esta doctrina de la armonía natural de intereses, como la ha llamado Elie Halévy, la moralidad es suplantada por esa esfera particular de actividad” (Dumont, 1982: 87 [grifos meus])

Dumont sobre a suposta emancipação do econômico da moralidade em Smith. Neste aspecto, a pista de Sahlins em *The Western Illusion of Human Nature* sobre Adam Smith e a noção de natureza culturalizada é o que, no escopo da antropologia, se fez mais profícuo para este trabalho.

Outras frentes de investigação poderiam ser possíveis para a temática da contribuição da filosofia moral escocesa na história da antropologia, como por exemplo, traçar aproximação e explorações com as teorias dos estágios sociais e o método de história conjectural de análise, principalmente quanto aos usos de fontes de viajantes, no período colonial, especialmente em Smith, mas que não está no escopo deste trabalho. Tampouco esta dissertação pretende ser uma fonte para compreensão do pensamento de Adam Smith e Émile Durkheim, quanto a este aprofundamento, a(o/e) leitora(o/e) interessada(o/e) já possui ampla bibliografia. O que procurei fazer foi uma análise comparativa direta entre os autores, com alguma apropriação da literatura especializada, para pensar, entre outras coisas, os modos como tornaram plausível um objeto empírico chamado ‘sociedade’, e quais elementos usaram para compor a explicação da ação deste objeto, que metáforas e noções recorrem para fazer visível e demonstrável a sociedade.

Desse modo, este trabalho se estrutura em três capítulos: no primeiro capítulo exponho as bases da teoria moral de Adam Smith, e como em sua concepção a sociedade é exterior à intenção e racionalidade dos indivíduos. São apresentados dois conceitos centrais: as noções de simpatia e de imaginação. Busquei demonstrar como o que Smith chama de imaginação é o fundamento da simpatia, e como aquela é chave para compreender a capacidade da natureza humana de extrapolar sua individualidade, promovendo a compreensão de um sistema que não é baseado no egoísmo. Portanto, o jogo entre os processos simpáticos da imaginação, ao buscar comunicar paixões, passa do processo de experiência individual para a fundação de um plano social. E essa operação, que chamei de transfiguração (utilizando um termo de Durkheim), é a base da categorização de ‘sociedade’. Assim, no primeiro capítulo apresento algumas aproximações entre imaginação e sagrado do ponto de vista da forma como essas duas noções traduzem o que é sociedade para cada um dos autores, principalmente em seus aspectos sentimentalistas, ou seja, a sociedade como uma força de energia que inibe e exalta ações, como princípio automático e de autoridade sensível, e não como fundamento racional da ação.

O capítulo 2 se concentra na análise da divisão do trabalho segundo os autores, especialmente para explorar a relação entre economia e moral. Interessou-me pensar como um fenômeno conhecido pela sua utilidade, o aumento dos rendimentos, é avaliado a partir de seu aspecto moral. Aponto brevemente como a divisão do trabalho é um dispositivo de



diferenciação social e histórica entre os estágios sociais em Smith; e relaciono a divisão do trabalho com a moral a partir da sua teoria da imaginação e do princípio da simpatia atrelados à noção de reconhecimento (Kalyvas & Katznelson, 2001). As comparações entre os autores nesse capítulo fundam-se no modo como pensam a relação indivíduo-sociedade em sociedades “com” e “sem” divisão do trabalho, e como há, em ambos, uma concepção simbólica de troca, não apenas troca no sentido de necessidades recíprocas. A troca como produção de um outro princípio de laço social da sociedade orgânica, por um lado (Durkheim), e por outro lado, como um exercício de persuasão (Smith), sendo o mercado uma arena de reconhecimento. Nesse sentido, a troca e a divisão do trabalho são materiais e simbólicos, se quisermos operar ainda por esta divisão para fins demonstrativos.

No capítulo 3, trato do modo como os dois autores, nas análises que eles próprios formularam acerca da sociedade, se colocaram diante de problemas sociais e políticos de seu tempo. Especificamente, é um capítulo sobre as propostas e análises da educação pelos dois autores e como elas se relacionam diretamente com a preservação dos princípios que caracterizam a ‘sociedade’. Para Smith, a educação pública seria um dispositivo para preservar a imaginação do conjunto do povo nas sociedades comerciais, e, para Durkheim, a educação moral tem um papel de preservar e excitar um “ideal” ou “novo sagrado”, como denominou Raquel Weiss (2013).

Desde de sua tese *Da divisão do trabalho social*, Durkheim chama a atenção para a determinação moral, para o valor moral que é produzido por uma coletividade e como esse “ideal” é o objeto de estudo da sociologia. “A sociologia se encontra diretamente no ideal”<sup>17</sup> (Durkheim, 2015:102). Durkheim fazia questão de frisar que a sociologia tinha o papel de orientadora de um ideal, na medida em que por meio dela se podia identificar os ideais coletivos, mas nunca os construir. O ideal para Durkheim é um dado da realidade, ele é apenas constatado em relação a determinados aspectos de uma coletividade específica. O indivíduo é o único ideal moral, único valor coletivo possível no contexto de uma sociedade europeia no final do século XIX e início do XX. Essa é uma constatação evidente na *Divisão do trabalho social* e que se instala no debate público em 1898 com a publicação do texto *O individualismo e os intelectuais*, no qual Durkheim explicita, a partir do caso Dreyfus, a importância do valor moral do indivíduo para a ordem social vigente na França.

---

<sup>17</sup> Trecho do artigo *Julgamentos de valor e julgamentos de realidade*, publicado em 1911 na Revista de metafísica e moral.

Do mesmo modo, o exame de Adam Smith das consequências da divisão do trabalho, juntamente com sua defesa de uma educação que dirimisse essas consequências para a imaginação humana, estão alinhadas com a importância que a imaginação tem para a estruturação da ordem social em suas obras. A preocupação com a estabilidade social incutiu em ambos os autores, de modos diferentes, uma cautela diante da revolta e revoluções de qualquer ordem, na medida em que a análise da sociedade, com suas leis internas e funções, subsidiava reflexões sobre mecanismos que pudessem dirimir possíveis desajustes na ordem social, como é o caso da defesa de uma educação pública por Adam Smith e a defesa do valor do individualismo moral e da proposta de educação moral em Durkheim.

A partir dessa análise comparativa entre os autores, procurei pensar a contribuição de Adam Smith ao pensamento antropológico no que se refere à formulação de ordem social. A esse respeito, evoco uma fala do professor do departamento de filosofia, Rolf Kuntz, referência nos estudos de história do pensamento econômico, no dia 18 de agosto de 2023, em conferência intitulada “ordem econômica e ordem social em Adam Smith”. Em sua exposição, sugeriu uma relação entre a teoria social de Smith com a de Durkheim, principalmente na formulação de consciência coletiva e do fato social, pensando a ideia smithiana de espectador imparcial<sup>18</sup> como um “antepassado teórico” da noção de “consciência coletiva” durkheimiana.

Destacadas as possíveis conexões entre suas teorias, os dois autores a que se dedica esta dissertação assentaram a ideia de que o social é um princípio imanente e imediato de ordem e, nesse contexto, amalgamaram certas oposições que eram parte da ideia de ordem da Filosofia Política e de também da Economia Política: a oposição entre indivíduo e sociedade, interesse e desinteresse e egoísmo e altruísmo. Como dito, essas oposições passam a ser consideradas como relações de uma mesma realidade. Nesse aspecto, *aniquilaram a noção de guerra elementar da natureza humana*, o que se pode afirmar ser a principal mudança de paradigma promovida pelo conceito de sociedade. Ao implicarem certas oposições, esses pensadores tomaram as atividades utilitárias sob seu aspecto moral, e neste sentido, os mobilizo em conjunto com algumas proposições de Marshall Sahlins. Por fim, esses autores estabelecem uma mudança no paradigma de ordem no pensamento ocidental, em que a natureza humana não está em guerra consigo mesma, mas em uma dialética onde o fato natural é também simbólico. Muitas vezes se afirmou que os povos ditos “primitivos” não distinguem a racionalidade material ou as causas objetivas das “ilusões” e “superstições”, qualificando seus pensamentos sob o signo da “confusão” por não operarem tais distinções. Esse tipo de “confusão” entre racionalidade material e “ilusões” está presente nas teorias sociais de Adam Smith e Durkheim, por exemplo,

---

<sup>18</sup> Ideia desenvolvida no capítulo 1 desta dissertação.

como veremos no capítulo 1. Ao tomarmos a categorização de sociedade nesses autores a partir da ideia de imaginação e de sagrado, veremos que articulam também aspectos de “ilusão” e do modelo religioso dentro do contexto da cultura ocidental das sociedades comerciais, guiadas, a princípio, pela racionalidade das causas objetivas e materialidade. A análise comparativa entre esses autores permite-nos ver as contradições e possibilidades que a elaboração do conceito de sociedade como *fato empírico não instituído* produziu, ou seja, como novo paradigma fora do modelo hobbesiano da “instituição” do social.

Por fim, faço aqui um apontamento para amenizar equívocos interpretativos acerca do objetivo deste trabalho: esta pesquisa não buscou traçar aproximações de conotação conceitual entre imaginação e sagrado, o que pode ser inferido aparentemente pelo título da dissertação. Com efeito, esta leitura poderia indicar que este trabalho buscava semelhanças entre os autores no sentido de uma linhagem de ideias. Pode passar por isso, mas não é isso. A intenção desta pesquisa é melhor compreendida se pensarmos que trata-se de uma investigação que acompanha uma estrutura de longa duração (nos termos de Lévi-Strauss) da operação de uma ideia de sociedade que se desenha nas luzes e se desdobra, por uma série de transformações, na instituição da sociologia no século XIX a partir de Émile Durkheim. Nesse aspecto, imaginação e sagrado são aproximados enquanto arcabouços da ideia de sociedade, mas que operam de modos inversos: uma parte do indivíduo para chegar na sociedade, e outro da sociedade para o indivíduo. Mas, como lembrou Sahlins, “contrários são fontes de seus contrários”, e é na relação complexa entre indivíduo-sociedade, a partir da leitura atenta desses autores, que o social é elaborado e seus sentidos aproximados. Desse modo, é possível que em certos aspectos os autores representem pontos de vistas contrários, mas de uma mesma oposição lógica. Ao longo do texto, busco enfatizar aproximações de conteúdo e também de divergências entre os autores. Quanto a isso, o/a leitor/a encontrará de modo explícito.

Sob a ótica da história das ideias, é preciso frisar um aspecto deste trabalho: a sociologia de Durkheim, que começa a ser elaborada a partir de sua tese sobre o fenômeno da divisão do trabalho, só pôde ter tido tal acabamento pelos contornos dados por Adam Smith a este fenômeno no século XVIII. No capítulo 2 busco demonstrar como a divisão do trabalho é, em última instância, um problema moral, e não econômico, para ambos e nesse sentido eles apresentam, de formas diferentes, uma teoria antiutilitarista. A análise dos efeitos divisão do trabalho é feita a partir do que esses efeitos produzem na imaginação (para Smith) e no sagrado (para Durkheim), sejam tais efeitos desagregadores da imaginação e do sagrado, ou possíveis potencializadores de novas formas de imaginação e sagrado. É na produção desse segundo

efeito, de potencializadores do social e do aspecto moral da divisão do trabalho, que as propostas de educação de ambos são analisadas no último capítulo deste trabalho.

## **Capítulo I – Imaginação e sagrado: sentimento e “força de energia” na definição de sociedade em Smith e Durkheim**

Procuro, neste primeiro capítulo, introduzir o pensamento de Adam Smith quanto à sua filosofia moral. Nesse percurso, abordo conceitos importantes para entender como Smith formulou a investigação da moral, concebendo-a como objeto que apresenta leis e deve ser investigado do ponto de vista de sua regularidade. Nesse sentido, introduzo o conceito central de simpatia e trato da obra que Smith considerava a mais importante, a sua *Teoria dos sentimentos morais*. Por conseguinte, este capítulo trata da importância dos sentimentos e paixões na teoria moral de Smith e sua diferenciação em relação a outros filósofos morais de seu contexto; apresenta a importância da noção de imaginação para o filósofo escocês, tanto na concepção de ordem moral como na constituição do pensamento filosófico – que investiga a conexão dos eventos e fenômenos da natureza; e para isso explora alguns textos dos Ensaios Filosóficos de Smith, como *História da Astronomia*, *História da Física* e *Considerações sobre a primeira formação das línguas*.

Nos tópicos finais aponto o aspecto da inteligibilidade da ordem social e econômica que tem por trás das referências da metáfora da “mão invisível” e o lugar das “consequências não intencionais” dos indivíduos na elaboração da ordem social. Indico como a vertente escocesa da ciência da sociedade, representada aqui por Smith, apresenta alguns princípios analíticos inversos à sociologia francesa de Émile Durkheim, entretanto, enfatizo que ambos significaram a sociedade como uma força “transfiguradora”, articulando dualismos (paixões egoístas e altruístas, indivíduo e sociedade, materialismo e idealismo, substrato e símbolo) antes operados sob o signo de oposições fixas no paradigma jurídico da ordem do jusnaturalismo e contratualismo (Foucault, 2008). Concluo articulando comparações analíticas entre os autores quanto à formulação de uma ordem de realidade moral enquanto algo que está inscrito *nos* indivíduos, mas que também *lhes é exterior*. Se o sagrado “transfigura” representações individuais em representações coletivas em Durkheim, pode-se dizer que a imaginação também “transfigura” sentidos em sentimentos coletivos (Müller, 2015) em Smith.

### **1.1. A elaboração de uma teoria social em Adam Smith a partir da noção de simpatia**

A *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) é uma das obras mais sofisticadas para a constituição de uma ciência da sociedade pelo que ficou conhecido por iluminismo escocês. Nela se encontra a demonstração de uma teoria social que propõe novas elaborações quanto ao

embate entre as paixões humanas egoístas e a ordem social, embate este colocado pela Filosofia Política desde o século XVII<sup>19</sup>. Adam Smith, ao escrever sua *Teoria*, analisa os três principais sistemas morais: a) os sistemas que se baseavam na ideia de que a natureza humana era irredutivelmente egoísta, ancorados no amor-próprio (*self-love*), que têm como representantes mais emblemáticos Thomas Hobbes e Mandeville; b) os sistemas baseados na razão, tal como o de Cudworth, e c) os sistemas baseados no sentimento tal como proposto por Hutcheson<sup>20</sup>. A *Teoria* se fundamenta no sentimento como princípio de aprovação e formulação das regras gerais da moral, porém demonstrando o limite do sistema de Hutcheson. Com efeito, apresenta um nível de sofisticação de conceitos já conhecidos na Filosofia Moral escocesa, como o conceito de simpatia. A crítica e análise feitas por Smith de cada um desses sistemas não serão expostas aqui. Trataremos de alguns fundamentos da *Teoria* e de como é concebida a conciliação do amor de si com o laço social. Nesse percurso, a diferença entre a análise de Smith e as propostas dos demais pensadores será inferida e comentada a partir dos propósitos específicos da exposição.

Smith inicia sua TSM (*Teoria dos Sentimentos Morais*) afirmando que existem princípios que fazem as pessoas se interessarem pela sorte de outras, “por mais egoístas que se suponha os homens” (TSM, I. i.1, p. 5). A fonte desses princípios, da solidariedade (*fellow-feeling*), é um procedimento da imaginação chamado de simpatia (*sympathy*)<sup>21</sup>. Para Smith, este procedimento da imaginação é o que nos possibilita formar uma ideia de como os outros sentem e formulam suas possíveis justificativas de agência nas situações em que se encontram. “Como não temos experiência imediata do que os outros homens sentem, somente podemos formar uma ideia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante” (TSM, I. i. 1, p. 5-6).

A simpatia não deve ser confundida com benevolência, nem entendida como uma compaixão, isto é, no seu sentido estrito de sentir *a dor* do outro. Antes, deve ser entendida enquanto capacidade de transmitir uma paixão, de sofrimento ou alegria<sup>22</sup> (TSM, I. i. 1). A

---

<sup>19</sup>Cerqueira (2008) demonstra como os filósofos morais escoceses estavam respondendo, de modos diferentes, às concepções de natureza humana egoísta postuladas por Thomas Hobbes e Bernard Mandeville.

<sup>20</sup>Hutcheson foi o antecessor de Smith na cadeira de Filosofia Moral da Universidade de Glasgow. A crítica a cada um desses três sistemas está contida especificamente na parte VII da *Teoria*. Sobre o modo como Smith se coloca frente a tais sistemas, ver Müller (2015), Silva (2015) e Rosanvallon (2002). Este último explora mais a relação e divergência do pensamento de Smith com a filosofia política do Direito Natural do século XVII.

<sup>21</sup> As traduções dos termos “fellow-feeling” e “sympathy” por “solidariedade” e “simpatia” é utilizada na tradução brasileira feita por Lya Luft nas edições da Martins Fontes. De modo geral, sempre se traduz “sympathy” por simpatia, tanto na obras de Smith como de Hume, “sympathy” era um termo já utilizado pelos filósofos morais escoceses.

<sup>22</sup> Sobre a confusão da simpatia com benevolência, ver também a nota da revisão técnica da tradução brasileira a respeito dos termos no capítulo intitulado *Da simpatia*.

simpatia pode “formar uma ideia” a partir de uma experiência imediata de outrem, a qual, por definição, “não temos acesso”. A ideia formada é distinta da experiência imediata; voltaremos a isso adiante. Em síntese, mais do que um sentimento, no sentido estrito do termo, a simpatia é um procedimento da imaginação que se contrapõe à concepção de que a natureza humana é estritamente egoísta e encerrada em si mesma. Smith não descarta o egoísmo como sentimento humano, mas o elabora dentro de uma teoria social, distinguindo-o do amor-próprio<sup>23</sup>. É nesse sentido que Christian Marouby (2005) aponta o mérito de Adam Smith em reconhecer a dimensão da sociabilidade, bem como de desconstruir a oposição entre paixões egoístas e altruístas.

Os sistemas que baseiam a aprovação ou desaprovação moral no amor de si deduzem desse princípio aquilo que mantém a ordem social, dada a maior segurança e conservação que tal ordem oferece *ao indivíduo*; assim, faz-se o possível para defender a sociedade. Não obstante tal concepção, Smith diz que os defensores desse sistema tatearam acerca da simpatia indireta<sup>24</sup>, ao imaginarem o proveito ou sofrimento que pessoas em contextos sociais diferentes sentiram, mas não formularam tal concepção, pois a simpatia, embora se origine no indivíduo – visto que é o caso de aplicar uma situação alheia a si mesmo – não é um princípio egoísta<sup>25</sup>. Isso significa que embora a simpatia *aconteça a partir do “eu”, a troca imaginária de situação desloca o “eu” para a situação de “outro”*, dirá Smith: “considero o que eu sofreria se realmente fosse tu (...) não apenas troco de situação contigo, troco de pessoas e caracteres. Toda minha aflição, portanto, é por tua causa, não por minha” (TMS, VII. iii. 1. p. 394).

Mas por que parâmetro, ao transpor a imaginação para uma situação alheia, é operado o julgamento? A partir do espectador imparcial (*impartial spectator*), diz Smith, este habitante dentro do peito, que fornece ao sujeito o modo de julgar os afetos nos quais alguém está imerso e pelos quais pode agir. Se esse espectador julga que os sentimentos da pessoa são adequados àquela situação afetiva, se julga que também sentiria ou agiria de modo parecido, então julga *ação e afeto* daquela pessoa como *convenientes*, isto é, adequados. Nós simpatizamos com as emoções de alguém quando há consonância entre o que nós sentimos na situação imaginada e a pessoa que as sente diretamente. Do contrário, se ao nos deslocarmos para sua situação julgarmos que as paixões que a acometem não coincidem com o que nós sentiríamos naquela situação, não simpatizamos com tal pessoa. “Portanto, aprovar as paixões de um outro como

---

<sup>23</sup>Angela Ganem (2002) trata dessa distinção entre amor de próprio e egoísmo.

<sup>24</sup>A simpatia indireta é aquela que se origina da consideração não da ação de alguém, mas daquele que a recebe. É o caso da simpatia com alguém que foi alvo de ofensa, isto é, da simpatia que se sente pelo seu ressentimento. Do mesmo modo se aplica a simpatia sentida por alguém que é grato por ser alvo de benevolência.

<sup>25</sup>“A simpatia, no entanto, de maneira alguma pode ser considerada um princípio egoísta” (TMS, VII. iii. 1. p. 394)

adequadas a seus objetos é o mesmo que observar que simpatizamos inteiramente com elas” (TSM, I. i. 3.1 p.15).

A simpatia é o procedimento que permite julgar a conveniência ou inconveniência, o mérito e o demérito da ação. Quanto à conveniência (adequação), a avaliação pode ser exposta da seguinte forma: o sentimento é adequado, proporcional em relação a sua causa ou objeto que suscita? Se sim, é conveniente e decente a ação daquele que está afetado. O sentimento é inadequado e desproporcional à causa ou objeto que o suscita? Se sim, é inconveniente e deselegante a ação daquele que está afetado (TSM, I. iii). A simpatia é um procedimento da imaginação por meio do qual as relações humanas se tornam *inteligíveis e intercambiáveis*. A simpatia e a imaginação são os fundamentos da teoria moral. Müller (2015:59) fala de imaginação simpática, Almir (2013:107) de imaginação simpatética. Essa é também a interpretação que este trabalho adota: a imaginação é o fundo da simpatia. Isso vai nos permitir compreender a relação da moral com a ciência, bem como os princípios segundo os quais Smith analisa a moral. Portanto, a imaginação, como veículo da simpatia, é o princípio das relações humanas. A partir dela, um ser humano pode “ter ideia” do que ocorre com outro ser humano. Esse é um princípio natural que foi promovido para conservação da sociedade.

Assim, o espectador imparcial funciona como um ponto de referência das condutas dos outros e uma aplicação dessa referência a si mesmo. No esquema de Smith, quando o sujeito julga a conduta alheia, ele se põe na condição de espectador imparcial, e tenta formar uma ideia de como as sensações afetam aquela pessoa e dos motivos e afetos que motivam a sua ação. Com efeito, no julgamento da própria conduta, o sujeito deve se colocar, ou melhor, imaginar como um espectador imparcial julgaria sua conduta e os motivos e afetos que a motivaram<sup>26</sup>. Imaginando como alguém que julgasse sua situação da perspectiva do espectador imparcial e se, nesse caso, a pessoa que assim o julga teria condição de *compartilhar dos motivos de sua ação*, o sujeito aprova a si mesmo. Caso imagine que a pessoa que o julga não teria condições de *compartilhar* dos motivos de sua ação, então desaprova a si mesmo ou modula seus sentimentos para que possam ser parcialmente compartilhados.

Contra os sistemas que derivam todos os sentimentos do amor de si (*self-love*), Smith observa que *a correspondência* dos sentimentos é fonte do prazer, não a simples consideração de um estado de felicidade sentido por alguém sem relação com os outros. Se a felicidade for

---

<sup>26</sup>Müller (2022) sistematiza os tipos de juízos morais presente na TSM, 1.os juízos de conveniência e inconveniência; 2. Mérito e demérito; 3. Beleza e deformidade. O senso de dever é a avaliação do mérito e demérito, da conveniência ou inconveniência quando aplicado ao próprio sujeito em sua auto-avaliação. “Convém notar que a simpatia opera por completo apenas esses dois juízos. No caso do dever ela desempenha um papel na formação de regras gerais, mas não intervém na aplicação dessas regras. Já o juízo de aparência da utilidade é completamente independente da simpatia” (Müller, 2022: 60).



sentida de maneira tão exagerada que os outros não possam compartilhar, ou se alguma dor for sentida com uma intensidade que os outros não possam conceber, torna-se impossível simpatizar, e por consequência, aprovar. Simpatizar é compartilhar impressões/paixões imediatas transformadas em sentimentos, como veremos adiante. Portanto, é a correspondência de sentimentos a base da concepção social e é ela que contribui para a “harmonia da sociedade”. (TSM, I. i. 4, p.23). Todo esse procedimento da observação da conduta dos outros é aplicado também à avaliação de si mesmo<sup>27</sup>. Todo fundamento dessa troca de papéis se dá pela busca da aprovação e estima dos outros, que faz o ser humano observar as regras de conduta.

É porquê estamos o tempo todo postos em uma dinâmica de aprovação, diz Smith, que a consideração dos nossos sentimentos adquire uma nova camada de significação ao serem compartilhados e aprovados por outrem. Para Smith, a vida em sociedade é o que compõe essa nova camada ao dar significado aos sentimentos, na medida em que uma alegria pode gerar uma nova alegria, pois a aprovação dos outros de nossas alegrias nos dá uma nova alegria. Assim como a desaprovação dos outros provoca em nós uma nova aflição.

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, na conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza e deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente não olha, e com relação aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los à sua vista. Tragam-no para a sociedade, e será imediatamente provido do espelho de que antes carecia. É colocando ante o semblante e comportamento daqueles com quem vive – que sempre registram quando compartilham ou desaprovam seus sentimentos -, é aí que pela primeira vez verá a conveniência ou inconveniência de suas próprias paixões, a beleza ou deformidade de seu espírito. (...) A consideração de sua alegria não poderia suscitar uma nova alegria, nem a de sua aflição uma nova aflição, ainda que a consideração das causas dessas paixões pudesse frequentemente suscitar ambas. Tragam-no para a sociedade, e todas as suas paixões imediatamente se converterão em causas de novas paixões. (TSM, III. 1 p. 140)

*A sociedade é, portanto, o espelho que fornece a consideração pelo mérito e conveniência das ações*, na medida em que ela pode reverberar tal ação como aprovação ou desaprovação. É nela que pela “primeira vez” aparece ao “espírito” a conveniência e o mérito das ações. A consideração de uma alegria ou de uma aflição *se converte* em causas de *novas* paixões. Ao passar da consideração de uma paixão individual “sua alegria” ou “sua aflição”, para a reverberação dessas paixões em outros e com outros, quando essas paixões vibram entre

---

<sup>27</sup>Smith dedica a primeira e segunda parte da *Teoria* a discorrer sobre como é formulado o juízo acerca da conduta dos outros. A terceira parte é dedicada a demonstrar como é formulado o juízo acerca da própria conduta.

entes, tornam-se diferentes do que eram do ponto de vista individual. Há um processo de conversão: “suas paixões imediatas se converterão”, nessa conversão tais paixões se conformam em sentimentos compartilhados. É esse o processo de conversão que caracteriza a ação da sociedade.

Nesse sentido, podemos compreender que o espectador imparcial tem um componente coletivo, pois é somente na relação com os outros que emerge a possibilidade de julgar e, portanto, de agir de modo adequado – que seja compartilhado por todos. O processo engendrado pela simpatia na comunicação de um sentimento é o que o torna propriamente um sentimento moral, pois pode ser compartilhado por meio dessa constante troca de papéis de ator e espectador (TSM, I. i. 4; Ganem, 2002). É o desejo de ser aprovado e de evitar ser desaprovado que torna as pessoas “adequadas” para a sociedade; mais que isso, o desejo de “ser aprovado pelo que ele mesmo aprova em outros homens” (TSM, III. 2). Smith está se colocando contra as concepções de que tudo se origina do amor de si. O filósofo escocês demonstra que a consideração apenas do amor de si como motivo de ação configura uma fonte de desaprovação moral, que atua na própria aprovação de si – quando por exemplo busca-se agir de acordo com as regras da moral apenas para *parecer ser* conveniente ou receber aplausos (TSM, III.2).

Smith não deixa de demonstrar que tudo que nos ocorre nos afeta mais do que o maior infortúnio de outrem; no entanto, levar em consideração apenas seus próprios afetos não deixa de ser algo desaprovado, pois se todos consideram a si mesmo importantes, não é conveniente julgar que sua importância seja maior do que a importância que outro do mesmo modo atribui a si. Smith nos diz que o espectador imparcial nos lembra “que somos mais um na multidão” (TSM, III. 3, p. 166). O espectador imparcial nos faz renunciar aos interesses próprios e “corrigir as falsas representações de si” (TSM, III. 3.4, p. 166).

É importante notar que na teoria moral e social de Smith não há a formulação de um regulador externo no controle das paixões egoístas como no sistema filosófico-político hobbesiano. O esquema de aprovação e desaprovação é o próprio tecido social, tanto a filosofia moral quanto a economia de Smith são concepções que falam de uma “livre elaboração interna”, para lembrar as palavras de Durkheim. O tecido social, como vimos, corrige as falsas representações de si, direcionando para uma lógica de aprovação não só aparente, mas de fato. Essas falsas representações de si são corrigidas pelo princípio da imaginação que é o que permite “fazer ideia” do que se passa com outrem, e buscar sua aprovação e aplauso pelos mesmos motivos que a aprovação de si mesmo.

Para Smith, a empiria (a experiência e os sentimentos) é a fonte do estabelecimento de regras gerais da moral, e é com base nessa argumentação que fundamenta sua crítica aos

filósofos que atestaram a existência de um “senso moral” no ser humano. Dado que as opiniões dos seres humanos são parciais quanto à apreciação de sua própria conduta, antes e depois da ação, diz Smith, parece que se os homens fossem dotados de uma “faculdade peculiar”, como o “senso moral”, esse auto-engano constante sobre sua própria ação seria remediado. Pois essa faculdade daria aos homens um “poder de percepção que servisse para distinguir a beleza e a deformidade das paixões e dos afetos (...)” (TSM, III. 4.5 p. 191), de modo que essa faculdade teria uma maior precisão em julgar *as próprias ações* do sujeito do que teria se dependesse apenas da percepção de outros homens, visto que não se tem acesso imediato a tais percepções.

Porém, o que Smith nos diz é que essa percepção de si, das próprias ações, não é tão difusa e enviesada quanto se supõe a princípio, pois tais ações são julgadas a partir da formulação de regras gerais: “a natureza não nos deixou sem remédio essa fraqueza tão grave; tampouco nos abandonou inteiramente às ilusões do amor de si. *Nossa constante observação da conduta alheia* imperceptivelmente nos leva a formar para nós próprios certas *regras gerais* quanto ao que é adequado e apropriado fazer ou evitar.” (TSM, III. 4.7 [grifos meus]). Essa argumentação imanente quanto aos princípios morais pode ser compreendida dentro do arcabouço da utilização do método newtoniano para a compreensão dos fenômenos morais, próprio dos filósofos escoceses e reitera a importância e primazia das relações sociais para o fundamento da moral nas relações sociais empíricas e não em uma “faculdade peculiar” constitutiva do ser.

Na concepção smithiana de regras gerais da moral, a empiria se relaciona com a tese da sociabilidade. Primeiro porque não fica a cargo somente do próprio sujeito o exame de sua ação, daí a formulação de regras gerais. Segundo, porque essas regras gerais são formuladas pela observação da conduta dos outros. A observação dos outros, o modo como certas ações são universalmente problemáticas e logo convertem aquele que as pratica em objeto adequado de desaprovação, sedimenta no sujeito um julgamento que vai adquirindo uma regularidade unívoca. Todos julgam do mesmo modo, e, ao mesmo tempo, julgar como todos julgam fornece um conforto a quem julga, pois é a partir dessa conformação do julgamento dos outros que se estabelece regras gerais para guiar o indivíduo sobre o que é adequado, e assim evitar se tornar objeto adequado de ódio e punição. O mesmo se dá com as observações das ações que são passíveis de recompensa e/ou adequadas<sup>28</sup>. “É assim que se formam as regras gerais da moralidade. Fundamentam-se em última instância na experiência do que, em casos particulares,

---

<sup>28</sup>“É assim que se formam as regras gerais da moralidade. Fundamentam-se em última instância na experiência do que, em casos particulares, aprovam ou desaprovam nossas faculdades morais ou nosso senso natural de mérito e da conveniência” (TSM, III. 4.8 p. 192).

aprovam ou desaprovam nossas faculdades morais ou nosso *senso natural* de mérito e da conveniência” (TSM, III. 4.8 p. 192 [grifos meus]). Essas experiências particulares são fundamentadas pelo *senso natural* de mérito e conveniência que é constitutivo do ser.

Portanto, a regra geral se formula pela experiência social, que demonstra quais espécies de ações são aprovadas ou desaprovadas. Não há nada anterior a essa experiência que nos leve a um parecer ou regra geral, pois "todas as regras gerais se formam de *experimentarmos* os efeitos sobre nós que todas as espécies de ação naturalmente produzem" (TSM, III. 4.9 p.193 [grifos meus]) Esse princípio empírico que dá base à formulação das regras gerais na teoria de Smith foi comentado por Fudge (2009): “Evaluations of others are not based on *a priori* reasoning or on the conformity of actions to pre-established moral principles, but on observing others and then observing our own reactions when we project ourselves into their situations” (Fudge, 2009: 135)<sup>29</sup>.

## 1.2. A comunicação dos sentimentos como fundamento da sociabilidade

No tópico anterior vimos um pouco como Smith fundamenta sua teoria nos *sentimentos* experimentados pelas ações. Desse modo, o filósofo escocês, em seu sistema moral, expõe três grandes tipos de paixões humanas: as egoístas, as sociáveis e as insociáveis. Além destas, existem as paixões oriundas do corpo, mas que são pouco comunicáveis. Portanto não é sob qualquer sentimento que se resguarda uma espécie de correspondência, é preciso entender seu aspecto comunicativo e, portanto, social. As paixões devem apresentar geralmente um *grau médio* de intensidade para serem adequadas ou convenientes, diz Smith<sup>30</sup>. A comunicação irá depender de que tipo de paixão toma o agente, isto é, em que grau essa paixão é comunicável ou não, passível de simpatia ou não. As paixões do corpo não inspiram simpatia porque o espectador não pode acompanhar sua ação. Por exemplo, quando alguém está sob efeito de uma dor muito intensa e grita, a pessoa que sente a dor e grita, causa uma reação que será desproporcional a quem apenas assiste, e este não pode acompanhar os seus afetos. A estrutura do corpo de quem observa não se altera diante da dor de outro corpo. Seguindo este exemplo, Smith demonstra o quanto é digno de aplauso quem, sob efeito de dor intensa e torturas, não

---

<sup>29</sup> “As avaliações dos outros não se baseiam em raciocínios *a priori* ou na conformidade das ações a princípios morais pré-estabelecidos, mas sim na observação dos outros e depois na observação de nossas próprias reações quando nos projetamos em suas situações”.

<sup>30</sup> Toda a sessão ii da primeira parte da *Teoria* é dedicada aos graus que as diferentes paixões devem apresentar para que possam ser convenientes, consideradas adequadas.

demonstra reações que o espectador não possa partilhar, isto é, mantém suas reações dentro do nível da conveniência<sup>31</sup>.

Por outro lado, as paixões que se originam na imaginação são diferentes, pois a imaginação é mais maleável e pode assumir mais facilmente a configuração (estrutura) da imaginação de outrem<sup>32</sup>. A descrição continua e segue um outro conjunto de paixões que são derivadas da imaginação, mas que podem ser apenas parcialmente compartilhadas, isto é, com as quais não se pode simpatizar inteiramente, nem as considerar adequadas e graciosas: são as paixões insociáveis (*unsocial passions*), que são o ódio e o ressentimento. Tais paixões devem ser reduzidas ao tom baixo para que sejam comunicadas. As paixões insociáveis têm o caráter de causar uma divisão no processo de simpatia, pois esta se divide entre a pessoa que sente ódio e aquela que é objeto desse ódio. Não obstante, os homens possuem uma solidariedade com as ofensas de seus irmãos. As paixões como ressentimento são da natureza humana, e é bom que se sinta algo diante de insultos e injustiça, porém são paixões com as quais não simpatizamos antes de sabermos sua causa, de modo que se deve ressentir guiado pelo senso de conveniência do ressentimento (a aprovação desse sentimento como algo sentido em proporções adequadas aos olhos do espectador imparcial) do que pelo sentimento que essas paixões nos causam, pois seus efeitos imediatos são desagradáveis, e mesmo que haja uma causa justa, há algo que repele a quem compartilha do ressentimento. Nenhuma outra paixão suscita tanta dúvida quanto a sua justeza como o ressentimento, que é preciso conter nos limites da magnanimidade e justiça, diz Smith. O ressentimento é um sentimento importante na teoria smithiana, pois é ele que fundamenta a justiça, como veremos adiante. Por isso é fundamental que se mantenha dentro dos limites para poder despertar simpatia, ou seja, para poder ser compartilhado.

Diferentemente das paixões insociáveis, em que a simpatia fica dividida entre o ressentido e aquele que é objeto de seu ressentimento, as paixões sociáveis de generosidade, compaixão, bondade, benevolência e gratidão, não ocasionam uma divisão na simpatia, ao contrário, ela é redobrada. Por isso sempre temos a mais forte disposição a simpatizar com os afetos benevolentes. “Compartilhamos tanto da satisfação da pessoa que experimenta quanto da pessoa que é objeto deles” (TMS, I. ii. 4. p.45). Daí seu caráter de duplicar a simpatia.

---

<sup>31</sup>“A pouca simpatia que sentimos pela dor física é o fundamento da propriedade da constância e paciência ao suportá-la. O homem que, sob as mais intensas torturas, não se permite nenhuma fraqueza, nega-se a gemer, não manifesta nenhuma paixão que não possamos compartilhar inteiramente, impõe-nos grande admiração” (TMS, I. ii. 1. p. 34)

<sup>32</sup>Das paixões que se originam na imaginação, mas que são tão pouco passíveis de simpatia, são aquelas que Smith qualifica como um hábito particular da imaginação, como alguém que está apaixonado por outra pessoa. A sensação que o enamorado sente não é possível de ser compartilhada por outra pessoa e sempre aparece de modo desproporcional. Sobre esse tema, ver todo o capítulo 2 da sessão ii da parte I.

Já as paixões egoístas ocupam uma posição intermediária entre as sociáveis e insociáveis, não são nem tão boas quanto as primeiras, nem tão desagradáveis quanto a segunda. “Dor e alegria concebidas de acordo com nossa boa ou má fortuna particular, constituem esse terceiro grupo de paixões” (TMS, I. ii. 5. p. 46). Elas não são desagradáveis, porque nenhuma simpatia oposta pode suscitar um interesse contrário a ela (significa que alguém cujo sentimento se relaciona com sua própria condição particular não prejudica e não rivaliza sua sorte com ninguém). Também não suscita uma simpatia dupla, como as sociáveis. Dentro desse quadro das paixões egoístas (fortuna particular), as pequenas alegrias e os grandes infortúnios são sentimentos passíveis de simpatia, o que significa também que não há simpatia com grandes alegrias de uma pessoa, nem com pequenos sofrimentos.

A argumentação de Smith acerca da capacidade de simpatizar com a dor e com o prazer é interessante e vai nos permitir extrair uma conclusão importante sobre o fundamento da comunicação dos sentimentos. Inicialmente, na exposição de Smith, a simpatia pelo sofrimento parece ser mais sentida pelos seres humanos, embora não seja possível participar inteiramente do sofrimento, isto é, é um afeto sem muita reciprocidade/correspondência. Porém, diante do sofrimento, há uma sensibilidade, uma preocupação natural com quem sofre, ao passo que o fato de não participar inteiramente de uma alegria (alheia) não suscita nenhuma consideração natural. Assim, a dor é mais forte que o prazer e a solidariedade com aquela é mais viva, diz Smith.

No entanto, aqui vem uma ressalva importante: se a solidariedade pela dor é mais viva, entretanto, é inferior àquela que é naturalmente sentida pelo agente. Smith quer demonstrar que, embora a simpatia pelo sofrimento seja mais viva, ela tem um nível de comunicação direta menor – comunicação entre o espectador e quem está envolvido nessa paixão – do que no caso da alegria. Há também uma relutância natural para simpatizar com o sofrimento, o que não ocorre com a alegria, há uma entrega natural a esse sentimento quando não é acompanhado pela inveja<sup>33</sup>.

Digna de nota é a baixa intensidade de comunicação entre o sofredor e o espectador. Smith argumenta que pouco se pode acrescentar a um estado de boa fortuna, e muito se pode subtrair de tal estado. O intervalo (a distância) entre estar em boa situação e cair em desgraça é maior do que um intervalo entre estar em boa situação e melhorar, e por isso deve ser mais difícil *acompanhar* o estado de adversidade. Do mesmo modo que é muito maior o esforço para tornar o sofrimento um sentimento adequado (comunicável), do que para tornar a alegria

---

<sup>33</sup> Mais adiante veremos como essa tendência do coração para alegria aparece também descrita por Adam Smith no ensaio *História da Astronomia*.

um sentimento adequado, isto é, que possa ser acompanhado pela imaginação alheia. (ver TSM, I. iii. 1. p.53).

Nesse ponto, a argumentação de Smith conecta aprovação e riqueza material, umas das ligas entre seu sistema moral e econômico – que era um ramo da jurisprudência. Portanto, se há maior simpatia pela alegria do que pela dor, esconder a pobreza e exibir a riqueza é uma tendência para ser objeto adequado de aprovação. Qual a finalidade da avareza, da ambição e da busca por riquezas? - pergunta Smith. Não é apenas o bem-estar, mas ser objeto de aprovação e atenção.

Pois de onde, então, *origina-se* essa emulação que perpassa todas as diferentes ordens de homens, e a que benefícios aspiramos com esse grande propósito da vida humana a que chamamos melhorar nossa condição? Ser notado, servido, tratado *com simpatia, complacência e aprovação, são todos os benefícios a que podemos aspirar.*” (TSM, I. iii. 2.1).

Marouby (2005) desenvolve esse aspecto do pensamento de Smith sob o qual assenta sua antropologia, que seria a tendência por “melhorar nossa condição”, esse propósito, entretanto, se vincula à finalidade de “ser notado” e “aprovado”, e não estritamente sob o signo do conforto e da riqueza considerados como naturalmente desejados por si mesmos.

Essa passagem evidencia que a aprovação é logicamente submetida àquilo que pode ser comunicado, e a *alegria* ocupa nesse sentido, somada à riqueza, a busca pela aprovação e admiração de todos como sentimento que é mais bem comunicado. É por esse motivo que se extrai também do sistema smithiano a origem da distinção e da hierarquia social<sup>34</sup>. Mas por ora ficaremos com a questão da comunicação, pois toca no ponto crucial da capacidade e *operações da imaginação*, sua tendência à busca de ordem e regularidade, e como a aprovação moral passa antes por suas operações.

A relação entre o sentimento original do agente e o imaginado pelo espectador (*reflect passion*) tem aqui uma importância para as relações sociais e sua ordem, pois trata-se da instituição de uma regularidade de condutas. Para isso é preciso que haja uma comunicação entre os motivos dessas condutas. Embora a relação entre o sentimento original e o imaginado nunca sejam iguais, é possível, diz Smith, que sejam concordes, o que é “suficiente para a harmonia da sociedade” (TSM, I. i. 4.7). A concordância entre o sentimento *original* e o *refletido* é propriamente o aspecto fundante da sociedade. Saber que os corações pulsam no mesmo ritmo, portanto, que vibram e se comunicam.

Como ficam aliviados os infelizes quando encontram uma pessoa a quem podem comunicar a causa de sua dor! Com essa simpatia parecem livrar-se de

---

<sup>34</sup>A aprovação baseada na alegria leva ao acúmulo material e se mantém como fonte de aprovação e poder. Importante ressaltar que esse acúmulo não é um princípio utilitarista, mas pela admiração da ordem que os objetos apresentam para satisfação e comodidade. Falaremos disso no capítulo 3.

parte de sua aflição; e não sem razão se diz que essa pessoa partilha dela. Não apenas sente uma dor da mesma espécie que ele sente, mas é como se houvesse transposto parte dela para si própria (...) (TSM, I. i. 2. p. 13).

Desse modo, a simpatia é em si uma operação de correspondência entre disposições da imaginação de duas ou mais pessoas. Simpatizar é partilhar de um mesmo julgamento de um evento, de suas causas, motivações e efeitos. É, portanto, aprovar. Aprovar é poder comunicar inteiramente um afeto de modo que alguém possa senti-lo na mesma intensidade. O alívio que sente o agente também pode ser entendido como sentido pelo espectador, uma *satisfação causada pela comunicação de afetos (fellow-feeling)*:

Assim como a pessoa a quem mais interessa certo acontecimento fica satisfeita com nossa simpatia, e magoada quando esta falta, assim também nós parecemos satisfeitos quando somos capazes de simpatizar com ela, e ficamos magoados quando incapazes disso. Não apenas nos precipitamos para parabenizar os bem sucedidos mas também para confortar os aflitos; e o *prazer que encontramos na conversa com alguém, com cujas paixões do coração podemos simpatizar inteiramente*, parece fazer mais do que compensar a dor daquela infelicidade com que nos afeta a vista da situação (TSM, I. i. 2. p. 14 [grifos meus])

A comunicação entre a paixão original e o refletido (do espectador) é possível por meio da constante troca de posições que os sujeitos experimentam, ora na posição em que estão sob o sentimento original, ora na posição em que julgam. A disparidade entre sentimentos é equilibrada pela *narração* de um evento sob os olhos de um espectador. A narração tem a capacidade de transformar a paixão original em paixão refletida, o que a torna comunicável, passível de análise e comparação, visto que se transformam em algo da mesma natureza<sup>35</sup>. Nesse estado, o espírito pode experimentar uma tranquilidade e calma quando experimenta uma comunhão entre os sentimentos. Essa comunicação alivia o espírito porque instaura uma regularidade nas condutas e uma troca inteligível entre elas para manutenção de um grau médio e comunicável da intensidade das paixões. A busca pela sensação de alívio trazida pela simpatia que os outros concebem em relação aos infortúnios particulares de alguém faz o sujeito moderar sua paixão ao nível comunicável:

Embora naturalmente solidário, o homem nunca concebe o que o sobreveio a alguém com aquele grau de paixão que naturalmente anima a pessoa atingida. Essa mudança imaginária de situação, sobre a qual se baseia sua simpatia, é apenas momentânea. O pensamento de sua própria segurança, o pensamento de que não é ele próprio o verdadeiro sofredor constantemente se faz presente, e embora não o impeça de conceber *uma paixão de certa forma análoga* à que experimenta o sofredor, impede-o de concebê-la com o mesmo grau de intensidade. A pessoa diretamente atingida sente isso, mas ao mesmo tempo deseja apaixonadamente uma solidariedade mais completa. Anseia *por aquele alívio* que nada, senão *a concordância total dos afetos dos espectadores* com

---

<sup>35</sup>Sobre o a disparidade entre as paixões originais e refletidas e o papel da narração no processo simpático, ver Müller (2015), especificamente o capítulo 2.



os seus, pode lhe dar (...) Mas só pode esperar obter isso *se rebaixar sua paixão até aquele limite em que os espectadores são capazes de o acompanhar* (TSM, I. i. 4.6 p. 22 [grifos meus])

O “prazer”, “alívio” e “tranquilidade” que se obtém através da companhia, conversa (narração) com outrem são produzidos no processo de tornar uma paixão original em uma paixão refletida. Para obter esse prazer é necessário modular a paixão original, transformar uma sensação corporal e individual em um afeto imaginado. Se o sentimento solidário, por ser imaginado, muda o gênero do sentimento original (TSM, I. i. 4) a narração feita por quem está sob as paixões originais também parece já instaurar um outro plano na natureza daquela paixão original, e o relato é o único meio que dispõe para restabelecer a tranquilidade do espírito, isto é, rebaixar a pulsão do sentimento original no espírito e buscar a tranquilidade e o prazer da concordância instaurada pela simpatia: "Por isso, a companhia e a conversa são os mais poderosos remédios para restituir ao espírito sua tranquilidade, caso em algum momento, por infortúnio, a tenha perdido, e também os melhores preservadores desse caráter feliz e equilibrado, tão necessário para a auto-satisfação e alegria” (TSM, I. i. 4.10).

Em outro trecho também podemos ver o papel da narração no apaziguamento da paixão original:

(...) o homem que, relatando a outro a ofensa que lhe infligiram, sente imediatamente a fúria de sua paixão esfriar e acalmar-se por simpatia com os sentimentos mais moderados de seu companheiro - o qual de imediato adota esses sentimentos mais moderados - e passa a ver essa ofensa, não nas cores negras e atroz em que a contemplara originalmente, mas à luz muito mais branda e clara em que seu companheiro naturalmente a vê; assim não apenas refreia como ainda em certa medida subjuga sua ira (TSM, IV. Concl. 3).

A comunicação de um sentido só é possível porque o ser humano é dotado de imaginação, se pudéssemos resumir a antropologia social de Smith, diríamos que o ser humano é propriamente um ser dotado de imaginação. É através dela que um sentido pode ser reverberado em outros corpos. O postulado da imaginação no sistema de Smith é o que funda a sociabilidade natural. Para acontecer essa reverberação de sentidos é necessário que eles se inscrevam em outro plano (quando por exemplo o indivíduo modera suas paixões para comunica-las: “de imediato adota esses sentimentos mais moderados”); ou seja, eles se transformam e podem resultar em novas paixões em outras imaginações e corpos. Para lembrarmos, é a sociedade que possibilita uma conversão das paixões, que só podem ser percebidas e avaliadas na medida em que podem reverberar em outros: “Tragam-no para a sociedade, e todas as suas paixões imediatamente *se converterão* em causas de novas paixões”. (TSM, III. 1 p. 140 [grifos meus]). Essa *conversão* é uma espécie transfiguração das paixões

originais em sentimentos (paixões refletidas ou reverberadas). Mais adiante voltaremos na relação entre sentido e sentimento, e o aspecto coletivo deste último.

Para Adam Smith, o *alívio da imaginação na busca pela regularidade* é uma propensão de natureza humana. A imaginação e as operações que faz para produzir regularidade é o que liga todo o pensamento de Smith. Na TSM, embora a imaginação seja fundamental, a compreensão do seu papel só é entendida quando passamos por seus outros escritos. A simpatia começa a ser entendida como uma operação imaginária. E o “alívio e tranquilidade”, que muitas vezes aparece nas descrições em que há propriamente simpatia e o compartilhamento dos afetos no mesmo grau, ganha uma conotação mais abrangente quando entendemos que a tranquilidade é o estado natural da imaginação. A imaginação e suas operações, dirá Smith em sua *História da Astronomia*, mantêm uma relação direta com os sentimentos de surpresa, admiração e espanto.

Na TSM, podemos antever que a admiração aparece em contextos onde há um esforço para manter a comunicação de afetos que são difíceis de serem comunicados, como no caso de alguém sob tortura e que resiste em expressar dor por ser um afeto pouco comunicável<sup>36</sup>. Nesse caso, a admiração apresenta uma relação com a aprovação, porém uma aprovação digna de aplauso, não uma simples aprovação. De todo modo, essa admiração tem a ver com *esforço de comunicação*, de poder acompanhar afetos que normalmente não são possíveis de acompanhar. A admiração também é muitas vezes descrita na TSM como uma espécie de contemplação do que é belo e apresenta uma ordem; a admiração pelos ricos, por exemplo, é suscitada pelos *meios* que detêm para sua comodidade<sup>37</sup>. Parece ser uma admiração engendrada pelo um bom funcionamento de algo (a disposição de um palácio que Smith usa na parte quatro, por exemplo), pela beleza que suscita ao acompanhar tal funcionamento.

Parece-me que é um alívio próprio da compreensão e comunicação. O espectador imparcial atua segundo o princípio da imaginação simpática, como exposto. É o caráter comunicativo, isto é, simpático, de um sentimento ou evento, que forja a ordem social. A apreensão de um evento, sua conveniência e mérito, depende fortemente da apreensão comunicativa de tal evento e sentimento. Por sua vez, essa apreensão comunicativa se relaciona com operações da imaginação como comparação, abstração, conexão e associação. A

---

<sup>36</sup> Ver TSM, I. ii. 2.12.

<sup>37</sup> O espectador sente admiração pelos ricos não pelo ócio que eles gozam, mas pelos objetos que promovem suas comodidades “(...)o espectador não imagina que gozem de maior felicidade que as outras pessoas: imagina que disponham *de mais meios para alcançá-la*. E a principal causa de sua admiração radica na engenhosa e inventiva *adaptação (adjustment)* desses meios para a finalidade para que foram criados” (TSM, IV. 4.9: p.223). É essa admiração, não um princípio utilitarista, que mantém a distinção social (e o poder) e promove a ordem social. Esse ponto foi melhor desenvolvido no capítulo 3.

imaginação e suas operações é um tema constante nos escritos de Adam Smith, veremos que ela tem uma história, um certo desenvolvimento de certos procedimentos mentais. Depois retornaremos aos pontos até então expostos para vermos como se estabelece a ligação, na filosofia de Smith, entre o conhecimento e a moral a partir das operações da imaginação. Em síntese, a imaginação transmuta sentidos, para isso, ela atua segundo operações.

### 1.3. O papel da imaginação na investigação filosófica e na ordem social e moral

Recorramos ao ensaio sobre a história da astronomia, e lá veremos já em seu título que Adam Smith está antes investigando os *princípios que conduzem e dirigem a investigação filosófica*, e que tais princípios são *ilustrados pela História da Astronomia*. Esses princípios são sentimentos que estão ligados a certos estados da imaginação. É por isso que o ensaio começa por descrever os sentimentos de surpresa (*surprise*), admiração (*admire*) e espanto (*wonder*), buscando conceber “a natureza e a causa de tais sentimentos” (HA, intro. 1 p. 189), bem como a influência que possuem para a consideração da história humana sob o ponto de vista da investigação filosófica. Mais adiante na exposição, o filósofo escocês nos diz que a finalidade da Filosofia é, enquanto arte que concerne à imaginação, diminuir o espanto da mente. Voltaremos a esse ponto. Antes, vamos expor o modo como Smith descreve os três sentimentos mencionados.

O que caracteriza o estado de surpresa é a natureza inesperada que pode apresentar um objeto ou evento, a emergência brusca de um objeto causa embaraço na unidade da imaginação: “(...) devido à brusquidão do êxtase, a unidade da imaginação é de tal maneira desarticulada, que ela jamais retorna ao equilíbrio e à serenidade anteriores, caindo num frenesi ou insânia crônica” (HA, I. 2. p. 190). Nesse sentido, Smith afirma que a surpresa não é um sentimento original, pois ela se define não como um estado específico do espírito, mas pela mudança abrupta de estados no espírito e pela falta de preparação do espírito para concebê-la<sup>38</sup>. É um estado de terror que só pode ser provocado sem que a ideia de tal objeto ou evento tenha sido preparada mentalmente<sup>39</sup>. A surpresa alcança um grau ainda maior quando a paixão que emerge subitamente é oposta à paixão que habitava a mente: o que ocorre, por exemplo, quando alguém

---

<sup>38</sup> “Assim, não se deve considerar a surpresa como uma emoção original, de uma espécie distinta das demais. A natureza da surpresa consiste na mudança violenta e súbita produzida sobre a mente quando, repentinamente, nela se introduz uma emoção qualquer” (HA, I. p. 191).

<sup>39</sup> “A surpresa, contudo, alcança o seu maior grau quando a mente não somente depara com uma paixão súbita e intensa, mas quando encontra a mente no estado mais impróprio para concebê-la” (*Ibidem*, II.1)

muito triste recebe uma excelente notícia, ou alguém muito alegre recebe uma notícia desoladora<sup>40</sup>.

O sentimento de admiração, embora inicialmente colocado entre os temas do ensaio, acaba não sendo muito explorado. O que se pode inferir é que tal sentimento está ligado à beleza e/ou grandiosidade reconhecida em algum fenômeno. Já a seção dois do ensaio, dedicada ao espanto, é extremamente interessante e apresenta bastantes desdobramentos. O espanto parece ser o sentimento por meio do qual podemos entender a investigação filosófica nos termos colocados por Smith, pois a finalidade da Filosofia é diminuir o espanto, sentimento que parece imperar nos “primórdios da sociedade”. Falarei disso mais adiante.

Para entender o espanto, Smith explica antes uma tendência da mente. A mente se apraz em observar as semelhanças que se pode traçar entre objetos diferentes. É observando as semelhanças que a mente organiza as ideias, criando as classes. “Onde quer que a mente observe pelo menos uma qualidade comum a uma grande variedade de objetos, por mais diversos que estes sejam em outros respeito, essa circunstância será suficiente para conectá-los, reduzi-los a uma classe comum e chamá-los por um nome geral” (HA, II.1 p. 195). Para Smith, essa é a origem dos agrupamentos de classe, gênero e espécie. Essa predisposição da mente humana para a observação das semelhanças e formação de grupamentos aparece explicada de modo parecido em outro ensaio de Smith, *Considerações sobre a primeira formação das línguas originais e das línguas compostas* (1761), quando trata da formação das palavras gerais (substantivos)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> “Quando um fardo de tristeza cai sobre o coração dilatado e pleno de alegria e júbilo, não parece apenas abatê-lo ou oprimi-lo, mas como que comprimi-lo ou esmagá-lo, como um peso real com o corpo. Quando, ao contrário, o coração está deprimido ou contraído por tristeza e pesar, e uma mudança inesperada da fortuna faz jorrar de uma só vez, por assim dizer, uma torrente de contentamento no seu interior, é como se ele fosse subitamente dilatado ou intumescido por uma força violenta e implacável, dilacerado pela ânsia das suas mais extraordinárias energias, as quais quase sempre ocasionam desmaios, delírios e às vezes até mesmo a morte instantânea.” (HA, I. 6, p.191-192). Vale observar que para Smith a paixão alegre é ainda mais insuportável do que a o pesar e a tristeza, pois é uma tendência do coração abandonar-se ao estado de alegria, enquanto que o espírito apresenta uma certa resistência às aproximações da dor e do pesar. Desse modo, quando alguém é acometido por uma alegria inesperada, a surpresa é potencializada pela entrega súbita que o coração naturalmente apresenta pela alegria, essa observação também aparece na *Teoria dos Sentimentos Morais*, como já vimos, onde Smith aponta a tendência que os seres humanos apresentam para simpatizar mais com a alegria do que com a tristeza, observação também feita por Marchevsky (2018).

<sup>41</sup> Fazendo uso do método conjectural para conceber a origem dos elementos que compõem as línguas, Adam Smith infere que os substantivos tenham sido um dos primeiros elementos a se formar. Os nomes próprios ligados aos objetos com os quais os seres humanos satisfaziam suas necessidades teriam sido os primeiros a serem elaborados, pois “tentariam tornar inteligíveis suas mútuas necessidades pela emissão de certos sons, sempre que quisessem denotar tal objeto” (*Considerações*, 1). A caverna na qual vivam, a água que bebiam para aplacar a sede e a árvore de onde tiravam os frutos seriam, assim, os objetos mencionados com maior frequência. Outras cavernas, árvores e fontes de água receberiam os mesmos nomes que a experiência particular havia atribuído. Assim é que um nome particular se constitui como nome geral. “A aplicação do nome de um indivíduo a uma multidão de objetos cuja semelhança com ele naturalmente recorda sua ideia e nome que a exprime parece estar na origem da formação das classes e sortimentos que as escolas chamam de gêneros e espécies (...)” (*Considerações*, 2).

Do avanço da experiência, ou seja, da observação de novos objetos, fenômenos e qualidades, surgem subdivisões “que somos *propensos* e obrigados a fazer” (HA, II. 2 p. 195 [grifos meus]) devido à observação de certas particularidades das coisas, que só apresentam vagas semelhanças com um gênero ou classe. Smith dá o exemplo de um botânico que subdivide uma ampla classe em agrupamentos chamados inferiores, “quer referir cada planta individual a alguma família de vegetais com os quais, em sua totalidade, ela tenha uma semelhança mais exata do que com as várias outras coisas compreendidas sob o vasto gênero das plantas” (HA, II. 2, p. 196). Essa decomposição em grupamentos superiores e inferiores proporciona uma apreensão completa da natureza das coisas e das ideias. Embora saibamos menos sobre os grupamentos mais gerais de classe, o fato de podermos classificar algo até esse nível mais geral da classe demonstra que estamos mais familiarizados com o objeto que nos ocorre.

Com efeito, alguns objetos se apresentam como algo muito novo e singular, sem qualquer semelhança com nenhum objeto ou fenômeno já visto antes, possuindo qualidades que ao mesmo tempo em que se conectam com alguma espécie, apresentam outras qualidades que não condizem com os agrupamentos já estabelecidos. O fenômeno ou objeto fica isolado e indeterminado na mente.

A imaginação e a memória se exercem inutilmente, e é em vão que vasculham todas as suas classes de ideias a fim de encontrar alguma sob a qual se possa organizá-la. Elas flutuam inutilmente de pensamento em pensamento, e ainda assim continuamos indecisos e sem saber ao certo onde situá-las ou o que pensar ao seu respeito.” (HA, II. 3, p.197).

Esse é o estado de espanto. Essa “busca vã” causada pelo espanto pode ter como sintomas a suspensão do fôlego, o olhar fixo e fremência do coração, como nos diz Smith. Tudo isso causado por uma certa indeterminação do pensamento sob a presença de um objeto novo<sup>42</sup>. A reunião de vários objetos que tenham semelhança com essa nova aparência fará cessar o espanto, que pode diminuir se ainda for possível traçar semelhanças com alguns poucos objetos, ou persistir no grau mais elevado, caso não seja possível aproximá-lo de nada.

Existe ainda uma outra modalidade de causa de espanto que se refere a uma *sucessão de objetos que aparecem em uma ordem incomum* “mesmo que não haja nada de extraordinário neles isoladamente” (HA, II. 4, p. 199). Uma sucessão incomum de objetos ou eventos causa primeiro uma surpresa, por ser inesperada, e depois um espanto, por ser uma ordem de coisas inteiramente nova. Portanto, há uma tendência da imaginação para a associação entre objetos semelhantes, como já exposto, e também de elaborar séries (ordens) semelhantes, isto é, uma

---

<sup>42</sup>Aqui, nota-se que o que caracteriza o espanto é a novidade de um objeto, já a surpresa, como vimos, se caracteriza pelo caráter inesperado do objeto.

associação de ideias causadas pela recorrência da ordem de certos objetos aos sentidos, de sucederem uns aos outros, de maneira que:

(...) o hábito da imaginação de passar da concepção de um para o outro [objeto] se fixa e se confirma cada vez mais. Como as ideias se movem mais rapidamente que os objetos externos, a imaginação constantemente os precede e, portanto, antecipa todo evento que ocorre conforme ao curso ordinário das coisas. Quando os objetos se sucedem uns aos outros na mesma sequência em que as ideias da imaginação (...) foram acostumadas a se mover e adquiriram uma tendência a seguir por iniciativa própria (...), tais objetos aparecem todos estritamente conectados uns aos outros, e o pensamento os percorre sem esforço ou interrupção (HA, II, 6, p. 199-200).

Quando esse hábito da imaginação é interrompido por uma ordem inesperada e nova apresentada pelos fenômenos, sucede o espanto. A imaginação fica diante de uma ordem de coisas que não pode acompanhar, os eventos ficam desconectados, carecendo de uma cadeia que os reagrupe em uma ordem<sup>43</sup>. O que pode trazer a tranquilidade de volta à imaginação, que é seu estado natural, é uma cadeia de “eventos intermediários”, um elo invisível, como os eflúvios imaginados por Descartes para explicar a atração do ferro pelo ímã, exemplifica Smith. Esses “eventos intermediários” permitem *articular fenômenos interdependentes*. Essa série deve se assemelhar ao que a imaginação está acostumada, pois o costume é um elemento importante para suavizar a imaginação, visto que os primeiros sistemas filosóficos se utilizavam de princípios bastantes conhecidos<sup>44</sup>.

Não só eventos que apresentam caráter extraordinário embarçam a imaginação, assim como nem todos os eventos (ordem de sucessão) podem causar espanto igualmente em todas as pessoas. Smith dá o exemplo do artesão em sua oficina produzindo cervejas. A ordem que apresenta aquela produção lhe parece coerente pelo *costume* e *familiaridade*, de modo que não necessita de uma cadeia de “eventos intermediários” para conectar tais movimentos em uma série, isso é feito pelo *costume*. O espanto permanece em todos que não estão *familiarizados* com sua arte. Porém, existe uma outra forma de conectar os eventos, por meio do estabelecimento dos “eventos intermediários”, da busca pelo encadeamento oculto entre os fenômenos, procedimento que é, portanto, diferente do costume, próprio da investigação filosófica. Enquanto o artesão, diz Smith, “não pode conceber por que necessita de eventos intermediários para unir fenômenos que, aos seus olhos, sucedem-se uns aos outros de modo

---

<sup>43</sup>“A fantasia se empenha em agrupá-los, mas eles se recusam a unir-se. É então que ela sente ou imagina sentir algo como uma lacuna ou intervalo entre eles, e naturalmente hesita, e como que se detém à beira desse intervalo. Esforça-se para encontrar algo que possa preencher essa lacuna (...) de modo a tornar a passagem do pensamento de um ao outro suave, natural e fácil” (HA, II, 8, p. 201).

<sup>44</sup> Smith comenta esse ponto em seu ensaio sobre os *Princípios que conduzem e dirigem as investigações filosóficas, ilustrados pela história da Física antiga* (HF).

muito natural. É da natureza deles, conta-nos, seguir-se uns aos outros nessa ordem, e, portanto, é assim que sempre fazem” (HA, II. 11, p.205). Os filósofos, por sua vez, são aqueles que estão “sempre à procura de um *encadeamento de objetos invisíveis* para unir eventos com os quais *todo mundo está familiarizado*, são os únicos que se esforçam para descobrir um encadeamento desse tipo entre dois eventos (...)” (HA, II. 11 [grifos meus]).

A finalidade da Filosofia é atenuar a imaginação por meio desses encadeamentos invisíveis. Esse tipo de encadeamento é qualitativamente distinto daquele produzido pelo costume, embora também se relacione com este. A Filosofia tem o papel de acalmar a imaginação, reestabelecendo a tranquilidade e ordem que é de sua natureza. É sob esse aspecto que Smith trata da história da astronomia, dos sistemas de natureza elaborados para explicar os fenômenos celestes considerados em sua capacidade de confortar a imaginação. Esses sistemas da natureza são expressos em seus princípios através da linguagem, são “invenções da imaginação”. E é também sob esse aspecto que ele elogia o sistema de Isaac Newton. A história da investigação filosófica – ou, em termos contemporâneos, a história das ciências<sup>45</sup> – acompanha uma teoria e história da imaginação. As disposições da imaginação aparecem tanto no problema do conhecimento (a elaboração dos sistemas da natureza ou sistemas morais) como refletem nas relações sociais e morais, na medida em que os dois campos são conectados pela disposição da imaginação. A ordem une os dois campos. Em tese sobre Adam Smith, Almir Sanches (2013) apresenta também este entendimento: “a imaginação pretende ordenar seus objetos (sejam ações humanas ou fenômenos naturais) dentro de uma história coerente e aceitável do ponto de vista imaginativo” (Sanches, 2013: 106). A imaginação teórica<sup>46</sup> que elabora sistemas coerentes, está ligada com a imaginação simpática ou simpatética<sup>47</sup> que elabora relações sociais coerentes a partir dessa propensão à regularidade<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Igualar filosofia e ciência na obra de Smith pode incorrer em anacronismos, no entanto, pretende-se frisar que o sentido de Filosofia no século XVIII é bem mais amplo do que hoje, podendo compreender o que se entende por conhecimento científico. Alfonso Ruiz Miguel fez a seguinte observação sobre o significado da noção de filosofia: “en aquella época la noción de filosofía era bastante más amplia que hoy, hasta incluir también lo que, especialmente a partir del siglo XIX, se considero conocimiento científico e no filosófico; y, de otro lado, que si atendemos a lo que hoy se há terminado por considerar filosofía, la obra de Smith no contiene sólo reflexiones filosóficas, sino también consideraciones de más genuíno carácter científico (...)” (Miguel, 1996:XV-XVI). Uma definição interessante de Filosofia dada por Smith: “A Filosofia é a ciência dos princípios de conexão da natureza” (HA, II.12), é o que permite a compreensão e associação entre ideias, objetos, seres, eventos e etc.

<sup>46</sup> Termo utilizado por Almir Sanches (2013).

<sup>47</sup> Sobre o termo “imaginação simpática” ver Müller (2015). O termo “imaginação simpatética” é também colocado por Sanches (2013), possuindo o mesmo sentido em ambos os autores aqui, qual seja, o de formular uma regularidade das ações humanas por meio da capacidade da imaginação de se projetar para a situação de outra pessoa.

<sup>48</sup> Sobre como a propensão de mente para a sistematização se relaciona com a coesão social, ver Marchevsky (2018:51)

Nesse sentido, podemos pensar que o alívio da imaginação, quando *acompanha uma ordem de sucessão* em fenômenos da natureza, é da mesma ordem que o alívio da imaginação quando o espectador imparcial *acompanha o sentimento* (*felllow-felling*) do agente, aprovando-o. Ambos os procedimentos se valem do modo como as operações da imaginação se efetuam. São invenções/elaborações da imaginação a partir dos fenômenos dados na experiência. Os sistemas filosóficos que explicam os fenômenos celestes são considerados por Adam Smith como produtos da imaginação humana através dos quais os fenômenos da natureza são conectados pelo uso da linguagem, de modo a produzir coerência e alívio na observação de tais fenômenos. É sob esse aspecto que o sistema de Isaac Newton é considerado o mais perfeito, de modo que

mesmo nós, enquanto nos esforçamos em representar todos os sistemas filosóficos como meras *invenções da imaginação* para conectar fenômenos da natureza (...) fomos insensivelmente atraídos por ele, *a usar a linguagem* que expressa os princípios de reunião desse sistema, *como se eles fossem as verdadeiras* correntes que a natureza utiliza para juntar muitas operações (HA, IV. 76, p. 290 [grifos meus]).

Há uma transmutação operada pelos sistema filosóficos da natureza que eles expressam. O que opera essa relação/transmutação é a imaginação (em seus graus distintos de condições de existência – superstição, religião e Filosofia), para Smith. Por sua vez, para Durkheim, o que relaciona os fatos da experiência é o que se designa por “espírito”, é o ente da representação. Os fatos da experiências não se explicam por si. Em Durkheim, a religião (como manifestação do “espírito” em um tempo e espaço, ou seja, como experiência da atuação da sociedade) forneceu a primeira “explicação” dos fenômenos da natureza, ela é o substrato do pensamento científico. Em Smith, a imaginação transfigura sentidos em sentimentos e fenômenos da natureza em ações de entes ou sistemas filosóficos. Essas disposições da imaginação, embora sejam dadas pela propensão humana, apresentam uma história e um certo desenvolvimento<sup>49</sup>.

#### **1.4. Elaborações da ordem natural e da ordem moral: imaginação e religião**

Pretendo demonstrar, no que se segue, como para Adam Smith o apaziguamento da imaginação, enquanto uma disposição própria de sua natureza, se dá no percurso histórico e lógico por formas que podem ser classificadas como: pensamento supersticioso, a religião, o

---

<sup>49</sup> É importante notar que esse desenvolvimento e a própria ideia de ordem se relaciona com a noção de progresso em Adam Smith. Sob a lógica de desenvolver um argumento empírico, a valorização da ordem jurídica, social e econômica europeia é postulada. A noção de propriedade, com seu caráter mais abstrato do que a noção de posse, representa um avanço para a opulência da sociedade como um todo. Em passagens contidas na *Riqueza*, Smith compara o conforto e desfrute de objetos do trabalhador mais pobre da Inglaterra com o do mais opulento dos “selvagens”, os “reis tribais”. A questão a ser analisada nos próximos capítulos é como esse postulado não se baseia no utilitarismo, mas no deleite da imaginação.



costume e a Filosofia. Essas formas podem corresponder às condições históricas de cada sociedade, ou estágio social, no interior das quais a imaginação se exerce. Começarei por mostrar como, segundo Smith, o pensamento supersticioso, a religião pagã e o costume percebiam os *fenômenos da natureza*, e o que a Filosofia trouxe, em termos de diferença qualitativa, na percepção de tais fenômenos. Em seguida, passo a expor como essas modalidades de apaziguamento da imaginação, ligadas pela própria história desta, se sucedem na percepção da autoridade das regras gerais da moral (da ordem moral). Ou seja, como a Filosofia (ou pensamento artificial como se verá adiante), a superstição e a religião encaram a percepção da justiça, da aprovação de si e dos outros, e dão cumprimento às regras gerais da justiça. Nesse sentido, traço paralelo com Durkheim quanto ao papel do sagrado como ordenador do mundo natural e social, e na verdade, como o sagrado é a própria ação da sociedade sob o nome de “Deus”. Concluo apontando algumas diferenças entre os autores na descrição do pensamento dito supersticioso e apontando algumas relações entre imaginação e sagrado como operadores do “social”.

“Nos primórdios da sociedade”, diz Smith, os homens que viviam antes do estabelecimento da “lei, ordem e segurança”, não tinham condições e nem preocupação, na verdade, “tinham pouca curiosidade em descobrir as *cadeias de eventos ocultas*<sup>50</sup> que unem fenômenos da natureza aparentemente desconexos entre si” (HA. III, 1 p. 209 [grifos meus]). Para Smith, a condição de subsistência não oferecia ao “selvagem” o que ele chama de “inclinação de se aprazer” com uma percepção que tem o único propósito de tornar mais coeso para a imaginação o “teatro da natureza”. As pequenas incoerências e desconexões dos fenômenos, que causariam um incômodo no espírito filosófico, passam despercebidas pelos “selvagens”. Os fenômenos de proporções maiores (“as irregularidades mais grandiosas”) não podendo ser ignorados, causam assombro. Assombro e terror são as paixões que aparecem na descrição de Smith nesse estado. “Cometas e outros meteoros, eclipses, trovões e relâmpagos naturalmente o apavoram por sua grandiosidade, e ele os encara com uma reverência próxima do temor” (HA, III. 1, p. 210). A reverência através do terror é um aspecto também mobilizado por Smith quando expõe a reverência religiosa pelas regras gerais da moral, como veremos adiante.

O estado de assombro é precisamente o desconhecimento acerca de como os fenômenos ocorrem, o que o antecede e o que o sucede. Esse estado causa terror diante dessas aparições, que são justificadas pelo próprio terror, pois não parece haver condições de perceber algo fora

---

<sup>50</sup> Importante guardar essa expressão. A busca por cadeias ocultas é o que qualifica o conhecimento Filosófico, como se verá mais adiante.

dessa paixão. É o que diz Smith, parafraseando o padre Malebranche, que as paixões “sugerem opiniões que as justificam”, ou seja, perceber algo em estado de terror sugere ainda uma explicação que cause mais terror. Por essa razão, os eventos aparecem para o “selvagem” como ocasionados por um ser inteligente, e esta percepção, pelas condições em que ele se encontra, é naturalmente concebida: “A noção de que esses eventos procedam de uma causa inteligente, embora invisível, e que sejam os sinais ou efeitos de sua vingança ou seu desagrado, é a mais apta de todas as possíveis para intensificar a paixão do selvagem, e é esta portanto, que ele está mais *propenso* a acolher” (HA, III.1, p. 209).

Todos os acontecimentos *irregulares* são percebidos como causados por seres inteligentes e invisíveis que intervêm o tempo inteiro nas colheitas e no tempo com chuvas, trovões, etc. Os eventos irregulares são explicados tanto pela vingança como pela bondade desses seres. As irregularidades belas (fenômenos de beleza descomunal) são percebidas como alguma ação desses seres, e isso se dá também pela “mesma impotência da mente” (HA, III. 2). O sacrifício a um arco-íris e a punição de um machado que machuca alguém são atos que ilustram o que Smith chama de “impotência da mente”, que vincula as aparições irregulares da natureza a um ato de alguma “potência invisível dotada de intenção”, de modo que a reverência às *aparições* da natureza são também, de algum modo, reverência a tais seres<sup>51</sup>.

Tal percepção parece se estabelecer somente para os eventos irregulares; Smith diz que está é a origem das religiões politeístas, pois cada evento da natureza tem uma entidade diferente responsável por ele. Ceres cuida da safra, Baco do vinho, e por aí em diante. Já os eventos regulares da natureza prescindem, nesta percepção, da intervenção desses seres:

O fogo queima e a água refresca, corpos pesados descendem e substâncias mais leves ascendem tudo pela *necessidade de sua própria natureza*, sem que jamais se tenha considerado que a *mão invisível de Júpiter* se ocupasse de tais matérias. Mas trovões e relâmpagos, tempestades e dias ensolarados, esses eventos mais irregulares eram atribuídos ou bem às suas boas graças, ou bem à sua ira. O homem, única potência dotada de intenção com a qual eles eram familiarizados, não age senão para interromper ou alterar o curso natural que os eventos tomariam se abandonados a si mesmo. Assim naturalmente supunham que *os outros seres inteligentes que eles imaginavam, mas não conheciam, agissem da mesma maneira*: não se empregavam na sustentação do curso ordinário das coisas, o qual se mantinha por si mesmo, mas para interrompê-lo, contrariá-lo ou transtorna-lo. E assim, nas primeiras eras do mundo, a mais baixa e pusilânime das *superstições supria o lugar da Filosofia* (HA. IV, p. 212-13 [grifos meus])

---

<sup>51</sup>“Mas um selvagem, cujas noções se orientam inteiramente pela natureza bruta e paixão indômita, não espera outra prova de que uma coisa é objeto próprio de um sentimento além do fato de que ela o provoca. A reverência e a gratidão que algumas aparições da natureza lhe inspiram convencem-no de que elas são os próprios objetos de reverência e gratidão, e, conseqüentemente, provêm de seres inteligentes que se aprazem com a expressão desses sentimentos” (HA, III.2, p. 211)

Esse trecho nos põe diante de inúmeras proposições a explorar. A primeira delas é que nem todos os eventos regulares passam despercebidos, como aparece em um primeiro momento, pelo pensamento supersticioso (ou selvagem, já que é assim que Smith também denomina esse estágio da sociedade<sup>52</sup>). Esses fenômenos são atribuídos à “própria natureza” deles. Parece-me que é uma operação próxima daquela que o artesão estabelece em sua oficina ligada ao costume<sup>53</sup>, pois o artesão também alega que é da natureza das coisas que se sucedam daquela forma que aparece; ou seja, há uma sucessão de eventos que por sua relativa regularidade (no processo de produção repetitivo de algum produto) é assimilado pelo artesão na oficina, mas ele não possui, como o filósofo, a capacidade de explicar a sucessão desses fenômenos a partir de suas conexões intermediárias. Portanto, nessas condições que expôs Smith, os eventos *regulares* que podem provocar o espanto e tirar a calma natural da imaginação, ou não são percebidos (não têm a atenção do “selvagem”) ou são assimilados pelo costume, que também diminui o espanto em algum grau. Enquanto os demasiadamente irregulares parecem exasperar a sensação de terror e também de bondade, pois essa agência interventora invisível, embora associada ao costume, irrompe no curso das coisas o tempo inteiro. É uma espécie de costume incomum ou incerto, costume de terror. Uma concepção de potência inteligente que é problemática, para Smith, por ser muito irregular (até para o costume), de modo que seu caráter interventor parece descaracterizar seu caráter invisível. Há uma espécie de relação entre regularidade e invisibilidade e irregularidade e não invisibilidade. Pois quando se percebe a regularidade dos fenômenos, Smith fala do estabelecimento de conexões “ocultas”, e por outro lado, as irregularidades são associadas a uma agência que não se esconde.

Outro ponto digno de nota é que a percepção dos fenômenos da natureza no pensamento supersticioso difere do filosófico por apresentar uma imaginação projetiva, que parece estar vinculada com a concepção desse ser pouco invisível e interventor. Müller (2015), explorando a diferença entre essas duas percepções no que se refere à reverência às regras gerais da moral, nos diz que para efetuar a autoridade das regras gerais da moral “[a] superstição opera através de uma projeção imaginária” (Müller, 2015: 40). E aqui chegamos à discussão acerca do *pensamento religioso no estabelecimento da ordem moral*. A explicação de Smith nesse ponto

---

<sup>52</sup>Em *História da Astronomia*, Adam Smith se detém nos exemplos dos antigos atenienses para demonstrar os exemplos do pensamento supersticioso. Sabe-se que uma teoria muito difundida entre os escoceses no século XVIII era a teoria dos quatro estágios. Em outros textos, como nas LJ(B).19 e na *Riqueza*, no livro cinco, os estágios são mais detalhados: caçadores-coletores, pastores, agricultores e o estágio da manufatura (estágio da mecânica). No capítulo um do livro cinco da *Riqueza*, Smith coloca como exemplo do primeiro estágio os nativos da América do Norte, do segundo estágio, os tártaros e os árabes, no terceiro parece localizar os Estados da antiga Grécia.

<sup>53</sup> Ver no tópico anterior, página 36.

na TSM é muito semelhante à que aparece na citação que estamos analisando, contida em *História da Astronomia*: remete ao fato de que os deuses são lidos por uma projeção dos sentimentos humanos<sup>54</sup>

Digo que essa opinião, ou apreensão, parece primeiramente incutida pela natureza. Os homens são naturalmente levados a atribuir àqueles misteriosos seres, o que quer que sejam os objetos de temor religioso em qualquer país, *todos os seus próprios sentimentos e paixões*. Não possuem nenhum outro, nenhum outro são capazes de conceber, para atribuir-lhes. Esses desconhecidos intelectos *que imaginam, mas não vêem*, devem necessariamente ser formados com alguma espécie de semelhança com os intelectos dos quais têm alguma experiência. Durante a ignorância e treva da superstição pagã, a humanidade parece ter formado as ideias de suas divindades com tão pouca delicadeza, *que lhes atribuíram, indiscriminadamente, todas as paixões da natureza humana*, sem excluir as que menos honram a nossa espécie, como luxúria, fome, avareza, inveja e vingança. Por isso, não puderam deixar de atribuir àqueles seres, por cuja natureza excelente ainda concebiam a mais extrema admiração, os sentimentos e qualidades que são o grande ornamento da humanidade, a saber, o amor à virtude e à benemerência, o horror ao vício e à injustiça (TSM, III. 5.4. p. 198 [grifos meus]).

Essa operação por projeção dos sentimentos humanos aos deuses (por isso imaginação projetiva) é justamente a exacerbação necessária causada pelo terror como dispositivo de manutenção das regras gerais da moral. Se o ser superior age como um homem quando ofendido, e pune o ofensor com o mesmo sentimento que o ofensor acredita ser objeto de ódio e ressentimento adequado, o temor pelos deuses que sentem ódio e ressentimento imputou o cumprimento e reverência das regras gerais da moral. E Smith concluiu de modo semelhante ao que se demonstrou no trecho do ensaio sobre a história da astronomia: “Assim, muito tempo antes da era da filosofia e do raciocínio *artificial*, ainda que de forma muito rude, *a religião sancionou as regras da moralidade*” (TSM, III. 5.4 [grifos meus]).

Assim, do mesmo modo que a superstição supria o lugar da Filosofia na percepção dos fenômenos *da natureza*, “a religião sancionou as regras *da moralidade*”, antes da “filosofia” e do “raciocínio artificial”. Portanto, a percepção de um ser inteligente que atuava na *ordem natural* das coisas, assim como atuava na *ordem moral* para o cumprimento da justiça, parece produzir uma ordem menos estável colocada pelo temor em virtude da projeção da atuação imprevisível dos deuses nos fenômenos da natureza e nas interações humanas (observando o cumprimento da justiça, punindo e recompensando os seres humanos).

---

<sup>54</sup> Assim como objetos e os fenômenos são alvo de reverência e não a “cadeia oculta” que lhes subjaz. Nesse aspecto, parece-me que também a projeção atua, no sentido que a atuação do deus se liga diretamente à atuação das coisas, e é, portanto, projetada nelas.

De tudo isso, parece resultar a relação que há no pensamento de Adam Smith entre pensamento e moral, ou entre imaginação teórica e imaginação simpática. Pois o estado de estabilidade moral é necessário para o desenvolvimento da investigação filosófica. A ordem e segurança é um requisito para a observação das menores irregularidades que a natureza apresenta; no entanto, a ordem sancionada pela religião, pelo pensamento supersticioso ou dada pelo costume, não produz uma situação concreta para a percepção das irregularidades menores. Isso significa que a moral (ordem social) é importante para a Filosofia, assim como o desenvolvimento das operações da imaginação também é necessário para ordem moral. O aumento do ócio<sup>55</sup>, ligado ao incremento da subsistência e a segurança, proporciona o desejo de conhecer um encadeamento que está no fundo de todos os eventos desconexos, o encadeamento que é oculto, ou seja, permanece invisível. O que parece diferenciar do pensamento supersticioso e/ou selvagem é que esse oculto não é produzido pelo medo e vingança dos seres, ele permanece oculto na medida em que não precisa ser remetido a nenhuma intenção. Mesmo que nesse estado (nos primórdios da sociedade) a benignidade dos eventos seja percebida, o estado de espanto e terror permanece, pois as irregularidades são dotadas de caráter imprevisível de uma potência que age intencionalmente por meio desses eventos<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Sobre esse ponto é sempre bom lembrar da crítica à ideia de ‘economia de subsistência’ feita por Marshall Shalins em *Stone Age Economics*(1972) e por Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado*. A noção de subsistência é geralmente utilizada para caracterizar sociedades indígenas que são caçadores-coletores. Shalins e Clastres demonstraram, com suas pesquisas, como na verdade é falsa a ideia de que sociedades ditas primitivas viviam ou vivem sob uma constante busca pelos meios de subsistência, de modo que não experimentariam o que se entende por ócio. Em realidade, o tempo gasto para satisfação das necessidades é mínimo. Sahlins faz ainda uma crítica poderosa à noção de desejo em que se baseia a teoria econômica, que é a de desejo enquanto necessidade infinita. Nesse sentido, escassez é, dirá Sahlins, uma relação entre meios e fins, não um fato extraído pela falta de meios técnicos que aumentem a produção. A escassez e a falta de ócio, na verdade, são introduzida pela produção capitalista; todos os meios técnicos utilizados na produção não serviram para diminuir o tempo de trabalho da civilização ocidental, e sim para o acúmulo, o que pode ser atribuído pela relação de desejo, que é diferente nas sociedades indígenas de caçadores-coletores nômades que Sahlins analisou. “Want not, lack not. But are hunters so undemanding of material goods because they are themselves enslaved by a food quest 'demanding maximum energy from a maximum number of the people' so that no time of effort remains for the provision of other comforts? Some ethnographers testify to the contrary that the food quest is so successful that half the time the people seem not know what to do with themselves. On the other hand, movement is a condition of this success, more movement in some cases than others, but always enough to rapidly depreciate the satisfactions of property. Of the hunter it is truly said that his wealth is a burden” (Shalins, 1972:11). Smith, no livro quinto da *Riqueza*, comenta: “O primeiro período da sociedade, o dos caçadores, não permite tal desigualdade. Aí a pobreza universal [*universal poverty*] estabelece uma igualdade universal, e a superioridade, quer de idade, quer de qualidades pessoais, garante fundamentos frágeis, mas absolutos, da autoridade e da subordinação. Nesse período da sociedade, portanto, há pouca ou nenhuma autoridade ou subordinação” (*Riqueza*, V. i. b. 7). Nesse caso, por exemplo, a atribuição de uma pobreza universal, assim como de escassez, diria Sahlins, é imprópria. Pobreza e escassez é uma relação com o desejo, e se a pobreza é universal, logo a sua qualificação é impossível de ser estabelecida nesses termos, pois, se ela é universal, isto é, não há alguém rico para estabelecer o que seria seu contrário, o pobre, não há uma pobreza. Cabe lembrar também que a subordinação e autoridade em conjunto com a igualdade são condições postas pelo que Clastres chamou de intencionalidade política e inventividade das sociedades contra o Estado.

<sup>56</sup> Sobre esse aspecto da argumentação de Smith, ou seja, a diferença entre o pensamento selvagem acerca da natureza e o pensamento filosófico, Marchevsky (2018) comenta: “As explicações desses grupos para os

Nesse sentido, Smith assevera que antes da *ordem e segurança*, a natureza e o próprio ser humano é propenso a sentir sua fraqueza e insegurança, ao passo que, no *estado civilizado*, a natureza adquire uma magnanimidade e generosidade, uma força e segurança, pois nesse estado os seres humanos “têm *pouca ocasião* para sentir sua fraqueza e tantas ocasiões para sentir sua força e segurança, tais qualidades os tornam *menos propensos a preencher* aquele encadeamento de conexão com seres invisíveis engendrados pelo medo e a ignorância de seus rudes ancestrais”(HA, III.3, p. 213 [grifos meus]). Com efeito, a ordem e a segurança são molduras que contornam um espaço possível para que a imaginação possa conceber as conexões dos fenômenos a partir da formulação de leis gerais, para que se seja possível surgir uma “inclinação de se aprazer” com uma percepção que tem o único propósito de tornar mais coeso para a imaginação o teatro da natureza, como já mencionado. As ocasiões para o “terror” e “espanto” da imaginação no “estado civilizado” são menores<sup>57</sup>.

A interconexão, no pensamento de Adam Smith, entre o problema da ordem moral, da jurisprudência, da subsistência e do conhecimento pode ser visualizado partir da imaginação. A imaginação e suas operações (comparação, associação, arranjo, classificação) são importantes no estabelecimento da ordem moral pois possibilitam o processo de simpatia. A capacidade de encadear um evento a partir de sucessão de acontecimentos, ou classificar um fenômeno, como vimos no tópico anterior, também é operacionalizada no processo simpático, Marchevsky (2018), demonstrou essa relação:

(...) os juízos de adequação e mérito são fundamentados na disposição *humana para estabelecer regularidades*. Em primeiro lugar, os indivíduos não poderiam medir a proporção entre a ação e suas causas (ou seus efeitos) se a imaginação *não conectasse eventos diferentes* e separados no tempo. Segundo, sem tal propensão, eles *não associariam* suas próprias experiências com as situações vividas por outrem, porque cada acontecimento é singular e *a imaginação fornece tal ligação*. Por último, sem criar uma ordem, também não teriam uma *base de comparação* para perceber, seja certo seja errado, cada conduta observada. É perceptível o quanto a capacidade do ser humano por apreender padrões é essencial na construção dos sentimentos morais" (Marchevsky, 2018:69)

Portanto, o processo simpático do julgamento das condutas requer comparação, associação e conexão, que são operações da imaginação descritas por Smith em *Considerações*

---

fenômenos da natureza estão assentadas antes nas variações passionais de entes superiores do que no estabelecimento de padrões. Por isso, o progresso nas sociedades selvagens é lento, pois enquanto reina condições de insegurança é muito difícil superá-las. Nota-se que certas condições materiais e institucionais são consideradas essenciais na obra de Smith para o estabelecimento da ciência” (Marchevsky, 2018:26)

<sup>57</sup>Embora a análise e concepção histórica de Smith baseada nos estágios sociais siga um evolucionismo, as condições da imaginação no estágio comercial são caracterizadas de modo ambíguo, pois o “embotamento da imaginação” emerge como um problema da organização social baseada na divisão do trabalho. Veremos isso no capítulo 2.

sobre a origem das línguas. O que se segue é que a ordem moral é importante na constituição da segurança, que por sua vez promove uma melhor condição na busca pela subsistência. A ordem e a segurança que passa a reinar na civilização é extraída da constante regularização dos fenômenos morais e da natureza, e ambas foram estabelecidas em virtude da elaboração de ‘cadeias invisíveis’, que representam o aprimoramento das operações da imaginação. A irregularidade de um pensamento pouco abstrato (ou projetivo) significa que a elaboração dos eventos e fenômenos irregulares são concebidos como uma intervenção que pode ocorrer a qualquer momento. Do mesmo modo, o pretense acesso à vontade de Deus pode provocar discordâncias quanto ao seu cumprimento, o que também causa fissuras na ordem moral.

A Filosofia estabelece encadeamentos ocultos que não são dotados de intenção, e promove o estabelecimento de leis gerais. O encadeamento oculto entre os fenômenos parece ser o lugar de reverência na Filosofia, que existe impulsionada pelo sentimento de espanto diante dos fenômenos, e esse espanto é acalmado por uma regularidade posta por “eventos intermediários”. A Filosofia busca esses encadeamentos por trás das aparências da natureza. Essa é uma diferença que se deve notar com a percepção dos fenômenos pela imaginação projetiva (presente no pensamento religioso em geral, na superstição, presentes no “estado selvagem”), pois esta reverencia as próprias aparições da natureza, como ilustra o exemplo colocado por Smith dos altares feitos para o arco-íris. Smith compara com o raciocínio de uma criança:

A criança acaricia a fruta que lhe é agradável, ao passo que bate na pedra que a fere. As noções de um selvagem não são muito diferentes. Os antigos atenienses, que puniam solenemente o machado que houvesse causado a morte de um homem por acidente, erigiram altares e ofereceram sacrifícios ao arco-íris (HA, III. 2, p. 211)

A imaginação projetiva parece operar por um princípio de semelhança muito concreto – entre os objetos e deuses e entre estes e os seres humanos – ou seja, que não requer operações mentais de comparação, arranjo, abstração. Essa parece ser uma operação mais simples, que Smith começa a descrever em *Considerações sobre a origem das línguas*, inclusive também a criança é um dos exemplos. “Uma criança que está aprendendo a falar chama de papai ou mamãe todas as pessoas que vêm à sua casa, ou seja, dá à espécie como um todo os nomes ensinados para aplicar a dois indivíduos” (*Considerações*, 1). Essa é uma associação natural, chamada de antonomásia. O que se segue é que, para distinguir os indivíduos particulares dos seus nomes gerais e classificações, era preciso atribuir qualidades específicas a tais indivíduos/objetos, e estabelecer uma relação entre os objetos. Assim surgem os adjetivos e as preposições. Esse processo de especificação requer operações de comparação entre objetos,

generalização e abstração. As línguas antigas mostram como essas especificações dos substantivos se colocava de modo concreto na medida em que ocorria uma variação do nome substantivo em conformidade com a variação de sua própria qualidade, as chamadas declinações. Um nome que denotasse uma qualidade geral, separada do substantivo, como *verde*, requer uma observação de outras qualidades que não o verde, a comparação entre elas e, portanto, um nível de abstração. Para isso

operações mentais como arranjo, classificação, comparação e abstração teriam de ser empregadas antes mesmo que os nomes das diferentes cores, que são adjetivos menos metafísicos, pudessem ser instituídos. Disso eu infiro que na primeira formação das línguas os nomes adjetivos não foram as primeiras palavras a ser inventadas (*Considerações*, 7).

*Considerações* é um ensaio que demonstra como as operações das línguas, que efetuam procedimentos concretos em direção aos abstratos, são as operações do pensamento, que se dão a partir do exercício da imaginação na observação de novos fenômenos e objetos na experiência. As operações ditas “abstratas” se referem ao seu significado presente em *Considerações*, (abstrato no sentido de desvincular o nome de um objeto particular, e concebê-lo a partir de sua generalidade), tais operações partem da experiência e se assemelham com o que Durkheim chamou de alargamento da experiência na *Divisão do Trabalho*.

Do mesmo modo, a investigação das cadeias ocultas nos fenômenos da natureza parece requerer operações que estabelecem leis gerais, pelo próprio exercício da imaginação a partir de generalizações e comparações. Assim, os princípios que regulam a natureza não são tidos como dotados de uma intenção e agência constante subjacente a eles, o que mantém a regularidade na apreensão dos fenômenos:

Nas *primeiras eras do mundo*, a visível incoerência dos fenômenos da natureza confundiu tanto os homens que eles desistiram de encontrar em suas operações qualquer sorte de sistema regular. Sua ignorância e a confusão de seus pensamentos deram origem a *uma superstição pusilânime* que atribuía quase todo evento inesperado a uma vontade arbitrária de um criador, quer dizer, a seres invisíveis que produziriam esses eventos com algum propósito particular. A ideia de uma mente universal, de um Deus soberano, que teria formado originariamente o todo por leis gerais, que dirigia a conservação e a prosperidade do todo sem consideração por nenhum indivíduo privado, era uma noção totalmente alheia a sua capacidade. (HF, 9, p. 301).

A “ignorância” e “confusão” do pensamento caracterizam o pensamento supersticioso, propriamente aquele que atribui aos eventos uma agência de seres, e não concebe a formulação de leis gerais que encadeiam eventos. O postulado de leis gerais aparece ainda no pensamento religioso, do Deus soberano (portanto, há aqui uma distinção entre supersticioso e religioso), o que introduz uma primeira ideia de ordem geral. A partir da argumentação de Smith, podemos inferir que há uma certa descontinuidade entre o pensamento supersticioso, a religião, o



costume e a Filosofia na condição de modalidades de estabelecimento da ordem e operações da imaginação. A imaginação, considerada sob esses três aspectos (religião, costume e filosofia) se encontra em graus diferentes de espanto e expansão – no sentido de sofisticar suas operações. A percepção dessa descontinuidade em Smith não é totalmente equivocada, porém, ela não é tão estática e a qualificação de diferentes modos de imaginação em Smith pode apresentar também seus equívocos, mais adiante voltarei neste ponto.

Para Durkheim, no entanto, religião, sociedade e ciência parecem constituir uma relação de continuidade. Durkheim dirá, por sua vez, já no primeiro capítulo de *As Formas*, que as explicações que são entendidas como sobrenaturais, isto é, que levam a "atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinárias" - são tidas de modo muito simples pelo "primitivo" e não concebidos por um "desespero de causa"<sup>58</sup>. "Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade"(Durkheim, 1996: 6). Outro ponto da análise de Durkheim é a demonstração de que a ideia de seres espirituais dotados de inteligência só pode ser pensada a partir do desenvolvimento da ideia de *personalidade*, assim como a ideia de sobrenatural só pode ser pensada a partir da ideia de *ordem*. Ambas (personalidade e ordem) são concepções tardias no pensamento religioso, e que, por outro lado, circundam a exposição de Adam Smith acerca do pensamento supersticioso ou pré-filosófico em geral. A ideia de ordem natural das coisas é um atributo recente das ciências positivas. Enquanto esse postulado da ordem natural inexistia,

os acontecimentos mais maravilhosos nada possuíam que não parecesse perfeitamente *concebível*. Enquanto não se sabia o que a ordem das coisas tem de imutável e flexível, enquanto nela se via a *obra das vontades contingentes*, devia-se achar natural que *essas vontades ou outras pudessem modificá-la arbitrariamente*. Eis por que as intervenções miraculosas que os antigos atribuíam a seus deuses não eram, no seu entender milagres na acepção moderna da palavra. Para eles, eram espetáculos belos, raros ou terríveis, objetos de surpresa e de maravilhamento; mas de modo nenhum viam nisso uma espécie de acesso a um mundo misterioso que a razão não pode penetrar (Durkheim, 1996:8 [grifos meus])

Se pensarmos que apesar de causar surpresa e maravilhamento esses fenômenos são concebíveis para os "antigos" ou "primitivos", significa que não há nesse caso o que, na concepção de Smith, se qualifica como espanto. Pois de algum modo a possibilidade de modificação dos acontecimentos pelos deuses não representava um evento disruptivo para o pensamento. Os acontecimentos, mesmo irregulares, são "concebíveis". Essas vontades e

---

<sup>58</sup> Nessa parte do texto Durkheim está criticando a ideia de que a religião é definida pelo sobrenatural.

agências dos deuses podiam “modificar” a ordem natural. Dirá Durkheim que “[a] hipótese de que os seres sagrados teriam sido confinados de início num papel negativo de perturbadores é inteiramente arbitrária. Veremos, com efeito, que, desde as religiões mais simples que conhecemos, eles tiveram por tarefa essencial, manter, de uma maneira positiva, o curso normal da vida” (Durkheim, 1996:10).

Para Durkheim, o fenômeno religioso envolve crença e rito, *uma regularidade* a partir de um estado de opinião e um modo de agir determinado. Nem as ideias de deus e ou de espíritos podem definir o fenômeno religioso. Na exposição de Durkheim, as *personalidades divinas aparecem posteriormente às forças abstratas* no processo religioso. Nesse sentido, a investigação do que é a religião traduz a ação e existência da sociedade como força *impessoal*, uma impessoalidade agregadora que age psiquicamente como uma força que impele o indivíduo – o que constitui a obrigatoriedade – que o pressiona a agir acima de si mesmo e ao mesmo tempo desejando tal “sacrifício”. Esse é o aspecto espiritual da sociedade, na verdade ela produz uma *hiperespiritualidade*, como disse Durkheim.

Na análise de Durkheim a sociedade atua sob a religião. A ideia de sociedade aparece então como uma significação objetiva que atua em todas as religiões. Dirá Durkheim, no caso do totemismo, que o fiel não está enganado ao crer em uma *força moral*, mas “ele se engana ao crer que esse *aumento de vitalidade* é obra de um poder com forma de animal ou planta” ([As Formas] Durkheim, 1996:233). A sociedade é a “realidade concreta e viva” por trás dessas figuras. O sentido da religião é, muito mais do que oferecer uma representação do universo físico, é oferecer “um sistema de noções através dos quais os indivíduos se representam a sociedade da qual são membros e as relações, obscuras mas íntimas, que mantém com ela” (*Ibidem*: 234). Essa representação *traduz* uma realidade, “pois é uma verdade eterna que existe fora de nós algo de maior que nós e com o qual nos comunicamos” (*Ibidem*: 234). Essa ideia representa o caráter exterior da sociedade, tão articulada na obra de Durkheim.

No intuito de oferecer um sistema de representação total do mundo, o estudo da religião se torna, como já mencionado, um estudo sobre teoria do conhecimento. A evolução lógica e a evolução religiosa são “solidárias”, dirá Durkheim. Porém, isso não significa que o impulso por conhecer o mundo deu origem ao pensamento religioso, como fica claro na crítica de Durkheim a Max Müller, por exemplo. Müller tinha a compreensão de que o “selvagem” olhou para alguns fenômenos da natureza, com surpresa, terror e maravilhamento, e que por isso divinizou corpos e forças da natureza. “Imaginar o selvagem cheio de admiração diante dessas maravilhas é transportar para a origem da história sentimentos bem mais recentes. Ele estava por demais acostumado à natureza para surpreender-se fortemente com ela” (Durkheim, 1996:77). Na

verdade, ao oferecer uma representação total do mundo e do universo, a religião está formulando alguns aspectos do pensamento lógico, embora não obedeça a essa necessidade (no sentido de suprir a falta de um pensamento lógico). A demonstração de Durkheim segue, portanto, outra direção.

Durkheim explica que a classificação dos seres parece obedecer a percepção de suas relativas diferenciações exteriores e propriedades essenciais – seres humanos, plantas e minerais não parecem ser equivalentes entre si, são de reinos diferentes. A ciência incutiu a operação de estabelecer diferentes reinos na natureza. No entanto, essas distinções que parecem naturais aos sentidos, não são primitivas, pois o que se observa nas sociedades que são consideradas primitivas, é que os “reinos se confundem”: as coisas têm sexo, o Sol e lua são humanos, os humanos são plantas ou animais” (Durkheim, 1996: 246). Para Durkheim, isso não pode ser explicado pelo instinto antropomórfico postulado pelo animismo, pois antes de figurar uma extensão do reino humano a todos os reinos, há uma concepção do reino humano a partir da imagem do mundo. Ou seja, a ideia que os humanos faziam de si era composta dos elementos de reinos não humanos. Se “[do] ponto de vista da observação sensível tudo é descontínuo” [isto é, os seres apresentam uma diferenciação exterior] uma força precisa atuar para *transfigurar o real*, transfigurar o que aparece pela observação sensível. Essa força é a religião. É o que Durkheim qualifica como “ideal”, que é o supra-experimental, a necessidade de transcender o mundo sensível<sup>59</sup>.

O totemismo, postulado por Durkheim em *As Formas* como uma forma elementar da religião, conduz essa transfiguração do real. O emblema totêmico, que é de onde emana toda potência dessa religião, envolve pessoas de um clã e seres diversos, o emblema é a *propriedade comum* que constitui um conjunto de seres diversos e o distingue de outros conjuntos de seres diversos comungados sob outro emblema. A religião, diz Durkheim, povoou a inteligência humana oferecendo a capacidade de elaborar o mundo além dos sentidos. As forças que advêm do emblema “eram feitas de elementos tomados de diferentes reinos, fez-se delas o princípio comum das coisas mais heterogêneas que se viram assim dotadas de uma única e mesma essência” (Durkheim, 1996: 247).

---

<sup>59</sup> As noções ideais para Durkheim, no entanto, precisam ser explicadas. É a mesma crítica que sempre aparece em quase todos os textos de Durkheim: ao mesmo tempo ultrapassar a análise empirista sem cair no apriorismo. No texto *Julgamentos de valor e julgamentos de realidade* (1911) ele nos diz: “se é verdade que o valor das coisas pode e sempre pôde ser estimado apenas em relação a certas noções ideais, estas devem ser explicadas. Para compreender como os julgamentos de valor são possíveis, não basta postular um certo número de ideais; é preciso justificá-los, mostrar de onde vêm, como eles se ligam à experiência ao mesmo tempo em que a transcendem, em que consiste sua objetividade” (DURKHEIM, 2015: 97)

Sendo as concepções religiosas, segundo Durkheim, uma necessidade de representar a ação da força coletiva na vida dos indivíduos, a força religiosa é a força coletiva. As condições sociais das sociedades de clã também ajudam a explicar o totemismo como uma forma de classificação dos seres e das coisas a partir da organização social. “É mais uma prova de que o entendimento lógico é uma função da sociedade, uma vez que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime” (Durkheim, 1996: 248). Para Durkheim, a lógica do pensamento religioso na figura do totemismo pode parecer grosseira, mas trouxe para evolução intelectual humana algo fundamental, ela forneceu a primeira *explicação* do mundo. Explicar tem um significado importante: “Explicar é mostrar como uma coisa participa de outras coisas (*Ibidem*: 249)”. Embora o pensamento religioso primitivo impeça de enxergar a realidade que lhe é percebida pelos sentidos, dirá Durkheim que

(...) a realidade, tal como é mostrada pelos sentidos, tem o grave inconveniente de ser refratária a toda explicação. Pois explicar é ligar as coisas entre si, é estabelecer entre elas relações que as façam como função uma das outras vibrando simpaticamente segundo uma lei interior fundada em sua natureza. Ora, a sensação que não percebe nada além do exterior seria incapaz de nos fazer descobrir essas relações e esses laços internos; somente o espírito pode criar a noção deles. (...) O grande serviço que as religiões prestaram ao pensamento é ter construído uma primeira representação do que podiam ser essas relações de parentesco entre as coisas (Durkheim, 1996: 248-49).

Foi a capacidade de explicar, no sentido exposto, de conexão interna entre as coisas, que, segundo Durkheim, tornou a ciência e a filosofia possíveis. A realidade mostrada aos sentidos não contém nenhuma explicação, a explicação vem justamente do espírito.

Apontadas algumas breves diferenças entre os autores quanto à análise do processo histórico das formas do pensamento, há uma convergência entre eles quanto ao papel da religião em sancionar as regras da moral e estabelecer explicações para os fenômenos da natureza. Embora em Durkheim a descrição do pensamento religioso ou “primitivo” seja menos assombrada ou espantada pelos seres, como em Smith, também há uma hierarquização das formas de pensamento em ambos. Explorar esse ponto escapa aos propósitos dessa dissertação. Esse tópico buscou situar minimamente o lugar da imaginação a partir das formas que adquire em condições históricas e sociais, apresentando o que para Smith seriam as operações da imaginação e como elas são acionadas no processo simpático.

Porém, a propósito de conclusão deste ponto, é importante apontar que a distinção entre imaginação projetiva ou pensamento supersticioso e uma suposta imaginação filosófica não configuram qualidades distintas da imaginação, mas que há “ocasiões” em que ela está “propensa” à percepção da insegurança da natureza, e que tem ocasiões que está “propensa” a sentir sua generosidade, como descreveu Smith. A qualificação de uma imaginação projetiva e

uma imaginação filosófica, portanto, não remete a estados internos de naturezas distintas. Para Smith, a imaginação atua em todos os tempos e busca ordenar a experiência e o mundo externo em qualquer circunstância. O caso é que em algumas circunstâncias ou ocasiões, o aguçamento das operações da imaginação tornam a percepção da ordem dos fenômenos mais imediata.

Vimos que a imaginação projetiva reverencia as próprias aparições da natureza, e a Filosofia, busca encadeamentos por trás das aparências da natureza (desvelar “conexões ocultas” que unem as várias “aparências” da natureza). Se, a princípio, parece haver uma concepção linear que vai do pensamento supersticioso e desemboca no filosófico, essa ideia se desfaz por dois motivos: o primeiro deles é que as circunstâncias históricas das sociedades comerciais, a despeito da ordem e segurança que acarretam, produziram ocasiões para o embotamento da imaginação (tópico desenvolvido nos capítulos 2 e 3). O segundo motivo pelo qual essas condições da imaginação são estáticas e distintas, é que a relação entre aparência e “conexões ocultas” por trás da aparência, não parecem conduzir para um critério de verdade dos fatos e fenômenos em Smith. Como vimos, a imaginação que faz essa liga, conduz esse fio entre os eventos, de modo que resguarda o caráter inventivo dos sistemas filosóficos.

A imaginação e o sagrado produzem sentido e ordem ao relacionar eventos entre si, estabelecer “relações de parentesco entre as coisas”, como disse Durkheim. Assim, imaginação e sagrado resguardam um aspecto supersticioso, no sentido antropológico do termo.

### **1.5. Reações naturais e sentimentos coletivos: a sociologia de Adam Smith**

Mais do que notar que há um princípio interno na manutenção do social, para Smith, isso significa que o exercício da justiça não é, em sua efetuação real, ou seja, na maneira como é exercida pelos indivíduos, operado com o propósito de manutenção da sociedade. Ao se debruçar sobre o que mais especificamente fundamenta a aprovação do castigo para aqueles que violam as leis da justiça, Smith nota que, nessa questão, os filósofos morais parecem ter feito uma confusão entre causas finais e causas eficientes, confusão que não ocorre na explicação dos fenômenos da natureza. A explanação desse ponto não é trivial e nos servirá para compreender a teoria moral e do conhecimento em Smith.

Para explicar a diferença entre tais causas, o filósofo escocês lança mão de dois exemplos, o de um organismo e o de um relógio. No organismo, considera-se por exemplo que a “digestão do alimento, a circulação do sangue (...) são operações necessárias para os grandes propósitos da vida animal”, (TSM II, ii. 3.5 p.108) que são a manutenção do indivíduo e propagação da espécie, “mas nunca tentamos explicar essas operações segundo esses grandes

propósitos” (*Ibidem*, II, ii. 3.5) – quer dizer, não se explica nada sobre a circulação, por exemplo, alegando que ela é uma operação da manutenção da vida – “nem imaginamos que o sangue circule, ou que a comida seja digerida por sua própria vontade, de acordo com a finalidade ou a intenção dos propósitos de circulação ou digestão.” (*Ibidem*, II, ii.3.5) – quer dizer, também não se compreende a circulação e a digestão (causas eficientes) em si mesmas, como sistemas que funcionam por conta própria e voluntariamente, a partir da consideração de seu próprio mecanismo, mas remetendo-os aos grandes propósitos (causa final). No caso do relógio, as engrenagens possibilitam seu grande propósito de mostrar as horas, mas não podem ser explicadas como se tivessem a intenção de fazê-lo, tampouco as molas que as fazem girar - atribuímos essa intenção ao relojoeiro.

Porém, quando se trata da relação entre a causa eficiente e final nas “operações do espírito” (isto é, no escopo da Filosofia moral e não da fisiologia ou da técnica), *imputa-se à razão humana o acesso aos princípios naturais que nos levam a produzir os grandes propósitos*, de modo que uma “esclarecida razão” impulsiona (e justifica) as ações e os sentimentos na produção dos grandes fins. Por exemplo, a razão recomendaria o cumprimento da justiça como fundamental para um grande propósito: a manutenção da ordem social. Nesse sentido, *a razão humana* se coloca como causa eficiente que participa de modo intencional dos grandes propósitos. O que acarreta em: 1) não compreensão do funcionamento da causa eficiente e 2) compreensão de que a causa eficiente teria guardada em si a intenção de promover os grandes propósitos (causa final), ou seja, confunde-se uma operação humana com a operação de Deus, não distinguindo as duas causas. Vejamos:

Mas embora, ao explicarmos as operações dos corpos, nunca deixemos de distinguir dessa maneira a causa eficiente da causa final, ao explicarmos as do espírito tendemos a confundir essas duas coisas tão diferentes. Quando os princípios naturais nos levam a promover esses fins que uma refinada e esclarecida razão teria nos recomendado, *temos a forte tendência de imputar a essa razão*, como causa eficiente desses princípios, *os sentimentos e ações* pelos quais promovemos aqueles fins, e de imaginar que se trate da sabedoria do homem, quando na realidade se trata da sabedoria de Deus. Segundo uma visão superficial, essa causa parece suficiente para produzir os efeitos a ela atribuídos; e o sistema da natureza humana parece ser mais simples e agradável quando todas as suas diferentes operações são dessa maneira deduzidas de um só princípio<sup>60</sup> (TSM, II. ii. 3.5 p.109).

Com efeito, diante do entendimento de que a sociedade não pode subsistir sem as leis da justiça, essa condição foi vista como o fundamento do uso da violência para quem as

---

<sup>60</sup>Nesse exemplo podemos visualizar a crítica de Smith ao racionalismo que opera com uma concepção da participação da razão humana na razão de Deus, de modo a fazer a ordem social depender desse esclarecimento racional. Essa é uma crítica que Smith tece a Malebranche e onde podemos também perceber a divergência de sua teoria econômica em relação à fisiocracia.

violasse. Porém, o que Smith quer demonstrar é que não é tendo como horizonte a destruição da sociedade, provocada pelas práticas que violam a justiça, que se pune e castiga tais práticas. Quando alguém é ofendido exige-se uma punição pelo mal que lhe foi feito, “menos por preocupação com interesse geral da sociedade, que por preocupação com aquele indivíduo ofendido” (TSM, II. ii. 3.10 p.112)

Smith demonstra que, na prática, há uma ação contra o violador da justiça pelo simples fato de que ele é *objeto apropriado de ódio e repulsa*. Porém, costuma-se atribuir sua punição à causa dos interesses gerais, como se a justificativa acima não fosse suficiente. É bastante evidente que a injustiça é prejudicial à ordem social, e é por vezes mobilizada como sendo o motivo principal da punição, mas a repulsa pelo violador é uma operação bastante suficiente para este fim, e todas as pessoas, as que refletem e as que não refletem sobre a necessidade da justiça para sociedade, sentem essa repulsa pelo violador da justiça, diz Smith. Pode-se notar essa diferença nos casos dos crimes que são punidos com vistas ao interesse geral. Smith dá o exemplo de uma sentinela que dorme durante sua vigília, pondo em risco a segurança do reino e é por isso condenado à morte. Observa-se que nesses casos “o castigo sempre se mostra excessivamente severo (...) a ideia desse crime, porém, não suscita *naturalmente* um ressentimento tal que nos fizesse realizar uma terrível vingança” (TSM, II. ii. 3.11 p. 113 [grifos meus]). Isso parece ocorrer justamente *porque não existe alguém específico para simpatizar com o ressentimento*, diferente do ocorreria no julgamento de um assassino.

Os sentimentos muito diferentes com que o espectador assiste a esses diferentes castigos [um de um sentinela e outro de um assassino] são prova de que a aprovação de um [castigo] está longe de se fundamentar sobre os mesmos princípios que a de outro. Considera a sentinela uma vítima infeliz que, de fato, deve devotar-se à segurança de muitos, mas a quem, mesmo assim, em seu coração ficaria feliz de salvar; lamenta apenas que o interesse de muitos se oponha a isso. Mas se o assassino escapasse de punição, isso suscitaria sua maior indignação, e clamaria por Deus para que vingasse em outro mundo esse crime que a injustiça humana deixou de castigar na terra. (TSM, II. ii. 3.11 p. 113)

Ou seja, não há, no ato de punir aquele que viola a justiça um afeto atuante dotado da intenção de preservar a sociedade, embora essa intenção possa ser mobilizada como justificativa de tal punição. Assim como não há, nem pode haver, na mola e nas engrenagens, a intenção de mostrar as horas, e nem há, nem pode haver, na intenção da circulação, a manutenção da vida. Esta é uma observação importante quanto ao entendimento do princípio de elaboração interna das relações sociais em Adam Smith, que chamo aqui de argumento imanente. Ele se caracteriza não só pela elaboração interna, mas também pelo caráter não intencional e não racionalizado,

no sentido de que não é passível de inteligibilidade humana. Nos termos que propôs Michel Foucault, quando se referia propriamente ao argumento de Adam Smith inscrito na *Riqueza*, “a economia política é uma disciplina ateia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade” (Foucault, 2008a: 383)<sup>61</sup>. É possível ver, no exemplo da manutenção da justiça presente na *Teoria*, que, de modo mais amplo, a ciência da sociedade, a teoria moral acerca das relações humanas posta por Adam Smith, é uma disciplina sem Deus. E se o argumento inscrito na *Riqueza* pode ser visto como uma crítica da razão governamental, tanto em relação ao mercantilismo quanto em relação à fisiocracia, a reflexão trazida pela *Teoria* pode ser entendida como uma crítica geral da razão enquanto princípio ordenador das relações humanas.

Para Smith, as regras gerais prescritas pelas faculdades morais são, portanto, princípios da sistematização da ação humana, incutidos pelo Autor da Natureza como mandamentos e leis para produzir a ordem e o bem comum. As regras gerais da moral são leis como regras gerais do movimento dos corpos:

seja qual for o fundamento de nossas faculdades morais, quer certa modificação da razão, quer um instinto original chamado senso moral, ou algum outro princípio de nossa natureza, não se pode duvidar de que *nos foram dadas para orientar nossa conduta nesta vida*. Trazem consigo as mais evidentes insígnias dessa autoridade, o que denota que foram instaladas dentro de nós para serem árbitros supremos de todas as nossas ações (TSM, III. 5.5 p.199)

O foco da análise é nos mecanismos que (nos foram dados) fazem produzir o grande propósito. A repulsa sentida pelo violador como *princípio suficiente para produzir o cumprimento da justiça* é um mecanismo que tem sua justificação no propósito de deus, mas que pode ser exposto sem a sua agência e intenção, isto é, conforme *os meios* adequados que os seres humanos podem conceber e produzir. O ressentimento como salvaguarda da justiça e da sociedade é um desses princípios simples e explica como os seres humanos não agem como

---

<sup>61</sup>Seguindo a análise de Foucault em *O Nascimento da biopolítica*, o liberalismo econômico posto por Adam Smith torna a ordem natural mais *imediata* e irresistível com a teoria da mão-invisível, pois no exercício da própria liberdade, seguindo seus interesses em aumentar sua riqueza, o dono da indústria contribui para o interesse coletivo, sem, no entanto perseguir este fim. O *homo oeconomicus* está dentro de um “campo de imanência indefinido” (Foucault, 2008b: 378) que liga todos os indivíduos enquanto sujeitos de interesse diversos e submetidos a toda a sorte de acidentes que são imprevisíveis, porque estão fora do horizonte de cada um, mas também há o ganho produzido por cada um no interesse geral sem que também o possa prever. É nesse sentido que Foucault analisa a fundamentação do *homo oeconomicus* como irredutível ao sujeito de direito (do Direito Natural) e seu necessário poder soberano, pois esse “campo de imanência” invisível (e é imanente na medida em que é invisível, que não pode ser totalizado) dispensa a existência de um soberano como gerenciador/assegurador das relações humanas e, mais importante, como conhecedor dos processos econômicos. Assim, a economia política imanente surge desqualificando o Estado de polícia, que operava por meio do mercantilismo uma administração do Estado e dos processos econômicos, e a evidência econômica posta pelos fisiocratas através da própria criação do *Quadro Econômico*.



deus – agindo por grandes propósitos racionalmente. Em uma nota de página extremamente interessante, Smith explica porque o ressentimento, paixão tão odiosa, seria responsável pelo propósito mais importante: a justiça e manutenção da sociedade. Ou seja, não é uma “esclarecida razão” que promove os grandes propósitos da natureza, como a ordem social, mas uma *paixão/sentimento*. Resguardar tal paixão nos níveis em que possa ser compartilhada requer grande esforço e sua comunicação frente à injustiça é digna. A questão é colocada de modo a pensar a função desse sentimento na economia da criação do Autor da Natureza, não de pensar como um ser perfeito puniria a injustiça utilizando dos meios e princípios igualmente perfeitos, mas como a natureza produz os seus fins a partir de princípios e mecanismos simples que confluem, pela consideração de seu próprio princípio, isto é, independentemente de sua finalidade, para a sua finalidade:

Considera-se, ainda, que a presente investigação não se ocupa de uma questão de direito, por assim dizer, mas de uma questão de fato. Não estamos analisando por ora sobre que princípios um ser perfeito aprovaria o castigo para as más ações, mas sobre que princípios uma criatura tão fraca e imperfeita de fato aprovaria. É evidente que os princípios recém-mencionados têm um grande efeito sobre os seus sentimentos, e parece sábio que seja assim. A mera existência da sociedade exigiu que a imerecida e gratuita malícia fosse contida por punições adequadas; e por consequência, que infligir tais punições fosse considerada uma ação conveniente e louvável. Portanto, embora o homem seja naturalmente dotado de um desejo de bem-estar e conservação da sociedade, o Autor da natureza *não confiou à sua razão* descobrir que uma certa aplicação punitiva constitui o meio adequado para alcançar esse fim; dotou-o entretanto de *uma imediata e instintiva* aprovação daquela aplicação, *a qual é a mais adequada para alcançá-lo*. A esse respeito, a economia da natureza tem exatamente o mesmo caráter de muitas outras ocorrências. No que concerne a todos aqueles fins, que, por sua particular importância, podem-se considerar - se me permitem a expressão - os fins favoritos da natureza, os homens foram dotados, não apenas de um *apetite* pelas finalidades que ela propõe, *mas igualmente de um apetite pelos únicos meios pelos quais essa finalidade pode realizar-se, por causa desses mesmos meios e independentemente de sua tendência a produzi-la*. Assim, a conservação do indivíduo e a propagação da espécie constituem as grandes finalidades que a natureza parece se ter proposto para formar todos os animais. Os homens são dotados de um desejo por tais fins e de uma aversão pelo contrário. (...) Mas, embora assim dotados de um forte desejo por ver realizados esses fins, *não foi confiado as lerdas e inseguras determinações de nossa razão* descobrir os meios necessários para tanto. Para quase totalidade desses casos, a natureza nos orientou com instintos primários e imediatos. Fome, sede, a paixão que une os dois sexos, o amor ao prazer, o temor à dor, *incitam-nos a aplicar esses meios por si mesmos, independentemente de qualquer consideração sobre sua tendência àqueles fins benéficos* que o grande Diretor da natureza intentou produzir (TMS, II. i. 5, p. 94-95 [grifos meus])

Nesse trecho, assim como no exemplo do relógio, Smith separa a causa última da causa eficiente, e como estas são operadas de modo a serem independente daquelas. Os meios são aplicados por si mesmos, e são os únicos e mais adequados. Há um apetite por tais meios e uma

independência de seus fins ligada a certa limitação da razão humana, mais do que sua “lerteza”. Expressões como “Autor da Natureza”, “Diretor da Natureza” e “economia da natureza” demonstram um argumento providencialista no arcabouço smithiano

contudo, esta intencionalidade quase transcendental no universo de Smith, não precisa ser revelada na história, e, de fato, para além das raras ocasiões educacionais (pedagógicas) em que o mestre revela sua mão, ela pode *permanecer invisível para o homem comum* porque é suficientemente eficiente em permanecer imanente à própria natureza (Marouby, 2005:226 [grifos meus])

Não pretendo discutir o providencialismo na obra de Smith, esse tema está para além dos propósitos aqui envolvidos e da capacidade de tratá-lo devidamente. O que quero frisar na compreensão das expressões como “autor da natureza”, é que há o postulado de um princípio natural que “foi dado” ao ser humano para realizar “os grandes propósitos” (conservação da espécie e da sociedade), como por exemplo uma “imediata e instintiva” aprovação da punição adequada, que é o ressentimento. Quando Smith coloca o fundamento da justiça no ressentimento, ele está formulando uma crítica aos sistemas que fundam a justiça na *utilidade* que ela traria como virtude para o corpo social. Esses sistemas consideram que as leis seriam necessárias à sociedade, e que, portanto, se deve respeitá-las<sup>62</sup>. Dirá Smith que, do fato da justiça ser útil para sociedade, não se infere que essa utilidade a origine, ela só pode ser concebida *a posteriori* (não como causa eficiente). É nesse sentido que Smith também tece crítica ao sistema moral baseado na razão. A consideração racional pela utilidade da justiça não deve ser o fundamento e causa de sua instauração. É através de sentimentos e paixões que se instaura a justiça. Mesmo o sistema de Hume é criticado por Smith nesse ponto, que considerava a justiça sob o crivo da utilidade consciente<sup>63</sup>.

Isso demonstra, no interior do sistema filosófico de Smith, uma proposição constante: a invisibilidade das intenções e a desproporcionalidade entre as causas eficientes e as finais. Aí está todo o arcabouço da metáfora da “mão invisível”. A intencionalidade, como princípio racional e visível, está fora de cogitação, pois é o princípio da espontaneidade e da estrutura das relações humanas que é mobilizado.

---

<sup>62</sup> Nesses sistemas “a virtude viria não de emoções espontâneas, mas da consideração racional a respeito da utilidade” (Müller, 2022: 304)

<sup>63</sup> Sobre essa crítica Craig Smith (2009) aponta: “a crítica de Smith à concepção de justiça de Hume baseia-se na visão de que ela é muito dependente de cálculos de utilidade e que presta atenção insuficiente à socialização e à força emocional da simpatia. Assim, *ele inverte a formulação de Hume que coloca a consideração da utilidade antes da simpatia no surgimento da justiça*. Para Smith, a utilidade é frequentemente invocada após o fato como uma explicação ou justificativa de uma prática particular, e não como o principal fator motivador da atividade que se torna a base da prática” (Smith, 2009: 21).

A análise das ações sem intenção, no que se refere ao mérito e demérito, é um exemplo interessante na ilustração do princípio da invisibilidade e da não-intencionalidade no sistema moral de Smith. Embora sejam determinantes na aprovação da ação, as causas das ações são pouco acessíveis. A não intenção ou intenção possui, nesse aspecto, menos importância do que a ação e seus efeitos. A invisibilidade está no fato de que não é por meio da projeção voluntária que se atinge os fins, mas de demonstrar a ação não intencional como uma espécie de meio mais simples de atingir os grandes propósitos.

Ao expor a influência da fortuna sobre o senso de mérito ou demérito, Smith argumenta que a *não intencionalidade* mas a realização da ação pode, em alguns casos, aumentar o senso de mérito e demérito: “Segundo os costumes de todas as cortes, o oficial que traz a notícia de uma vitória tem direito a privilégios consideráveis, e o general sempre escolhe um de seus principais favoritos para levar tão agradável mensagem” (TSM, II. iii. 2. 6 p.127); E ainda “Quando a negligência de um homem causou a outro algum dano não-premeditado, geralmente partilhamos tanto do ressentimento do sofredor que aprovamos a aplicação de uma pena ao ofensor muito superior à que a ofensa parecia merecer” (TSM, II. iii. 2. 7 p. 128)

Por outro lado, a intencionalidade mas a não realização da ação, pode diminuir o mérito ou demérito.

Assim como o mérito de uma fracassada tentativa de fazer o bem parece, aos olhos da humanidade ingrata, diminuído pelo malogro, igualmente ocorre com o demérito de uma fracassada tentativa de fazer o mal. A intenção de praticar um crime, por mais que se comprove, dificilmente será punida com a mesma severidade com que se pune a prática efetiva (TSM, II. iii. 2. 4 p.124)

A realização da ação é mais determinante do que a intenção como causa que a provoca (a realização de um fim não premeditado). Os efeitos, mesmo que “invisíveis” à ação, são passíveis de punição ou recompensa e que são objeto de julgamento. Essa é a contrapartida exata de um outro exemplo em que a intenção, agregada a uma ação, geraria efeitos menores do que uma ação movida por um fim particular e com efeitos não intencionais:

Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e, sem pensar nas carências de seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade de seu estômago não mantém nenhuma proporção com a *imensidão de seus desejos*<sup>64</sup>, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado

---

<sup>64</sup> O desejo na proposição smithiana tem um caráter distinto da busca utilitária por objetos. O desejo parece estar ligado a essa imaginação que consome tudo o que está plantado, consome pela contemplação dos meios (imensa plantação) que satisfazem sua necessidade, que é limitada pela barriga. Esse trecho está na parte quatro da TSM, onde Smith está discutindo que a beleza dos objetos não está ligada à sua utilidade, mas à disposição que apresentam para gerar uma comodidade. O ponto é que o fim particular da busca pela satisfação se confunde na imaginação com a harmonia que apresentam os objetos para produzir comodidade. Essa ilusão, diz Smith, é

a distribuir o que sobra entre os que melhor preparam o pouco de que ele faz uso, entre os que arrumam o palácio em que se consumirá esse pouco, entre os que provêm e mantêm em ordem todas as diversas miudezas e bugigangas empregadas na economia da honra: entre todos os que de seu luxo e capricho extraem a porção das necessidades da vida que *debalde teriam esperado de sua humanidade ou de sua justiça*. Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar o trabalho de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma *mão invisível*<sup>65</sup> a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, *sem intenção, sem saber*, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie (...) (TSM, IV. 1. 10)

Perseguir fins particulares, como o luxo e o capricho, promove efeitos que em vão seriam atingidos por humanidade ou justiça. A humanidade, como virtude ligada à benevolência, apresenta um caráter voluntário, e portanto, guarda uma intenção. A proposição é que: assim como *o luxo*, como um fim particular, promove a distribuição da riqueza, o *ressentimento*, como um fim particular, promove a instituição da justiça e ordem na sociedade. São meios aplicados por si mesmos, *independentemente de qualquer consideração sobre sua tendência àqueles fins benéficos*. Segundo Craig Smith (2009), a ideia de ordem não intencional molda a formulação de uma ciência social no iluminismo escocês e “(...) a mudança de foco para a simpatia redireciona nossa atenção para o lugar das consequências não intencionais nesse processo. Os modelos explicativos não devem ser entendidos como acessíveis aos atores dentro deles” (Smith, C. 2009: 21).

O ressentimento como princípio simples no qual se baseia a conservação da sociedade não revela apenas um modo de apreender um sistema, mas a elaboração de uma teoria moral baseada no sentimento. Essa teoria se fundamenta, conforme demonstrou Müller (2015;2022) em sentidos naturais (designados por senso), que são reações emocionais individuais. No caso do ressentimento, que é “uma reação *natural* à ofensa”, ele figura como base das instituições jurídicas, também como vimos a partir da *Teoria*. As regras gerais são elaboradas a partir das experiências e consolidação dessas reações naturais que constituem as faculdades morais; o

---

necessária. É ela que mantém a destreza das pessoas. O desejo persegue um certo prazer estético da ordem não exatamente a utilidade desses objetos. O ponto é que a utilidade não seria suficiente para manter a destreza e o progresso. Esse postulado será explorado nos próximos capítulos.

<sup>65</sup>Trata-se aqui da segunda vez em que Smith usa a metáfora da mão invisível. A primeira, já citada aqui, está em uma passagem da *História da Astronomia*. A terceira foi consagrada em *A Riqueza das Nações*.

respeito a tais regras derivam do senso natural de dever impresso pela natureza para a conservação da sociedade. Ou seja, as reações naturais figuram no plano de um senso natural de mérito e conveniência, e a partir da estruturação dessas experiências se constitui a reverência às regras gerais, que é o *senso* natural de dever. Müller (2022) sistematizou esse processo como “papel antecipativo das reações naturais” quanto aos desígnios da razão acerca da conservação da sociedade. A reverência as regras gerais da moral pode estar alicerçada na superstição, religião ou na Filosofia. Nesse sentido que Smith afirmou que a religião deu cumprimento ao senso natural de dever.

A análise de Müller (2022) parte da relação entre o texto sobre sentidos externos e as faculdades morais. O autor analisa as preconcepções naturais produzidas pelos sentidos externos, principalmente entre olfato e paladar, enquanto ponto de partida para imaginação que atua, neste caso, no plano das “conjecturas sensíveis” (conjecturar o sabor a partir do cheiro, por exemplo), como disse o autor: “o texto sobre os sentidos externos apresenta modelos mais simples para a compreensão das operações mais complexas do sentidos internos” (Müller, 2022:51). A partir da observação e da experiência aprendemos a distinguir o sentido e sensações dos órgãos, diz Adam Smith em *Dos Sentidos Externos*. Mas, pergunta ele a certa altura, algum sentido pode “sugerir a nós *institivamente*, antes da observação e experiência, alguma concepção de substância sólidas e resistentes que excitam suas respectivas sensações?” (SE, p. 178). Seria o caso do olfato, que sugere aos animais que amamentam o caminho para saciar sua fome, “ao sugerir a direção rumo ao objeto deve, necessariamente, sugerir alguma noção de distância e exterioridade” (SE, p. 179;). O olfato e o paladar produzem sensações semelhantes, assim, o olfato antecipa uma percepção de um objeto externo para o paladar.

Essas preconcepções, que antecipam a conjectura de coisas que estão fora do alcance imediato, se relacionam com a conservação do indivíduo, no caso dos sentidos externos. De modo *análogo*, os sentidos internos funcionam como “antecipações morais”, como uma reação instintiva que podem ser *a posteriori* justificadas racionalmente, (através do que Smith chama de “raciocínio artificial”), esses sentidos internos são: o senso natural de dever, senso de justiça, senso de ofensa, por exemplo. Como notou Craig Smith (2009), “o julgamento, afinal, é ‘antecedente à regra’ na análise de Smith” (Smith, 2009: 13).

No entanto, embora as faculdades morais sejam estabelecidas no nível das reações instintivas, elas sempre serão elaboradas pela imaginação no processo simpático. O que significa *que as faculdades morais não são puramente elaborações de um substrato natural*, e que a imaginação atua no nível do sensível simultaneamente, a espontaneidade das reações morais “não deve ser entendida como irreflexividade. Toda resposta moral é ao mesmo tempo,

sensível e imaginária” (Müller, 2022:63). O ressentimento, como *senso natural de justiça* se estabelece a partir do processo simpático com o ressentimento do ofendido e desaprovação do ofensor.

Por sua vez, a superstição, religião e a Filosofia são graus de apaziguamento da imaginação a partir dos quais se manifesta o *senso natural de dever*. No entanto, esse senso não é independente de sua manifestação social (assim como as reações sensíveis não são independentes da imaginação). A princípio, a ideia de uma reação natural subjacente ao estabelecimento da ordem pareça demasiadamente determinante. Ainda mais se consideramos que essas são reações naturais individuais que atuam como senso. Porém, “não é qualquer tipo de reação emocional que antecipa e corrige os desenvolvimentos posteriores, mas apenas reações emocionais socialmente validadas” (Müller, 2022: 72). *Uma reação emocional socialmente validada é um sentimento*, conforme estabelecido no tópico sobre a comunicação dos sentimentos. O que é propriamente a possibilidade de simpatia, é comunicar um sentido. Como vimos, existem paixões mais comunicativas que outras, mais sociáveis que outras.

Conforme já exposto, somente em sociedade é possível julgar o mérito e a conveniência das ações (do próprio sujeito e de outrem), pois a aprovação é implícita ao processo de julgamento, e ela implica o entendimento, daquele que aprova, da situação em que se encontra o outro. Por sua vez, esse outro busca tornar suas sensações e situações afetivas possíveis de serem compartilhadas, em vista da aprovação alheia. Esse processo requer autocontrole e modulação das paixões e afetos, dos sentidos. Podemos colocar então que os sentidos internos aparecem como a dimensão individual e os sentimentos como a dimensão social<sup>66</sup> da apreensão dos fenômenos morais.

A interpretação proposta por Müller (2022) e reiterada neste trabalho, da relação entre sentidos e sentimentos em Smith, nos permite pensar em análise comparativa a relação entre representações individuais e representações coletivas proposta por Durkheim.

### **1.6. Transfiguração e *hiperespiritualidade*: a sociedade durkheimiana**

Em uma conferência realizada em 1906 na Sociedade Francesa de Filosofia, que tinha como título *A determinação do fato moral*, Émile Durkheim expõe quais seriam as características de um fato moral: ele deve ser obrigatório e ao mesmo tempo desejável. Mais do que um esquema de regras de conduta, o que caracteriza esse dever é o fato de estar investido de uma autoridade especial. Discutindo com Kant acerca da noção de dever, Durkheim

---

<sup>66</sup>Müller, 2022 :76.

reelabora tal noção argumentando que o cumprimento do dever precisa *ser desejável* para quem o cumpre, e assim, as noções de dever e bem se coadunam. A desejabilidade, com efeito, guarda algo da natureza do dever: “(...) embora o ato nos atraia é de *sua natureza não poder ser executado sem esforço*, sem pressão sobre si mesmo” ([DFM] Durkheim, 2015: 52 [grifos meus]). Esse esforço é o que apresenta ao indivíduo a percepção de que, ao executar um ato moral, tenha se elevado acima de sua natureza e traído sua própria constituição natural de indivíduo no cumprimento de um dever que lhe é *desejável*. Essa dualidade do fato moral é inspirada fortemente pela noção de sagrado, que confere, a tudo que lhe é inerente, o amor e ao mesmo tempo o temor.

Isso é interessante pois nos mostra o objetivo de Durkheim em várias obras: tornar a sociedade um objeto inteligível enquanto *causa objetiva* de várias *representações*. Por isso a noção de sagrado e de Deus é o arcabouço da noção de sociedade. Ambas conferem aos objetos e ações uma potência maior que adquirem ao serem consagradas e de onde provém a grandiosidade de seus efeitos. Assim como o sagrado potencializa a natureza daquilo que é tocado pelo seu poder – a ponto de mudar a natureza que o objeto tinha antes, na medida em que é transfigurado em próprio sagrado – a sociedade transfigura a natureza das ações individuais em uma instância coletiva. As ações individuais, tomadas em sua natureza individual, não podem servir para analisar algo que é de outra natureza. Desse modo, o ato moral não pode ter como fim o interesse do indivíduo, tal conduta, aos olhos dos outros, seria desprovida de valor moral. Do mesmo modo, uma ação voltada aos outros indivíduos como finalidade também não confere valor moral: “Se cada indivíduo, considerado isoladamente, é incapaz de comunicar um valor moral à conduta, ou seja, se não tem por si um valor moral, uma soma numérica de indivíduos não aumentaria o valor moral do ato” ([DFM] Durkheim, [1906] 2015: 64). Isso porque entre eles (um indivíduo e sua soma) há uma diferença apenas de grau, e a sociedade constitui uma diferença de natureza.

Se a primeira parte da proposição estaria de acordo com a teoria moral e sociológica de Adam Smith, qual seja: que um ato moral voltado para o próprio indivíduo pareceria, aos olhos dos outros, desprovido de valor moral, a conclusão estabelece, *aparentemente*, uma diferença analítica entre as duas teorias morais e sociais: a sociedade, constituindo uma diferença de natureza, não deve ser, portanto, inferida por algo que não seja de sua mesma natureza.

A demonstração vai no sentido de postular que a opinião pública não nega o valor moral aos atos que são voltados para si ou para os outros, mas é que se esses atos apresentam um valor moral é porque estão vinculados a *fins superiores* ao indivíduo ou aos outros. “Entendo que a moralidade neles [nos atos voltados para si e para os outros] reconhecida deve necessariamente

advir de *uma fonte mais elevada*. Isso é evidente para os atos dos quais sou agente e objeto, e, se formos coerentes conosco, a mesma evidência vale para os atos dos quais sou agente e o outro objeto” (*Ibidem*: 65). Essa fonte mais elevada seria o sujeito coletivo, qualitativamente distinta (em sua natureza) do sujeito individual. Aquele confere a este uma potência de elevação de si mesmo própria do dever (obrigatório), e um desejo que faz querer transcender sua natureza.

Durkheim mostra como seu argumento é análogo a demonstração de Kant acerca da existência de Deus para postular a moral. O que Durkheim faz, em relação ao postulado de Kant, é substituir Deus pela sociedade, sem a qual a moral (dever) estaria ancorada em nada<sup>67</sup>. O ponto distinto é que a sociedade pode ser verificada e analisada pela experiência, o que configura a proposta que Durkheim chamou de racionalismo imanente. E, no plano da experiência, apenas dois sujeitos têm uma realidade moral mais elevada do que os sujeitos individuais: a coletividade e a divindade. “É preciso escolher entre Deus e a sociedade”, diz Durkheim. A divindade é, na análise durkheimiana, a sociedade pensada simbolicamente e “debaixo do símbolo é preciso *saber atingir a realidade* que ele figura e lhe dá sua *verdadeira significação*” (Durkheim, 1996: VII [grifos meus]). Portanto, a demonstração da realidade da sociedade passa pela inteligibilidade empírica da atuação de um fim superior atuando sob a exterioridade das coisas. Em vários momentos esse se mostra ser o ponto da análise<sup>68</sup>. Disso resulta a seguinte proposição:

Quando alguém ama sua parte, quando ama a humanidade, não pode ver o sofrimento de seus companheiros sem sofrer junto e sem sentir necessidade de remediar a situação. Mas o que nos liga moralmente ao outro não é aquilo que constitui sua individualidade empírica, e sim o *fim superior* do qual é servidor e órgão ([DFM] Durkheim [1906], 2015: 66).

Esse parece ser o postulado inverso ao qual Adam Smith toma para conferir a existência do laço social, se lembrarmos que para o filósofo escocês a natureza dotou os seres humanos de um apetite natural pelos meios necessários para produzir um fim superior, “*um apetite pelos*

---

<sup>67</sup> “Toda essa argumentação pode, no fim das contas, ser reduzida a alguns termos muito simples. Ela leva a admitir que, aos olhos da opinião comum, a moral só começa quando começa a generosidade, a devoção. Mas a generosidade só faz se o sujeito a que nos subordinamos tem um valor mais alto do que nós, indivíduos” (Durkheim, [1906] 2015:65)

<sup>68</sup> Na *Divisão do Trabalho Social*, Durkheim elabora um raciocínio semelhante na análise da solidariedade social. Ele diz que por ser um fenômeno moral e de forma imaterial “que por si, não presta à observação exata, nem, sobretudo, à medida” - para comparar diferentes solidariedades sociais “é necessário, portanto, *substituir o fato interno que nos escapa por um fato externo que o simbolize* e estudar o primeiro através do segundo” (Durkheim, 1999:31[grifos meus]) Nesse caso, a operação de Durkheim é muito interessante, ao estudar o fato externo, busca apreender o fato interno, isto é, o que está por debaixo do símbolo. O objeto analisado é, em si, invisível, mas não deixa de ser passível de análise precisa.



*únicos meios pelos quais essa finalidade pode realizar-se, por causa desses mesmos meios e independentemente de sua tendência a produzi-la*". O exemplo da manutenção da justiça pelo ressentimento ilustra bem isso, como vimos, pois a justiça não é aplicada segundo os fins superiores da manutenção da sociedade. Isso não significa que para Smith tais fins não existam, mas que para a sua produção e para a análise não é necessário considerá-los para inferir a regularidade da ordem social, como vimos a intencionalidade quase transcendental não precisa ser revelada na história, como disse Marouby.

Porém, e isso é importante de se resguardar, a efetuação do laço social em Durkheim se dá também a partir de reações emotivas, e a consciência do dever não se produz por uma percepção consciente. Nesse sentido, ambos dão explicações sentimentalistas ou afetivas. Se, como vimos, em Adam Smith, a consideração racional pela utilidade da justiça não deve ser o fundamento e causa de sua instauração, em Durkheim, a ação da sociedade é expressão de uma *força de energia*, uma reação emotiva coletiva, argumento que refuta a concepção de que a moral é fundada racionalmente. O respeito engendrado pela moral é uma força, uma "emoção" (Weiss, 2013: 402). Ou seja, assim como em Smith, essas considerações racionais são feitas *a posteriori*, Durkheim a coloca como uma *força* que

*automaticamente* suscita ou inibe as ações, *abstraindo-se de todas as considerações feitas a respeito de seus efeitos úteis ou nocivos (...)* O que nos determina então não são as vantagens ou inconvenientes da atitude que nos é prescrita ou recomendada (...) suas próprias forças exclui qualquer ideia de *deliberação* ou *de cálculo*; extrai sua eficácia da intensidade do estado mental no qual é dado ([*As Formas*] Durkheim, 1989: 261 [grifos meus]).

Para Durkheim, Deus e a sociedade mantêm uma continuidade entre os papéis e na operacionalização. Da atuação de Deus, Durkheim pressupõe a atuação da sociedade, o que torna importante, na análise, a *inteligibilidade desses fins superiores*, a inteligibilidade de Deus, para poder fazer emergir seu objeto (a sociedade), e, então, encontrar por trás do sensível, o conceito<sup>69</sup>. No entanto, como a atuação de Deus, a sociedade, para Durkheim, é uma fonte de onde emana uma *hiperespiritualidade*<sup>70</sup>. Sua função é produzir em tudo que toca um ideal, uma

---

<sup>69</sup> "Se o cientista estabelece como axioma que as sensações de calor ou de luz que os homens experimentam correspondem a uma causa objetiva, disso não irá concluir que esta seja tal como aparece aos sentidos. Assim também, embora não sendo imaginárias, as impressões sentidas pelos fiéis não constituem intuições privilegiadas (...) Portanto, para descobrir em que consiste esse objeto, é preciso que elas sejam submetidas a uma elaboração análoga à que substituiu a representação sensível do mundo por uma representação científica e conceitual" (Durkheim, [1912] (1996):461).

<sup>70</sup> "Nada mais estranho, portanto, do que o equívoco que levou a nos criticarem frequentemente por uma espécie de materialismo. Do nosso ponto de vista, muito pelo contrário, se se chama de espiritualidade a propriedade distintiva da vida representativa no indivíduo, dever-se-á dizer da vida social que ela se define por uma *hiperespiritualidade*; com isso entendemos que os atributos constitutivos da vida psíquica encontram-se na vida

potência afetiva que produz um sentido extrassensível. Smith, por sua vez, ao colocar entre Deus e a Filosofia esquemas de operações conectados, mas distintos ao ponto de tratá-los de modo independentes, mantém fora da análise os fins superiores, e parece extrair a ordem social a partir do sensível, dispensando sua conexão com o conceito. No entanto, essas são diferenças relativas à análise e que precisam ser indicadas, mas, do ponto de vista da forma como se concebe a atuação da sociedade, é possível dizer que ambos autores a traduzem dentro do arcabouço dos sentimentos, a partir das noções de simpatia e sagrado/ideal. Além disso, se tomarmos o problema sob a ótica que Durkheim expôs no texto *O Dualismo da Natureza Humana suas condições sociais* [DNH], a relação indivíduo e sociedade como termos explicativos se apresenta de modo mais dinâmico do que em outros textos: “o ponto de partida da discussão sobre a natureza humana é a necessidade de tratar do indivíduo para que se possa compreender melhor a sociedade, o que é o reverso da moeda que víamos em outros textos” (Weiss, 2013: 406).

O ideal é um produto natural da vida social, pois não depende de deliberações, como notou Weiss (2013). Ele não é apenas denotado para traduzir épocas excepcionais de agitação da transformação social. Expressões como “efervescência moral”, “superatividade”, “superexcitação”, “concentração de energia”, “dinamonegia”, traduzem

a própria sociedade *real* (...) Porque o sentimento de sagrado e, portanto, a vida moral, não podem existir apenas nesses momentos excepcionais, eles precisam existir de forma contínua para que a sociedade enquanto tal, enquanto expressão de sua vida ideal, mas que é absolutamente real, possa se manter” (Weiss, 2013: 398).

Em artigo publicado no ano de 1898 na *Revue de Metaphysique et de morale*, chamado *Representações individuais e Representações coletivas*, Durkheim traça uma estratégia argumentativa extremamente interessante para demonstrar a existência de um plano independente na realidade e que precisa de causas explicativas também independentes – a sociedade a abordagem social. Para isso, no entanto, primeiro o sociólogo francês demonstra como a psicologia deve constituir um plano de análise autônomo na medida em que se pode reconhecer que a representação individual atua de modo independente do substrato fisiológico. Direciona sua crítica aqueles que veem na consciência um reflexo de processos cerebrais, um feixe de luz que não é nada sem o substrato orgânico que o produz.

O objetivo desse texto é, primeiro: se contrapor à ideia de que uma representação tem sua fonte em um substrato orgânico cerebral; e, segundo: do mesmo modo que uma

---

social, mas elevados a uma potência maior e de maneira a constituir algo inteiramente novo” (Durkheim, [1898] 2015:50).

representação mental não é um reflexo de processos cerebrais, as representações coletivas também não são reflexos das representações individuais. Nesse artigo, Durkheim está buscando estabelecer uma diferença entre campos científicos, Psicologia e Sociologia. Com efeito, a relação entre essas duas ordens do fato moral se apresenta sob a forma de polos de oposição quase impermeáveis. No entanto, em outros momentos essa relação é mais dinâmica.

Ora, assim como um sentido interno não é um sentimento, para Adam Smith, uma representação individual não é uma representação coletiva, em Durkheim. No entanto, toda representação coletiva se agencia em representações individuais (como podemos observar em textos como *O individualismo e os intelectuais*, *A Educação Moral* e *Dualismo da Natureza Humana e suas condições sociais*). Como sentimentalista, é evidente que para Smith a relação entre reações naturais, sentidos e sentimentos – substrato fisiológico, senso e sentimento – são mais implicadas entre si. Mas, considero que a relação entre a experiência e a razão em ambos os autores é imbricada e simultânea.

Em *Dualismo da Natureza* (DNH), Durkheim começa o texto afirmando que “embora a sociologia se defina como ciência das sociedades, na realidade, ela não pode referir a grupos humanos, que são objetos imediatos das suas investigações, sem atingir o indivíduo, elemento último de que estes grupos estão ligados” ([DNH], Durkheim, 1975: 289). Essa relação entre indivíduo e sociedade se aprofunda quando tomada parte da análise de um princípio da natureza humana, o qual o artigo DNH pretende explorar.

Segundo Durkheim, há uma dualidade que sempre esteve viva nos afetos humanos, o ser humano “sempre se concebeu formados por dois seres radicalmente heterogêneos”, o corpo e a alma. São heterogêneos e independentes. A morte acentua essa independência, o corpo dissolve, a alma continua. O corpo é do universo material, conhecemos pela experiência sensível, a alma é do universo das coisas sagradas. Durkheim diz que tal crença universal não é ilusória. (como ele demonstrou em *As Formas*). Em todas as civilizações o homem se sentiu duplo. “Para que em todas as civilizações o homem tenha se sentido duplo, é preciso que haja nele algo que tenha dado origem a este sentimento” ([DNH], Durkheim, 1975: 291). A análise psicológica confirma o dado em que se baseia esse sentimento, ela encontra a mesma dualidade na vida interior, diz Durkheim. A inteligência apresenta duas formas diferentes: sensações e tendências sensíveis, de um lado, e pensamento conceitual e a atividade moral, de outro.

As sensações se ligam diretamente ao organismo individual, de modo que são incomunicáveis: “É-me impossível fazê-la [sensação de cor ou de som] passar da minha consciência para a consciência de outrem” ([DNH], Durkheim, 1975: 292). As sensações experimentadas face aos objetos são parte constituinte de cada corpo, as percepções serão

particulares, “pelo contrário, os conceitos são sempre comuns a uma pluralidade de homens”. Há aqui um ponto comum com Smith se pensarmos a relação entre as reações naturais e os sentimentos: os sentimentos são elaborações sociáveis, capazes de comunicar, diferente das reações naturais primárias, que, por sua vez, mudam de aspecto quando se convertem em sentimentos para serem comunicados. Claro que há uma diferença de fundo. Em Smith, de certo modo, as operações de semelhança organizadas pela imaginação são colocadas como tendências, e não há relação com a organização social tão direta quanto em Durkheim, por outro lado, em ambos a atividade disso que se chama ‘sociedade’ se dá propriamente como princípio que permite a relação entre razão e experiência, ou entre sentido e sentimento, ou entre pessoal e impessoal.

Embora esses princípios apareçam em Durkheim segundo naturezas antagônicas (sensações e pensamento conceitual), eles se manifestam simultaneamente no interior da natureza humana e, com efeito, na consciência individual. Há, entre essas duas naturezas, uma exterioridade e uma “independência relativa”, expressão que Durkheim utilizou para demonstrar a relação entre as *representações individuais e as representações coletivas*.

Mas, então, se cada ideia (ou ao menos cada sensação) deve-se à síntese de um certo número de estados celulares, combinados entre si segundo leis por forças ainda desconhecidas, é evidente que ela não pode ser prisioneira de nenhuma célula determinada. Ela escapa a todas porque nenhuma basta para suscitar-la. A vida representativa não pode se dividir de maneira definida entre os diversos elementos nervosos, visto que não há representação para a qual não colaborem vários desses elementos; *mas ela só pode existir no todo formado por sua reunião, assim como a vida coletiva só existe no todo formado pela reunião de indivíduos* ([RIRC], Durkheim, 2015: 45).

O argumento é demonstrado da seguinte forma: os nossos pensamentos estão no cérebro, mas não estão rigorosamente localizados nele. Do mesmo modo, a vida social está na consciência individual mas não está rigorosamente nela localizada. “Cada estado psíquico encontra-se assim face-a-face com a constituição própria das células nervosas, nessas mesmas condições de *independência relativa* em que estão os fenômenos sociais face às naturezas individuais” ([RIRC], Durkheim, 2015:45)

Essa é uma ideia que reaparece com muita frequência nas obras de Durkheim sob outras formas: os elementos vitais podem ser formados por elementos sem vida, mas *não têm sede neles*. Ao que parece há níveis de “vida” que servem de modelos usados como analogia para descrever a sociedade, a vida coletiva frente a outras totalidades que não são “vitais” ou que são menos complexas do ponto de vista de sua vitalidade. Essas analogias se dão entre os

minerais e as células, as células nervosas e a vida psíquica (representações individuais), as representações individuais e as representações coletivas.

Uma das questões que se põe entre esses níveis de vida é o modo como se deve apreender as relações entre esses polos. Nesse artigo, o debate se coloca contra as metafísicas materialistas e as metafísicas idealistas, a primeira tomando o todo pela parte (as representações individuais pelas células nervosas), e a segunda, a parte pelo todo (desconsiderar a materialidade das representações). Durkheim propõe um “naturalismo sociológico”, que consiste em analisar o todo pelo todo, explicar os fatos sociais pela sociedade, o que significa reter essas relações de independência relativa na formação de um complexo vital a partir de partes sem vida. Entre o que chamo aqui de níveis de vida a partir das analogias de Durkheim, se apresenta uma outra relação, desta vez entre complexidades vitais consideráveis: entre o *substrato* coletivo e a *vida* coletiva, entre a estrutura social e as representações coletivas. Nesse nível, as *representações* coletivas podem apresentar uma independência relativa da *morfologia* social:

(...) a matéria prima de toda consciência social tem uma estreita relação com o número de elementos sociais, a maneira como se agrupam e se distribuem etc., ou seja, com a natureza *do substrato*. Mas uma vez que um primeiro indício de representações assim se constitua, elas se tornam, pelos motivos já citados, *realidades parcialmente autônomas* que vivem uma vida própria (...) têm como causas próximas, *outras representações coletivas*, e não esta ou aquela estrutura social ([RIRC], Durkheim, 2015: 48 [grifos meus])

Durkheim se defende contra uma leitura que o enquadrara como um materialista, ao que apresenta sua definição de vida social como uma *hiperespiritualidade*, em comparação com a espiritualidade das representações individuais. Essas sínteses que produzem níveis de elaboração da vida, que fazem da ebulição de substratos inorgânicos a produção da vida orgânica, da sensação a representação e aí por diante, é propriamente o processo de *transfiguração*. A transfiguração é um processo que o fenômeno religioso opera. Os fenômenos religiosos são os que dificilmente apresentam uma relação tão direta com a organização social (morfologia), diz Durkheim. São representações que surgem de outras representações (e aqui vemos que o substrato se torna cada vez menos sua causa imediata a medida que as totalidades que emergem são formadas por uma maior relação entre elementos, no entanto essas totalidades nunca são apenas consideradas em suas relações imediatas).

A transfiguração é processo de pôr em relação duas coisas, que é o que Durkheim definiu como explicação, relacionar dois eventos ou fenômenos numa associação lógica entre eles. A transfiguração do real é operada pelo “sagrado”, ou seja, pela sociedade. Transfigurar é produzir uma determinação para a “matéria”. É o que também faz a imaginação. A imaginação torna

sensações antes intransponíveis em sentimentos comunicáveis através da simpatia, e conjuga eventos formulando sistemas filosóficos. Esse é o fundo da natureza culturalizada. Os autores localizaram a ação da sociedade atuando entre um monismo materialista e um monismo espiritualista, misturando os dois. A noção de sociedade nesses autores se desvincula de uma determinação materialista (os sistemas egotistas do amor de si [Smith], e o utilitarismo spenceriano [Durkheim]) e de uma determinação racional (a instituição dos melhores princípios para reger uma sociedade, modelo justnaturalista). A sociedade não é máquina inerte automática, nem um máquina que pode ser desenhada.

Temos um ponto de partida a ser reelaborado e que é um dos planos de fundo da dissertação: o papel que o sagrado tem Durkheim é semelhante ao papel que a imaginação tem em Smith. O que o sagrado revela enquanto fenômeno é traduzido como ação da sociedade; a sociedade, como objeto empírico, sua ação e realidade, é possível a partir da ação do fenômeno religioso. Do mesmo modo, a imaginação em Smith, seus procedimentos e sua natureza (busca pela regularidade e apreensão do que é exterior ao indivíduo), tornam a ação da sociedade “visível”. O indivíduo só não se encerra em si mesmo porque é dotado de imaginação, esse é o dispositivo que torna possível a sociedade, ou melhor, traduz sua ação. Smith, como parte do iluminismo escocês, colocou, no interior do pensamento político no ocidental, uma outra forma de conceber o “político” ou a possibilidade de pensar o “governo dos homens”. O contratualismo e o utilitarismo eram as formas até então produzidas para pensar a ordem (Cf. Sagar, 2018), que não era ainda designada “social”.

A imaginação e o sagrado operam passagens ou imbricações entre o sensível e a razão (Durkheim), ou o sentido e sentimento (Smith), eles agrupam o incomunicável no comunicável. Nesse movimento, implica o utilitário no anti-utilitário, o desinteresse no interesse, o egoísmo no social. Ambos partem de um modelo que vai da natureza, que é o dado sensível, e nela se alocava o indivíduo e seu interesse, para a cultura, onde se colocava o “governo” e o “Estado”. O estado de natureza é propriamente o estado do indivíduo e sua sobrevivência. Esse era o modelo da filosofia política. Os próximos capítulos buscam demonstrar que a sociedade é, para esses autores, algo exterior ao indivíduo, o que é mais obvio, mas, algo que dá contorno à natureza, podendo o indivíduo se realizar enquanto tal sob formas simbólicas específicas. A imaginação reverbera um sentido, transformando parcialmente a sua natureza de experiência imediata sobre alguém, em um sentimento comum através da narração e de trocas afetivas. Do mesmo modo a troca, o conforto e a satisfação são econômicas e morais ao mesmo tempo. Tanto na perspectiva de Durkheim, quanto na de Smith. Eles operam o sentido de que a natureza é um determinante determinado, como apontou Shalins.

## Capítulo II - Economia e Moral: Divisão do trabalho em Adam Smith e Durkheim

Adam Smith e Émile Durkheim foram teóricos que se debruçaram acerca do fenômeno moderno da Divisão do Trabalho. Considerados “pais” fundadores de campos científicos hoje em dia apartados (Economia Política e Sociologia), tais autores, ao analisarem a divisão do trabalho o fizeram sob a perspectiva de um fato, antes de tudo, moral e social. Em sua tese “Da divisão social do trabalho” (1893), Durkheim lembra que Smith foi o primeiro teórico desse fenômeno, conceituado pela Economia Política e que mais tarde passou a ser tema da Biologia<sup>71</sup>. Ao iniciar sua tese, Durkheim deixa claro tratar-se de um fenômeno moral. O imperativo categórico dessa moral: “coloca-te em condições de cumprir proveitosamente uma função determinada” ([DTS] Durkheim, 1999: 6). Ao relacionar várias funções no interior da sociedade, a divisão do trabalho adquire um aspecto propriamente moral, na medida em que trata de harmonia, equilíbrio e integração, dirá Durkheim.

Adam Smith, por sua vez, embora à primeira vista tenha apresentado o fenômeno da divisão do trabalho a partir de aspectos “puramente” econômicos, ele o analisou sob a ótica da jurisprudência e moral. Como já exposto nesta dissertação, a obra de Adam Smith se insere no contexto da Filosofia Moral escocesa, já tendo aqui demarcado a peculiaridade e herança do iluminismo escocês na história da antropologia. Nesse sentido, irei abordar neste capítulo como a divisão do trabalho é, para Smith, 1) um dispositivo de diferenciação social e histórica entre os estágios sociais; e 2) a relação da divisão do trabalho com a moral a partir da sua teoria da imaginação e do princípio da simpatia atrelados à noção de reconhecimento (Kalyvas & Katznelson, 2001). Isso se dá porque, no contexto das sociedades comerciais, o reconhecimento se liga ao prestígio atribuído à riqueza material e aos objetos de luxo. A dimensão moral da divisão do trabalho em Smith se demonstrará, portanto, através da relação entre troca, persuasão e reconhecimento.

Além disso, ao colocar que a divisão do trabalho gera excedente de recursos e produtos, e que, com isso, cria-se *condição da possibilidade da simpatia*, Smith também faz uma análise sobre os efeitos e a extensão da divisão do trabalho, que não se limita ao aumento do rendimento, ou seja, à Economia. Esse aumento, aliás, se relaciona com a ciência, imaginação e moral ao mesmo tempo.

Tanto para Durkheim, como para Smith, a divisão do trabalho não é fruto do saber humano, e seus efeitos não podem ser antecipados pela consciência. Ela se instaura a partir de

---

<sup>71</sup> “Foi Adam Smith o primeiro a teorizá-la foi ele o criador dessa palavra, que a ciência social mais tarde emprestou à biologia” (Durkheim, 1999: 1).

condições sociais e históricas específicas. Para ambos os autores, a divisão do trabalho funciona como um marco de diferenciação entre sociedades, modos de integração e estruturas sociais distintas. Nesse aspecto, para Durkheim, há duas estruturas sociais: uma mecânica e outra orgânica, a primeira a que ele chama de “segmentar”, e a segunda de “organizada”, onde há divisão do trabalho. Em Smith, há a formulação de quatro fases/estágios sociais, porém, é possível perceber em muitas passagens que esses quatro estágios são reduzidos a uma única partição: sociedades com divisão do trabalho e sociedades sem divisão do trabalho, como veremos adiante. É também a partir desse fenômeno que estes teóricos pensaram os problemas morais que tal organização social acarreta, como divisão do trabalho forçada, para Durkheim, e o embotamento da imaginação, para Smith. No entanto, para ambos, essas consequências são menores que as vantagens decorrentes da divisão do trabalho (Smith), ou não se relacionam com divisão do trabalho em seu estado normal (Durkheim).

Tendo elencado essas primeiras relações entre os autores, exponho a maneira como o capítulo está organizado e quais seus temas e objetivos traçados.

Este capítulo se estrutura implicitamente em duas partes. A primeira é uma exposição mais detalhada da análise de Durkheim acerca da divisão do trabalho, que está desenvolvida nos cinco primeiros tópicos. A segunda se dedica à análise de Smith sobre a divisão do trabalho e tece algumas comparações entre os autores. Esta parte é desenvolvida nos últimos três tópicos do capítulo. Através da exposição da análise de Durkheim acerca do fenômeno da divisão do trabalho, enfatizo quatro pontos fundamentais que servirão de elementos comparativos com pensamento de Adam Smith.

O primeiro elemento comparativo, extraído da exposição de Durkheim, é a relação indivíduo-sociedade ou consciência individual e consciência coletiva no interior das estruturas sociais (mecânica e orgânica). Assim como em Durkheim, onde nas sociedades sem divisão do trabalho, o indivíduo e o todo se confundem, ou seja, estão emaranhadas as consciências, para Smith, nas sociedades bárbaras e selvagens, o trabalho de um é igual ao trabalho de todos, todos fazem tudo. A partir do trabalho de um se pode enxergar todo o trabalho da vida social. Nesse ponto, a divisão do trabalho funciona como tecnologia que distingue tipos sociais.

O segundo elemento se refere ao caráter ampliado da noção de “troca”, como algo que liga diretamente a perspectiva moral da divisão do trabalho, não se restringindo ao seu sentido prático-econômico. Durkheim tratou a “troca” fazendo um contraponto ao entendimento puramente contratual ou de prestação de serviços que envolvia esta noção, bem como apontou o erro de inferir dela a causa da divisão do trabalho. Para Smith, por sua vez, a “propensão à troca” aparece como causa da divisão do trabalho na *Riqueza das Nações*. No



entanto, mesmo com o sentido de prestação de serviços recíprocos, a troca resguarda um sentido da “fala” e da “persuasão” para o filósofo escocês nas *Lições sobre jurisprudência*. A compreensão da “troca” em ambos os autores demonstra a articulação entre o indivíduo e a sociedade, entre o altruísmo (ou benevolência) e o amor de si. E, de modo mais amplo, entre moral e economia.

O terceiro elemento refere-se à explicação de Durkheim para a emergência de novas necessidades mais “aguçadas” no contexto de “luta pela vida”. Vimos que surge a compreensão de um cérebro mais “volumoso” e “delicado” que se configura nesse processo requerendo esses melhoramentos, ou sendo capaz de apreciá-los. Nesse ponto, buscarei traçar uma análise comparativa a partir da evocação de Smith da “delicadeza” inerente à constituição humana. Ela que entra também como elemento explicativo para aos “melhoramentos”.

Por fim, o quarto elemento se refere à compreensão de Durkheim sobre o funcionamento *normal* das funções na divisão do trabalho, que sugere automaticamente nos indivíduos sentimentos e percepções dos vínculos de tais funções no tecido social. Nesse ponto, Durkheim enxergava com muitas reservas a crítica de que o trabalho repetitivo gerava um atrofiamento da compreensão do “todo”, discordando de propostas de instrução geral para a população. Por outro lado, Adam Smith, frente às consequências do trabalho repetitivo para imaginação, propôs uma educação subsidiada pelo Estado para os trabalhadores. Essa educação buscava restaurar ou amenizar os efeitos deletérios do trabalho na imaginação, preservando sua capacidade de fazer associações, conexões e comparações. Essa proposta de educação conecta muitos aspectos da teoria de Adam Smith. Por sua vez, a educação na “modernidade” foi um tema que Durkheim se dedicou. Ministrou aulas sobre educação moral na Universidade de Bordeaux, onde assumiu a cátedra de Pedagogia e Ciências sociais, e na Sorbonne dedicou um curso voltado para educação moral, tema que lhe era, àquela altura, o mais caro (de Vares, 2019). O tema da educação é central, e por meio dele se pode compreender todo o arcabouço epistêmico e político em ambos os autores.

Dos quatro elementos aqui postos, os dois primeiros serão temas mais trabalhados neste capítulo, enquanto os outros dois, o tema da delicadeza e da educação, serão desenvolvidos no capítulo três. Um dos objetivos principais a serem destacados neste capítulo que se inicia é a crítica ao utilitarismo presente nos dois autores a partir da noção de troca, e da relação indivíduo-sociedade-economia com a moral.

## **2.1. Divisão do trabalho em Durkheim: um objeto da ciência da moral**

O livro sobre a divisão de trabalho social de Durkheim resulta de sua tese de doutorado defendida em 1892 e publicada em 1893. Já na primeira frase, Durkheim explicita o objetivo do livro: “Este livro é, antes de mais nada, um esforço para tratar de fatos da vida moral a partir de métodos das ciências positivas.” ([DTS] Durkheim, 1999: 1). A importância desta obra no pensamento de Durkheim é interpretada de modos distintos. A leitura de Parsons, mais difundida por um certo tempo, enxerga *A Divisão do Trabalho Social* no interior de uma fase inicial e positivista de Durkheim, e que no percurso intelectual se torna obsoleta. Tomando a interpretação de Giddens (1998), penso que a tese de Durkheim é fundamental para compreender o pensamento do autor, bem como suas proposições políticas para França, e suas considerações sobre educação: “A continuidade entre as obras iniciais e finais de Durkheim só se torna inteiramente aparente, entretanto, caso se preste atenção considerável à sua teoria política. Longe de ser de importância secundária para sua sociologia, o pensamento político de Durkheim tem um importante papel em suas ideias” (Giddens, 1998: 105). A sociologia de Durkheim se relaciona diretamente com o seu pensamento político, e é esta relação que se pretende explicitar no escopo desta dissertação.

O plano d’*A Divisão do Trabalho Social* se organiza em três livros. O primeiro livro trata do método a ser seguido para apreender o que seria a solidariedade como fenômeno moral, das formas de solidariedade (mecânica e orgânica) e, por fim, da divisão do trabalho como fonte da solidariedade moderna. O livro 2 trata da progressão da divisão do trabalho e as causas que levaram a sua emergência. Por fim, o livro 3 consiste na análise das formas normais e anormais da divisão do trabalho, dos antagonismos de classe, da divisão do trabalho forçada e do trabalho repetitivo em torno de uma função.

Por um lado exultada, por outro ganhando contornos de denúncia, a apreciação da opinião pública acerca da divisão do trabalho em meados do século XIX é contraditória, como apontou Durkheim em sua introdução

O homem de bem de outrora já não é, para nós, senão um diletante, e recusamos ao diletantismo todo e qualquer valor moral; vemos antes, a perfeição do homem competente que procura, *não ser completo*, mas produzir, que tem uma tarefa delimitada e que a ela se dedica, que faz seu serviço, traça seu caminho ([DTS] Durkheim, 1999:5 [grifos meus]).

Durkheim evoca citações de Secrétant<sup>72</sup> que apontam para o do valor moral positivo da especialização. Em seguida, traz passagens de Jean-Baptiste Say<sup>73</sup> e Lemontey, que, por outro lado, sinalizam as más consequências da especialização na vida do operário e também na do homem que “exerce as faculdades mais sutis do espírito”. Face a esta espécie de indecisão, como diz Durkheim, que paira na opinião pública acerca da divisão do trabalho, o sociólogo irá analisar este fato social como um fenômeno em si mesmo, ao contrário do que faziam os moralistas que analisavam os fatos a partir de uma fórmula geral da moralidade que elegiam arbitrariamente como ideal. A primeira questão de método do livro é afastar esse tipo de dedução nos estudos dos fenômenos morais. Portanto, a pergunta que estrutura a análise é: qual a função da divisão do trabalho na sociedade moderna? A que necessidade ela corresponde nesta sociedade?

Para Durkheim, a análise da divisão do trabalho não obteve consideráveis avanços desde Adam Smith, embora não se debruce sobre a análise do filósofo escocês em sua tese. Começando por um conceito analítico da biologia, qual seja, a função, Durkheim determina as diretrizes do seu método: empregar a função como a correspondência entre movimentos vitais e as necessidades do organismo. Assim como os movimentos vitais da digestão teriam “por função presidir à incorporação no organismo de substâncias líquidas ou sólidas destinadas a compensar as suas perdas” ([DTS] Durkheim, 1999: 13), os movimentos da divisão do trabalho teriam uma necessidade do organismo social. A princípio, o papel da divisão do trabalho é o aumento das forças produtivas e da destreza do trabalho. No entanto, se fosse apenas esse o seu papel não haveria motivos para conferir um caráter moral, diz Durkheim. Nesse sentido, a função da divisão do trabalho não é de aumentar a força de trabalho tão somente, ela corresponde a uma necessidade na totalidade do organismo social. Uma necessidade moral. Há uma condução da análise onde economia e moral são reagrupadas.

Para Durkheim, a divisão do trabalho não participa dessa zona neutra moral, uma vez que é julgada ora como boa, ora como decadência moral. Se ela é vista apenas pelas vantagens econômicas, ela as subtrai com os inconvenientes morais. Se analisarmos a divisão do trabalho pelo critério das vantagens econômicas, e relegarmos a moral os bens da civilização, separando divisão do trabalho e moral, economia e moral, “a divisão do trabalho seria algo a ser suportado,

---

<sup>72</sup> Charles Secrétant (1815-1895) foi um importante filósofo Suíço, fundou a *Revue Suisse*. O trecho que Durkheim cita está contido na obra *Le Principe de La Morale* (1893): “Se perfectionner, c'est apprendre son rôle, c'est se rendre capable de remplir sa fonction et cette capacité ne s'acquiert que par l'exercice. La mesure de notre perfection ne se trouvera plus dans notre complaisance à nous-même, dans les applaudissements de la foule ou dans le sourire approbateur d'un dilettantisme précieux, mais dans la somme des services par nous rendus et dans notre capacité d'en rendre encore” (Secrétan, 1893: 189).

<sup>73</sup> Jean-Baptiste Say (1767-1832), economista francês mais conhecido pelo *Tratado de Economia Política* (1803), obra que se torna “um manual” onde pretendeu difundir os princípios da economia de Adam Smith.

ela atenuaria os seus próprios efeitos maléficos. Nestas condições, poderia ser necessário *sofrê-la*, mas não haveria nenhuma razão para a *desejar*, já que os serviços que ela prestaria se reduziriam a reparar perdas” ([DTS] Durkheim, 1999: 69). O alerta aqui é que não há como separar a civilização e a divisão do trabalho como apenas seu suporte econômico. A civilização e suas necessidades são elas mesmas consequência da divisão do trabalho.

É importante notar um detalhe nesta formulação supracitada da tese de Durkheim. Tomando como base uma conferência de 1906 intitulada *A determinação do fato moral*, podemos lembrar que relação entre sofrer e desejar é ela mesma a fundamentação de um ato moral. Um fato moral carrega essa dupla característica, deve ser obrigatório e desejável. A moralidade não pode ser entendida apenas pelo seu aspecto obrigatório. Embora obrigatório não seja necessariamente sofrimento, podemos pensar que este se qualificaria como tal na medida em que um ato obrigatório não se vincula com o desejo e com o bem. É nesse sentido que poderemos entender as observações de Durkheim acerca da divisão do trabalho forçada. A parcela do “desejo” se relaciona com uma percepção mínima, de cada pessoa alocada em uma função, da sua participação em uma estrutura maior que ela está a contribuir.

Mas o que seria a solidariedade, ou seja, a necessidade moral a que Durkheim remete à divisão do trabalho? Utilizando a amizade como princípio primeiro do laço social, como a ideia do estabelecimento de aliança, Durkheim considera de início expor duas doutrinas filosóficas acerca da natureza da amizade. Podemos pensar a amizade aqui como o princípio de integração social. Os princípios expostos são: semelhança e dessemelhança. No primeiro, os semelhantes se atraem e se integram, no segundo, os opostos se complementam e se integram. Podemos antever, portanto, que o princípio da dessemelhança guarda essencialmente o princípio da *troca*: “se uma [das duas pessoas] possui uma coisa que a outra não tem, mas deseja, há nesse fato, o ponto de partida para a atração positiva” ([DTS] Bain *apud* Durkheim, 1999: 21). Uma associação de amigos formada conforme este princípio, distribui as atividades e afetos conforme a qualidade de cada um: “um protege, outro consola, este aconselha, aquele executa” ([DTS] Durkheim, 1999: 21). Partilha de funções, a divisão do trabalho que rege essa amizade. Portanto, a função da divisão do trabalho é criar solidariedade entre várias pessoas e especializações distintas, esse efeito moral que ela produz é maior que os serviços econômicos, embora se dê muitas vezes através destes.

Para Durkheim, a solidariedade conjugal é um exemplo desse princípio de integração. Baseada na divisão sexual do trabalho, é ela que produz diferenças que se complementam a partir da separação dos sexos em tarefas e papéis. A divisão do trabalho sexual se desenvolve paralelamente ao desenvolvimento da solidariedade conjugal, observa Durkheim. Nas

sociedades antigas, ditas pré-históricas, e nos relatos de viajantes na América do Sul, se dizia que a diferença entre os “sexos” era nula, tanto nos apontamentos anatômicos quanto nos papéis sociais desempenhados. As obrigações e regulamentação do casamento acompanham o processo de emergência da divisão sexual do trabalho. “Em todos esses exemplos, o mais notável efeito da divisão do trabalho *não é aumentar o rendimento das funções divididas, mas torná-las solidárias*. Seu papel não é somente embelezar ou melhorar *sociedades existentes*, mas *tornar possível sociedades* que, sem elas, não existiriam” ([DTS] Durkheim, 1999: 27 [grifos meus]).

Em resumo, a divisão do trabalho cria novas sociedades baseadas em outros sentimentos e relações sociais distintas da solidariedade que consiste na atração pelo semelhante. É por meio dela que as sociedades de grande extensão política podem se “manter em equilíbrio”. Ela tem a “função de integrar o corpo social”. A análise de Durkheim sobre a relação entre moral e economia é marcada pela influência de Auguste Comte e dos economistas alemães, como Schaeffle, Schmoller e Wagner, que abordavam uma “íntima relação entre economia e moral”, como apontou Queiroz (2016). Ao contrário das doutrinas econômicas ortodoxas, que viam uma relação entre economia política e moral, esses economistas alemães da chamada nova escola, buscavam não apenas relacionar os dois campos, mas provar que são da mesma natureza<sup>74</sup>.

É certo que a utilidade econômica derivada da divisão do trabalho teve influência nesse processo, mas os efeitos superam o interesse econômico. A ligação que se estabelece entre os indivíduos vai além do momento de troca dos serviços prestados, ela estabelece “uma ordem social e moral *sui generis*”. Se por vezes a troca foi o elemento essencial por meio do qual se fundamentou a divisão do trabalho é porque ela simboliza um estado interno mais profundo, diz Durkheim. Esse *estado interno* produz *uma continuidade que a troca não possui*. Pois é um estado constante de dependência completa entre as funções. Assim, a troca “traduz exteriormente” uma relação anterior. Assim como a “justiça” traduz uma relação anterior de “caridade”, como dirá Durkheim. Ou seja, o respeito mútuo aos direitos só se estabelece entre uma sociedade já constituída. A troca esteve associada ao interesse individual e ao campo puramente econômico, mas como ela é compreendida no jogo das relações ao mesmo tempo obrigatórias e desejáveis, interessadas e desinteressadas? Ou seja, como a troca pode ser

---

<sup>74</sup>“Como tudo no mundo se relaciona, não há nada de anormal no fato de duas parte da mesma realidade reagirem uma com a outra. Ao contrário, é necessário provas que essas duas ordens de fatos [economia política e moral], apesar de inteiramente diferentes, são realmente de mesma natureza. Foi essa a demonstração realizada por Wagner e Schmoller (...)” (Durkheim, 2016: 16).

compreendida enquanto fato moral (uma vez que todo fato moral carrega esse caráter duplo)? Essa é a abordagem de Durkheim, que se traduz na relação entre economia e moral.

## **2.2. Os dois tipos de solidariedade: sociedades “com” e “sem” divisão do trabalho**

Na tese *Da Divisão do Trabalho Social*, o método acompanha as observações sobre o que é na profundidade, ou na interioridade, a troca. Como Durkheim já demonstrou, só podemos estudar a causa pelo seu efeito, o interno através do externo, então os tipos de solidariedade foram apreendidos pela variação nos tipos de direito. Disso decorre a associação entre direito repressivo e solidariedade mecânica e direito restitutivo e solidariedade orgânica. Essa associação é revisitada criticamente mais tarde por Durkheim (Lukes, 2009), e não será aqui trabalhada em detalhes. O que importa extrair dessa observação de método é que o direito emerge como “símbolo externo” do verdadeiro objeto a ser investigado, que é a solidariedade: fato que nos escapa à vista mas é sentida pelos “efeitos sensíveis”. É assim que procede a ciência para Durkheim: estuda um fenômeno através dos efeitos sensíveis. O calor, é uma abstração estudada através da mudança de temperatura nos corpos, e a força é estudada através do movimento. O direito é a vida social organizada, haverá então uma espécie de direito que “simbolize” a solidariedade que tem como causa a divisão do trabalho.

Segundo Durkheim, a característica principal dos fenômenos jurídicos é sancionar regras de conduta e aplicá-las através de um órgão definido, ou aplicá-las de modo difuso pela sociedade. Os tipos de sanções indicam o valor dos preceitos e o centro da consciência comum daquela sociedade. As formas de sanção e sua determinação também indicam o grau em que essa consciência comum é atingida diretamente. O direito repressivo consiste no estabelecimento de uma forma de pena ou sanção que limita o agente e tem por objetivo atingi-lo em sua honra, vida e liberdade, explica Durkheim. O direito restitutivo consiste na aplicação de uma regra de conduta através não da sanção punitiva, mas “do reestabelecimento das relações atingidas em sua forma normal” ([DTS] Durkheim, 1999: 85). Esta é a forma vigente no direito civil, comercial e constitucional. Assim, o direito restitutivo enumera obrigações, mas nem sempre elabora sanções, enquanto o direito repressivo subteme as obrigações e elabora as sanções. As obrigações são subentendidas “porque não são objeto de nenhuma contestação, é porque toda a gente vê nelas autoridade” (DTS] Durkheim, 1999: 93).

O direito repressivo exprime uma solidariedade social que não pode ser rompida sem pena. No entanto, não basta que o ato seja desastroso para sociedade para que se configure em

uma pena. O caráter primordial do ato criminoso é sua capacidade de ser universalmente reprovado pelos membros de uma determinada sociedade, mas, sobretudo por serem atos que atingem os sentimentos e normas que estão *fortemente* gravados nas consciências. O “fortemente gravado” é uma importante observação de Durkheim, pois os sentimentos coletivos podem ser atingidos sem que resulte em crime. Os sentimentos, além disso, devem ser mais que fortes, devem ser precisos. Esses sentimentos comuns e o conjunto de crenças é a consciência coletiva. O crime é uma ofensa a uma autoridade transcendental, uma força moral superior ao indivíduo. Este não está apartado da consciência coletiva nas sociedades segmentadas, o que reforça ainda mais a autoridade da consciência coletiva e o modo como está diretamente implicada em cada pessoa.

Por sua vez, o direito restitutivo compreende várias regras de caráter positivo e negativo. Para entender a relação do direito restitutivo com a divisão do trabalho, considerarei apenas as regras de caráter positivo. Estas últimas compreendem o direito doméstico, constitucional, comercial, contratual, entre outros. Elas são positivas porque regulam e distribuem funções. Por exemplo, o direito doméstico define os papéis domésticos do pai, do filho, da mãe, da conjugalidade marido-mulher; ou seja, condições legais do matrimônio e da filiação. Este direito também compreende o funcionamento normal que essas funções desempenham, ou seja, os direitos e deveres dos esposos, condições de divórcio, poder paterno, sucessões de bens, e outros fatores deste tipo. Nesse sentido, esse direito “exprime a solidariedade particular que une entre si os membros da família em consequência da divisão do trabalho doméstico” ([DTS] Durkheim, 1999: 98). A mesma lógica se aplica ao direito contratual, onde se efetuam obrigações recíprocas e papéis entre as partes (vendedor-comprador, empresário-operário, locador-locatário, etc).

As relações cooperativas não vinculam sanções penais pois as funções/tarefas escapam da consciência coletiva na medida em que a especialização e as tarefas estão divididas, e os grupos têm consciência de sua tarefa específica. As regras que determinam essas funções não são gerais, e assim não possuem o caráter de atingir fortemente o sentimento coletivo. Sua violação possui uma reação moderada e deve *restituir o funcionamento regular dessas funções*. As sanções penais evidentemente não deixam de existir com o desenvolvimento da divisão do trabalho, o caso é que no arcabouço do direito que rege esse tipo de sociedade, as sanções restitutivas são majoritárias. Quanto mais essas últimas são expressivas, indicam que se trata de uma solidariedade regida pela divisão do trabalho. Por outro lado, a preponderância do direito repressivo sobre o restitutivo indicaria um estado rudimentar da divisão social do trabalho, e o vínculo se estabelece por similitude.

De modo análogo aos estudos de fisiologia animal, diz Durkheim, onde o desenvolvimento do sistema nervoso sugere um organismo em estado concentrado por decorrência da divisão *fisiológica* do trabalho, o desenvolvimento do direito restitutivo no interior da sociedade sugere um estado de concentração em decorrência da divisão *social* do trabalho. Os *vínculos por similitude* e os *vínculos por diferença*, explicitados pelos laços de amizade, também são expressos através de analogias biológicas. Os primeiros por “corpos inorgânicos” ou “corpos brutos” e os segundos por “corpos orgânicos” ou “corpos vivos”. Na analogia biológica feita por Durkheim, as sociedades mecânicas/segmentadas são como os sistemas alveolar e os pólipos.

A atividade, nela, é coletiva. Numa sociedade de pólipos, como todos os estômagos se comunicam, um indivíduo não pode comer sem que os outros comam (...) Num verme, cada anel depende dos outros de maneira rígida, e isso apesar de poder destacar-se sem perigo” ([DTS] Durkheim, 1999: 176).

É um sistema onde todas as partes são parecidas, de modo que quando uma está desajustada não interrompe todo o sistema. Ou seja, onde todos os indivíduos fazem quase todos os trabalhos, a participação de um não compromete o todo, o todo está traduzido em cada um. “O mesmo não ocorre quando a sociedade é formada por um sistema de órgãos. Em consequência de sua dependência mútua, o que atinge um atinge os outros e, assim, toda mudança um tanto grave adquire interesse geral” ([DTS] Durkheim, 1999: 213). Quando a sociedade adquire uma variedade em suas partes ou em suas ocupações, o desajuste nessas partes compromete todo o corpo social.

Esses são os dois tipos de solidariedade que Durkheim analisa em sua tese: “A primeira liga diretamente o indivíduo à sociedade, sem nenhum intermediário. Na segunda, ele depende da sociedade, porque depende das partes que a compõem” ([DTS] Durkheim, 1999: 106). A consciência individual é emaranhada à consciência coletiva na estrutura social mecânica, e essa tese é explicada por meio de uma análise evolucionista, segundo a qual, na sociedade primitiva, o indivíduo seria uma espécie de exemplar do todo da sociedade. Ver um indígena da América é como ver todos os índios, aponta Durkheim citando Ulloa. Já na sociedade civilizada, a personalidade de cada indivíduo é tida como única, e isso principalmente porque sua função é diversa da de outros. Há, portanto, uma homogeneidade entre indivíduo e sociedade que vai progressivamente se tornando heterogênea na medida em que se institui no processo a divisão social do trabalho. A análise da organização social das sociedades “sem” divisão do trabalho em Durkheim e Smith são próximas em muitos aspectos, apontarei isso no próximo tópico.

A regressão da consciência comum e a emergência de variações individuais são condições para o surgimento da divisão do trabalho. A progressão da consciência individual é



uma das principais teses de Durkheim e fundamentou seu pensamento em toda sua obra posterior. O volume e a densidade são os fatores que concorrem para esse resultado. A princípio, Durkheim coloca o problema da extensão territorial na determinação da consciência comum: em uma pequena sociedade todos estão *sensivelmente* expostos a *um mesmo meio coletivo concreto* e a representação coletiva desse meio é una, isto é, todos são afetados da mesma maneira pelo solo, rio, terra e outros *elementos materiais* do meio. “De início, [todos] referem-se a objetos precisos, como este animal, esta árvore, esta planta, esta força natural, etc” ([DTS] Durkheim, 1999: 288)

As *impressões* coletivas mudam à medida em que as sociedades tornam-se mais volumosas, e assim, o meio coletivo é mais vasto, de modo que a consciência comum precisa se elevar acima de todas as diversidades *locais*, o que a torna um pouco mais abstrata. Somente as coisas gerais que podem ser comuns a todos, “não é mais um determinado animal, mas uma determinada espécie; não determinada fonte, mas as fontes; determinada floresta, mas a floresta *in abstracto*” ([DTS] Durkheim, 1999: 289). A consciência coletiva perde sua nitidez quanto mais são dessemelhantes os elementos materiais que a compõem. Esse é o mesmo processo que ocorre quando o trabalho passa a ser dividido. A consciência coletiva/comum enfraquece a medida em que o trabalho se torna materialmente dessemelhante entre os indivíduos.

Isso também é exemplificado por Durkheim no interior das noções religiosas. Na “origem”, a natureza divina das coisas é intrínseca a elas. Aos poucos a força religiosa se destaca da “coisa” e forma a ideia de espíritos e deuses. Ainda nesse estado, essas forças são imanes ao mundo, segundo Durkheim. Os deuses greco-latinos são um exemplo desse primeiro “progresso no sentido da transcendência” que se completa com a noção cristã de divindade, apartada absolutamente dos espaços concretos e é formada não mais de sensações, mas de ideias. No primeiro capítulo foi mencionado essa ideia de Durkheim, que perpassa grande parte de sua obra, qual seja: a progressiva preponderância do conhecimento ao racional, vinculado aqui com o descolamento da consciência individual da consciência comum. Em *Algumas Formas Primitivas de Classificação* (1903), Durkheim e Mauss reiteram essa tese:

(...) a história da classificação científica é, em última análise, a própria história das etapas no decurso dos quais este elemento de *afetividade* social se enfraqueceu progressivamente, deixando sempre mais lugar livre ao *pensamento* refletido dos indivíduos (Mauss & Durkheim, 1990:455).

A civilização tende ao racional e ao lógico na medida em que se abrange o “meio” social. Por outro lado, quando a consciência comum se relaciona diretamente com coisas particulares e *locais*, as expressa estritamente. A ideia e a coisa são unidas, e assim, diz Durkheim, as

civilizações primitivas nos parecem fazer combinações bizarras e aleatórias entre coisas heterogêneas. Por isso, para torná-las inteligíveis deve-se submetê-las à lógica das sensações. Portanto, a “progressiva tendência” para noções transcendentais mais abstratas tem relação com o aumento do volume e densidade da sociedade, aumentando o espaço e a *variação no meio social*, e assim, a diversidade de coisas e elementos.

Isso foi o que Miller (2009) chamou de progressiva autonomia na história em Durkheim: “ele está preocupado com o desenvolvimento socialmente condicionado de uma capacidade de pensamento e investigação críticos, e da emergência da própria ciência” (Miller, 2009: 61). Segundo Miller, a relação entre solidariedade e autonomia é a questão inicial da *Divisão do Trabalho*. A solidariedade mecânica é controle do grupo sobre indivíduo, a solidariedade orgânica implica independência do indivíduo. Essa autonomia progressiva tem uma dinâmica que desemboca “com o desenvolvimento da liberdade de pensamento, individualismo, dos ideais republicanos e até mesmo da própria ciência” (Miller, 2009: 63). Esse desenvolvimento em direção ao “pensamento crítico” a partir das mudanças nas condições sociais, pode ser relacionado com o desenvolvimento do que Smith chama de “grau extraordinário” do entendimento nas condições dadas pela sociedade civilizada. Essa noção de “grau extraordinário” será colocada mais adiante no tópico 2.7.

Portanto, vimos que o volume e a densidade produzem uma consciência coletiva mais geral, menos local, e por isso mais dispersiva, o que abre um espaço para o desenvolvimento mais livre da consciência individual: “Quanto mais extenso e denso for um grupo, mais a atenção coletiva, dispersa numa ampla superfície, *é incapaz de seguir os movimentos de cada indivíduo*, porque ela não se torna maior, ao passo que estes se tornam mais numerosos” ([DTS] Durkheim, 1999: 301). Desse modo ocorre o processo de emancipação da personalidade individual da personalidade coletiva.

### **2.3. Crítica durkheimiana ao utilitarismo: causas da emergência da divisão do trabalho**

Seguindo a exposição de Durkheim, podemos definir que a estrutura das sociedades segmentadas (estrutura mecânica) é caracterizada por uma grande sociedade composta por grupos (segmentos) de mesma morfologia, partes idênticas repetidas, como o verme e seus anéis<sup>75</sup>. A medida que essa estrutura segmentar se retrai, a divisão do trabalho se desenvolve; o

---

<sup>75</sup> O tipo segmentar é muito presente nas descrições etnográficas na história da antropologia. O estudo feito por Evans-Pritchard entre os *Nuer* e de M. Fortes entre os *Tallensi*, figuram uma demonstração da emergência de uma unidade/coesão onde não há chefia com autoridade, as designadas sociedades segmentares – produzidas pelas relações de fusão e fissão entre segmentos de linhagem, extraindo sua coesão de um sistema versado pelo

espaço vazio entre os segmentos, que eram fechados em si, vão sendo preenchidos pela criação de vias de comunicação. Mas a que causas se deve a progressão da divisão do trabalho? Diriam os economistas que seria “o desejo que tem o homem de aumentar sem cessar sua felicidade” ([DTS] Durkheim, 1999: 224). As causas para emergência da divisão do trabalho, sua progressiva preponderância frente à estrutura segmentar, são formuladas por Durkheim a partir dos argumentos de Hebert Spencer, mas sempre contrapondo as conclusões que este chegara. Toda a demonstração das funções, causas e formas anormais acerca do fenômeno da divisão do trabalho, feita por Durkheim, aponta os limites das análises dos utilitaristas de um lado, e dos moralistas, de outro. Eles funcionam como o embate entre empirismo e racionalismo, sempre forte na obra de Durkheim.

Seguindo o argumento utilitarista, o aumento dos rendimentos e a qualidade dos produtos da arte, da ciência, da manufatura à disposição humana iriam de encontro com suas necessidades: “parece, pois, que [o homem] deva ser mais feliz quanto mais coisas possua e, por conseguinte, que seja naturalmente incitado a buscá-las” ([DTS] Durkheim, 1999: 224). Cientes dessas vantagens, os homens estendem seus efeitos, e o progresso da divisão do trabalho é explicado por fatores individuais e psicológicos, recorrendo aos “instintos” humanos, sem observar as estruturas sociais e suas transformações. Para Durkheim, essas explicações incorrem no erro de enxergar a causa como efeito, na medida em que se supõe que a instituição da divisão do trabalho cria a sociedade. E que seria, portanto, por meio da dependência dos indivíduos que se faria a divisão do trabalho. Nesse sentido, a sociedade é vista apenas como um meio, mobilizado pelos indivíduos, para constituir a divisão do trabalho. “Acaso não se repete sem cessar que foi a cooperação que deu origem às sociedades?”<sup>76</sup>

Se a felicidade cresce com o aumento das forças produtivas, o homem produziria mais para gozar mais, mas a força de felicidade, diz Durkheim, é restrita. É restrita tanto fisiologicamente, pelos limites do corpo, quanto historicamente e espiritualmente. ([DTS] Durkheim, 1999: 229).<sup>77</sup> Assim como no corpo, há um limite determinado por condições

---

parentesco, por exemplo. Deleuze e Guattari (1996) inspirados pela descrição dessas sociedades, produzem um texto chamado *Micropolítica e segmentaridade*.

<sup>76</sup> Essa é uma explicação comum nas primeiras teorias que alçaram a alcunha de econômicas no século XVIII. Por exemplo, Turgot, um fisiocrata nos diz: “Nessa circulação, que pela *permuta recíproca das necessidades* [par l'échange réciproque des besoins] torna os homens necessários uns aos outros *e forma o vínculo da sociedade* [forme le lien de la société], é portanto, o trabalho do agricultor que cria o primeiro movimento” (Ibidem:125 [grifos meus]).

<sup>77</sup> Durkheim desenvolve esse princípio em suas lições sobre educação: “(...) a incapacidade de permanecer dentro de certos limites é, para todas as formas de atividade e, mais genericamente, para todos os tipos de atividade biológica, um sinal de morbidez” ([EM], Durkheim, 2012: 52). Do mesmo modo que a vida biológica, vida intelectual também apresenta sua regularidade apenas dentro de certos limites: “Costumava-se dizer que podemos saciar a fome com uma quantidade determinada de alimento, mas ‘não podemos saciar a razão com uma quantidade

históricas, sociais e morais que não pode ser ultrapassado pela consciência na obtenção do prazer. “O lavrador, *se está em harmonia* com suas condições de existência, é e deve ser fechado à prazeres estéticos que são normais ao letrado, e o mesmo é válido para o selvagem em relação ao civilizado” ([DTS] Durkheim, 1999: 232). Tendo descartado as teorias de que a divisão do trabalho se instaura a partir da busca pela felicidade/gozo, e a visão de que a felicidade aumentaria de acordo com o desenvolvimento humano, Durkheim diz: “seguramente, há muitos prazeres a que estamos abertos hoje e que as naturezas mais simples não conhecem. Mas estamos expostos a muitos sofrimentos que são poupados àquelas, e não é seguro que a balança penda a nosso favor” ([DTS] Durkheim, 1999: 234). Considerando que a felicidade, diferente do prazer, é um estado de saúde de um organismo, toda sociedade em equilíbrio está em estado de felicidade, para Durkheim.

Para Durkheim, *não há relação entre variações de felicidade e o progresso*, este custa muito ao prazer, pois é lento e gradual, e as formas de usufruto empreendidas por uma geração, são colhidas apenas pela seguinte. Para Durkheim, não há motivos para crer que a humanidade tenha imposto a si tamanha fadiga em busca de prazer, ao passo que o estado de estabilidade dos prazeres e a regularidade das funções é o princípio da felicidade. Desse modo, não seria nos desejos, instintos ou predisposições individuais que se deve entender as causas da emergência da divisão do trabalho.

A explicação dada por Durkheim para o surgimento da divisão do trabalho presta-se a observação das “variações no meio social”: a densidade, o volume, o aumento das vias de comunicação vão aos poucos quebrando as paredes dos segmentos e os tornando permeáveis. A divisão do trabalho só pode aparecer uma vez que a estrutura segmentar regride, e ela regride a medida que essas variações aparecem. Assim, as relações e intercâmbios entre as partes/segmentos, antes incomunicáveis, se tornam mais constantes, movimento que Durkheim chama de densidade dinâmica ou moral. Esta densidade moral deve vir acompanhada de uma densidade material, ou seja, da densidade populacional, da formação de cidades e das vias de comunicação e de transmissão.

Esses três fatores determinam o desenvolvimento da divisão do trabalho ao multiplicar as relações intersociais na mesma medida em que aumenta a população. Durkheim recorre ao argumento de Spencer que postula que o aumento da população indica um desenvolvimento das sociedades análogo ao dos corpos vivos: começam como germes (hordas) e se desenvolvem,

---

determinada de saber’. Isso é um erro. Em cada época, a nossa necessidade normal de ciência é estritamente delimitada por um conjunto de condições” ([EM] Durkheim, 2012: 53)

assim como as sociedades se desenvolvem a partir da extensão e reunião de vários agrupamentos de um mesmo tipo (hordas, tribos, cidades)<sup>78</sup>. Para Durkheim, o crescimento e adensamento da sociedade, portanto, *requerem* a divisão do trabalho. Tais causas elencadas por Durkheim, Spencer via como adjuvante, recolocando o foco nas diferenças produzidas nos indivíduos pelas condições externas do meio e na extensão dessas sociedades criando essas diferenças/aptidões. O que Durkheim argumenta é que o crescimento e o adensamento acompanham a divisão do trabalho porque nessas circunstâncias “a luta pela vida” é pungente.

Nesse ponto, Durkheim mobiliza a teoria darwiniana: a concorrência entre dois organismos que ocupam espaços contíguos é maior quanto mais eles são análogos, pois têm as mesmas necessidades e objetivos e, portanto, disputam pelos mesmos recursos para sobreviver. Quando esses dois organismos têm mais recursos do que necessitam, vivem em paz; no entanto, se aumenta para três espécies desse mesmo organismo, a “guerra estoura” (o que não ocorreria entre indivíduos que são de espécies diferentes e não buscam os mesmos recursos). Nesse sentido, uma região pouco extensa e aberta a imigração tende a apresentar diversidade de espécie, portanto. (cf. [DTS] Durkheim, 1999: 263).

Isso ocorre nos fenômenos da vida moral. As profissões diferentes coexistem sem se prejudicar. Mas quando as funções vão se aproximando, ou seja, são da “mesma espécie”, observa-se certo atrito: o músico compete com o poeta o mesmo objetivo, por exemplo. “Portanto, se representarmos essas diferentes funções/especializações sob a forma de um feixe ramificado, oriundo de um tronco comum, a luta está em seu mínimo entre os pontos extremos, aumentando regularmente à medida que nos aproximamos do centro” ([DTS] Durkheim, 1999: 265). O adensamento e o aumento da população requerem a divisão do trabalho, na medida em que um mesmo mercado passa a ser disputado por diferentes “empresas”.

Os concorrentes mais fracos devem ou desaparecer ou se transformar, isto é, especializarem-se em uma pequena função de sua antiga atividade: “os vencidos só podem manter-se concentrando-se apenas numa parte da função total que até então desempenham” ([DTS] Durkheim, 1999: 267). E é assim que a “luta pela vida” explica a necessidade da divisão do trabalho: os órgãos similares ou empresas de um mesmo ramo entram em luta para triunfar diante de um mesmo “mercado” ou “recurso”. O órgão ou empresa que triunfa necessita de uma divisão do trabalho diante da extensão do mercado, e os vencidos se alocam em funções mais específicas desse mesmo ramo. Para Durkheim, esse processo de “luta” não resulta no aumento da felicidade média, e as condições externas apenas direcionam a especialização, não a explicam. Na “luta pela vida” a divisão do trabalho é como um atenuador, fornecendo papéis

---

<sup>78</sup> Cf. ([DTS] Durkheim, 1999: 257)

novos aos vencidos a medida que multiplica as especializações, não sendo aqueles eliminados. Mas estas novas especializações devem corresponder a uma necessidade, como surgem as novas necessidades de produtos mais abundantes e de melhor qualidade?

#### **2.4. Resolvendo o desejo: novas necessidades a partir da noção de prazer limitado**

Durkheim dirá que as novas necessidades surgem da mesma causa: maior ardor na luta. A luta mais violenta exige maior emprego de energia – mais forças produtivas – e é preciso repor tal gasto de energia. Os alimentos que antes dessa “luta” nutriam o “organismo” tornam-se insuficientes. O operário se alimenta de modo distinto do camponês, diz Durkheim. Nesse processo de luta e exigência de maior emprego de energia, o sistema nervoso central arca com o ônus, pois ele se encarrega de aclimatar essa luta; o papel da inteligência se torna central nessas condições, ela que busca o equilíbrio, o que gera o desenvolvimento da vida cerebral<sup>79</sup>. Isso é observado tanto nas transformações nas estruturas quanto no indivíduo (nas elites e no operariado); um sinal desse processo, para Durkheim, é o aumento das doenças mentais junto à emergência da civilização: “Enfim, mais do que as outras, as necessidades intelectuais aumentam: explicações grosseiras já não podem satisfazer os espíritos mais apurados” ([DTS] Durkheim, 1999: 272). Essa observação se assemelha, de alguma forma, aos apontamentos de Smith de que os menores fenômenos incoerentes não passariam despercebidos por um filósofo, mas que o selvagem ignora, não percebem as pequenas incoerências do “teatro da natureza”.

Em decorrência desse desenvolvimento da vida cerebral, as exigências e necessidades ficam mais “aguçadas”: “ora, um cérebro mais volumoso e mais *delicado* tem exigências diferentes das do encéfalo mais grosseiro. Penas e privações que estes sequer sentiam abalam dolorosamente aquele” ([DTS] Durkheim, 1999: 271 [grifos meus]). Assim, os estímulos precisam ser mais elaborados para agradar esse órgão, disso resultam as novas necessidades de qualidade dos produtos.

Tudo isso é produzido de uma forma mecânica, diz Durkheim. Se a nossa inteligência se desenvolve e aguça é por um processo que a forçou a esse estado, o processo de “luta” intensa: “Eis como, *sem ter desejado*, a humanidade se encontra apta a receber uma cultura mais intensa e variada” ([DTS] Durkheim, 1999: 272 [grifos meus]). Esse desejo então só pode ser concebido em certas condições. De modo que, segundo Durkheim, afirmar pela existência

---

<sup>79</sup> “De maneira geral, quanto mais o ambiente está sujeito à mudança, maior se torna o papel da inteligência na vida, pois só ela pode encontrar novas condições de um equilíbrio que se rompe sem cessar e restaurá-lo. Portanto, a vida cerebral se desenvolve ao mesmo tempo que a concorrência se torna mais acesa, e na mesma medida.” (Durkheim, 1999: 271).

de uma predisposição humana ao gozo não leva à conclusão da existência de um desejo intrínseco, pois o desejo requer alguma relação com aquilo que é desejado. O desenvolvimento da divisão do trabalho fornece então condições para que essa predisposição se transforme em desejo; no entanto, para Durkheim, essa transformação não implica no aumento da felicidade, há apenas uma mudança sob o ponto em que pode ser medido o prazer.

Assim, a busca pelo prazer e maior felicidade, como uma das causas da extensão dos efeitos da divisão do trabalho, passa a ser colocada dentro de um plano anterior, o das mudanças estruturais. Não é pela busca individual de prazer, que o ser humano tem desejo de materializar, que os progressos da divisão do trabalho se dão, mas pelo desenvolvimento de novas formas de repor energia em um contexto de “luta” intensa:

Vê-se o quanto a divisão do trabalho nos aparece sob um aspecto diferente do que se mostra aos economistas. Para eles, ela consiste essencialmente em produzir mais. Para nós, essa maior produtividade é apenas uma consequência necessária, um reflexo do fenômeno. Se nos especializamos, não é para produzir mais, e sim para podermos viver nas novas condições de existência que nos foram criadas ([DTS] Durkheim, 1999: 274)

Nesse momento da demonstração da tese, em que Durkheim se utiliza do que Darwin chamou de lei de divergência dos caracteres, o sociólogo francês faz uma distinção fundamental para sua argumentação. A distinção entre os efeitos da criação de divergência causados pela *concorrência*, e os efeitos de união pela diferença produzidos pela divisão do trabalho. A concorrência, ou a luta intensa, *dispersa*, por sua vez, a divisão do trabalho *une*. A concorrência age por dispersão e hostilidade, a divisão do trabalho separa ao mesmo tempo que une: “é necessário que os indivíduos entre os quais a luta se trava já sejam solidários e o sintam, isto é, pertençam a uma mesma sociedade” ([DTS] Durkheim, 1999: 275). Isso resulta de um corolário: a divisão do trabalho se efetua em uma sociedade já constituída, ela não funda uma sociedade. Pois ela divide funções que até então eram comuns. É nesse sentido que a solidariedade orgânica emerge das condições postas pela solidariedade mecânica. Assim também acontece na divisão do trabalho fisiológico, que se dá no seio de massas policelulares, diz Durkheim.

Por estabelecer uma divisão entre funções anteriormente unidas, é preciso que essas funções mantenham uma comunicação contínua e sintam sua relação: “não há outro meio para que uma receba todo o movimento que a outra abandona” ([DTS] Durkheim, 1999: 276). É nesse sentido que Durkheim dirá, no livro três, ao analisar as formas anormais da divisão do trabalho, que seu funcionamento normal pressupõe que os indivíduos sintam que contribuem, a partir de uma pequena parte da indústria, para algo maior e que tenha continuidade. A divisão

do trabalho pressupõe esse sentimento mínimo de continuidade do todo, visto que ela se *estabeleceu progressivamente de um estado de absoluta continuidade e indiferenciação* das partes: “os organismos mais complexos se formam pela repetição de organismos mais simples, semelhantes entre si, que só se diferenciam depois de associados” ([DTS] Durkheim, 1999: 278). Retomando então o sentido amplo da noção de troca, a divisão do trabalho trata da troca *entre funções*, ou, dizendo de outro modo, trata da troca como estabelecimento de relações entre coletivos, na análise de Durkheim. É pelo fato da solidariedade orgânica se instaurar no interior da solidariedade mecânica, pelos processos de adensamento e volume, que não se deve deduzir o princípio da divisão do trabalho da “troca” de necessidades recíprocas entre indivíduos.

Todo o argumento de Durkheim leva a entender que o estado de cooperação, o aumento das forças produtivas e os prazeres decorrentes disso são apenas pontos superficiais da observação do fenômeno, que aparecem sob o prisma da primazia do indivíduo no estabelecimento das relações sociais. A cooperação só pode ser entendida como a gênese da sociedade, quando esta é deduzida a partir do indivíduo. Os utilitaristas compreendem a gênese da sociedade partir da cooperação porque supõem o indivíduo isolado independente e que se associa pelas vantagens da vida social a partir de suas aptidões diferentes. Mas tanto o indivíduo como a cooperação são fatos posteriores da vida social, que saltam primeiro à observação porque são os últimos dados na realidade, explica Durkheim.

O que aproxima os homens são causas mecânicas e forças impulsivas, como afinidade de sangue, o apego a um mesmo solo, o culto dos ancestrais, a comunidade de costumes, etc. Somente quando o grupo se formou sobre essas bases é que a cooperação se organiza” ([DTS] Durkheim, 1999: 277).

Somente depois que se amam, é que os humanos podem reconhecer mutuamente seus direitos, dirá Durkheim.

## **2.5. Formas anormais: concorrência dispersiva e divisão harmoniosa**

Tendo elencado a que necessidades corresponde, a verdadeira função e as causas da divisão do trabalho, Durkheim analisa sua manifestação anormal, ou seja, quando a divisão do trabalho não produz solidariedade, deixando de produzir o seu efeito. As formas anormais da divisão do trabalho analisadas são: as crises industriais, a relação de antagonismo entre capital e trabalho, e a divisão do trabalho forçada. A desagregação gerada nos momentos de falência e crise industrial mostram que houve um processo de concentração de empresas ao invés de multiplicação delas; ou seja, a luta se torna mais viva, porém, a solidariedade entre as funções não aumenta. A concorrência pura gera a *dispersão*, e a *unificação* produzida pela divisão do trabalho neste processo estava em passos lentos e desordenados, analisa Durkheim.



Tendo em vista essas consequências, a própria divisão do trabalho foi avaliada como um fenômeno de desintegração por si. A separação cada vez mais intensa das funções causam transtornos tanto nas relações de produção material – a partir do momento em que o trabalhador fica mais isolado no processo produtivo e as corporações de ofício entre patrão e empregado se distinguem a partir do século XVI –, quanto na produção intelectual – na medida em que a ciência parecia não priorizar a percepção do “todo” no progresso do conhecimento, cada vez mais especializado, um diagnóstico de Comte.

Em todos esses casos, Durkheim avalia: essas consequências se dão porque a divisão do trabalho não está plenamente realizada, elas não fazem parte de seu funcionamento normal. A maneira como as funções devem concorrer *deve ser predeterminada*, não só distribuídas. Essa predeterminação evitaria a reincidência de novas lutas. A falta das regulamentações, ou regras fixadas, não permite a harmonia das funções. Os economistas postulam que a harmonia se restabelece por si a partir da alta ou baixa dos preços. No entanto, diz Durkheim, essa harmonia é tardia, e suas disfunções já causaram perturbações prolongadas. Além disso, não estando a divisão do trabalho plenamente realizada, há um conflito entre uma estrutura tradicional permanente e as aspirações novas que tentam nela se encaixar, conflito formulado por Durkheim em vários momentos. Para Durkheim, a ampliação do mercado e o aparecimento da grande indústria são fenômenos que se consumaram muito rapidamente, de modo que os conflitos que decorrem ainda não se estabilizaram em direção a uma harmonia.

Quanto às consequências da atividade especializada e repetitiva, a formulação de Durkheim vale tanto para os cientistas quanto para o mundo econômico e moral: A unidade da ciência se estabelecerá de modo *espontâneo* e *vivo* com o avanço das pesquisas que tendem a mostrar a solidariedade entre as ciências. “Para que a ciência seja una, não é necessário que caiba inteira no campo de *visão* de uma só e mesma consciência - o que por sinal é impossível -, mas basta que todos os que a cultivam *sintam* que colaboram para uma mesma obra” ([DTS]Durkheim, 1999: 388 [grifos meus]). Do mesmo modo, se operário está reduzido a reproduzir incessantemente as mesmas operações de modo a não vislumbrar a que tendem seus movimentos, “não é mais a *célula viva* de um organismo *vivo*”, mas “uma engrenagem *inerte*” (*Ibidem*: 388). Diante disso, as propostas de oferecer uma instrução geral para a classe trabalhadora surgem como remédios desse mal. Para Durkheim, essa suposta solução é de algum modo conflituosa com a natureza da solidariedade orgânica. Pois a viva “visão do todo” se esmaece no processo de recuo da forma segmentar, como demonstrou ao longo do Livro 2 de sua tese. Além disso, a instrução geral e o trabalho repetitivo são duas existências muito contrárias para habitar num mesmo espírito, diz Durkheim. A primeira iria tornar a

segunda insuportável, de modo que temperar a divisão do trabalho com seu contrário, como diz o sociólogo, seria uma solução um tanto descabida. Essas consequências seriam ainda resultado do funcionamento anormal da divisão do trabalho, não fazendo parte de sua natureza:

(...) normalmente, o jogo de cada função exige que o indivíduo não se encerre estritamente nela, mas mantenha-se em relação constante com as funções vizinhas, *tome consciência* de suas necessidades, das mudanças que nelas sobrevêm (...) Ele *sente* servir a algo. Para tanto, não é necessário que abarque vastas proporções do horizonte social, mas basta que perceba o *suficiente* dele para compreender que suas ações têm finalidade fora de si mesmas ([DTS] Durkheim, 1999: 390 [grifos meus]).

“Perceber o suficiente” e “sentir” ao invés de visualizar o todo, ou ser uma projeção do todo, eis a diferença entre as duas estruturas, agora explicadas em termos de percepção sensível. Não mais vastas visões, mas apenas sentir, o sentido é o tato, e ele é criado no processo interno do funcionamento regular de um organismo ou sociedade. Os operários e os que cultivam a ciência devem, portanto, apenas *sentir* que contribuem para uma obra. É a partir da manutenção desse sentimento, possibilitado pelo funcionamento normal da divisão do trabalho, que os indivíduos percebem que servem a algo maior; que o desejo, o bem, se atrela ao obrigatório como fundamento moral.

## 2.6. O “jornaleiro na Grã-Bretanha” e o “soberano índio”: Adam Smith e a análise da divisão do trabalho

A análise de Adam Smith sobre a divisão do trabalho começa bem antes de sua versão mais conhecida contida na *Riqueza da Nações* (1776). Na segunda parte de suas *Lectures on Jurisprudence* (1766), que tem como tema a *Polícia*, podemos observar que Smith vê a divisão do trabalho como uma tecnologia que permite distinguir as sociedades:

Em uma nação incivilizada, e onde o trabalho não está dividido, tudo se prover para o que as *necessidades naturais* da humanidade exigem; Porém, quando a nação é cultivada e o trabalho está dividido, se distribui uma provisão mais liberal; e é conforme isso que um jornaleiro na Grã-Bretanha tem mais luxo em seu modo de vida que um *soberano índio*” (LJ(B). 212, p.135 [grifos meus]).

A simples jaqueta de lã do jornaleiro, diz Smith, existe a partir de uma série de empregos: o coletor de lã, o tecelão, o alfaiate, e vários outros. E se pensarmos nas tecnologias empregadas por cada um, veremos outra série de empregos: o fabricante do tear, o carpinteiro, o fundidor, etc. Soma-se a isso as tecnologias empregadas no transporte dessas matérias primas e dos produtos. “As causas do aprimoramento das forças produtivas” que marcam as diferenças

de conforto entre um jornaleiro na Grã-Bretanha e um “índio” considerado “rei da tribo”, são logo colocadas também na *introdução* da *Riqueza das Nações*. Esse exemplo comparativo, entre o jornaleiro e o “índio rei da tribo”, que abre sua explicação sobre a divisão do trabalho nas *Lectures*, é o argumento que aparece somente no final do capítulo 1 da *Riqueza*, dedicado à divisão do trabalho. É um argumento importante, é a tese conclusiva que ora aparece no começo da explicação, para ser destrinchada nos próximos parágrafos, ora é um caminho que se percorre aos poucos para ser entendido ao final da demonstração, como na *Riqueza*.

O exemplo que começa com a jaqueta de lã na versão da *Riqueza* é bastante detalhado. Smith inicia explanando o caminho da produção da jaqueta desde o coletor de lã, passando por todas as máquinas e ofícios necessários para que a jaqueta chegue ao mais simples operário da Grã-Bretanha. Isso para demonstrar como a divisão do trabalho prover a todos, aumentando o luxo e conforto, e como esse trabalhador, mesmo tendo que trabalhar para satisfazer o luxo de seus superiores, tem um conforto maior que o “índio” que trabalha para si mesmo. Ele o tem porque está empenhado, como *todos os outros*, a *uma parte* da produção, está alocado para gerar excedente numa mínima parte de um produto; disso resulta que a maior causa do aprimoramento e da opulência é a divisão do trabalho.

O processo de especialização e distinção em diferentes empregos é cada vez maximizado:

Aliás, verifica-se que essa distinção é geralmente levada mais longe nos países que desfrutam um nível elevado de atividade e aperfeiçoamento: o que constitui o trabalho de *um homem num estágio primitivo* da sociedade, corresponde comumente ao *trabalho de vários numa sociedade mais desenvolvida* (*Riqueza*, I. i. 4 [grifos meus]).

A propósito da invenção das máquinas, uma consequência da divisão do trabalho, Smith conclui de modo semelhante, mas agora relacionado à sociedade comercial: “um homem faz o trabalho de muitos”. Com as máquinas, o trabalho de um homem se multiplica, e ele faz o que seria antes feito por muitos. A máquina permite que um homem trabalhe como se fosse muitos, que um homem produza como se fosse muitos.

O que era uma operação dividida entre muitos, é agora entre um homem e uma máquina. Em síntese: o operário junto a máquina, na Inglaterra, trabalha como se fosse muitos, e uma pessoa na sociedade “primitiva” trabalha da mesma forma que muitos. Fazer sozinho o trabalho que era de muitos é a premissa do excedente, e fazer sozinho um trabalho como muitos o fazem também sozinhos, é o seu contrário. Essa visão de Smith é próxima a de Durkheim sobre a sociedade segmentar, onde vimos o postulado de que ver *um primitivo* é ver *todos*. Assim como os segmentos seriam como os pólipos, cada um é como todos. Na formulação de Smith, a

diferença entre as sociedades com e sem divisão do trabalho é que, nas sociedades primitivas, há uma *variedade nas ocupações individuais* e pouca variedade nas ocupações da sociedade, ou seja, toda a sociedade pode ser conduzida por atividades muito simples. Já nas sociedades civilizadas se dá o inverso: há *uma variedade nas ocupações da sociedade* e pouca variedade nas ocupações de um indivíduo; ou seja, a atividade individual não equivale à totalidade das atividades da sociedade. Um indivíduo tem pouca variedade de ocupações: ele está empenhado em uma única função, mas a sociedade como um todo tem milhares de ocupações, na medida em que a produção de uma jaqueta, por exemplo, passa por várias especializações, por vários indivíduos ocupados em partes diferentes de uma jaqueta ou de um alfinete.

A divisão do trabalho é, portanto, o que marca uma diferenciação radical nas classificações sociais na argumentação de Smith. Nas sociedades selvagens e bárbaras, “todos que podem trabalhar se ocupam com trabalho útil” e “todo homem faz ou é capaz de fazer quase todas as coisas que qualquer outro homem faz ou é capaz de fazer” (*Riqueza*, V.i.f. p.989). Mas o que provém para esta sociedade [selvagens e bárbaras] a partir dessa produção conduz a um estado de pobreza e miséria, segundo Smith, o que significa que não há uma grande massa de pessoas dentre as quais *não* estão empregadas em trabalho útil, ou que tenham a seu dispor os *trabalhos de outros*.

É fácil conceber como os ricos podem estar tão bem providos, já que podem *encaminhar muitas mãos* para servir aos seus propósitos. São apoiados pela indústria do campesinato. Em *uma nação selvagem* cada um desfruta de todo fruto de seu trabalho, ainda que *sua indigência seja maior do que em qualquer outra parte* (LJ B, 212. p.136 [grifos meus]).

E ainda: “O trabalho e tempo dos pobres nos países civilizados são sacrificados para manter os ricos com conforto e luxo. O senhorio é mantido na ociosidade e no luxo pelo trabalho de seus inquilinos, que cultivam a terra *para ele e para si próprio*” (LJ(A), vi.26. p. 340). Então, continua Smith, os selvagens, que trabalham *para si*, desfrutam de seu próprio trabalho, sem senhores, sem usurpadores, nem cobradores de impostos [no landlords, no usurers, no tax gatherers], estão melhor providos do que os trabalhadores pobres das nações civilizadas que trabalham para si e para os outros [the dependent poor man who labours both for himself and for others]? Em aparência sim, mas não é esse o caso, dirá Smith<sup>80</sup>. Pois a divisão do trabalho é a responsável por gerar a opulência, o exemplo da jaqueta de lã e a comparação do jornaleiro e do operário com os “selvagens” é a reiteração dessa tese. Na obra de Smith, em momentos distintos, essa comparação é muitas vezes traçada.

---

<sup>80</sup> “But every savage has the full enjoyment of the fruits of his own labours; there are there no landlords, no usurers, no tax gatherers. We should expect therefore that the savage should be much better provided than the dependent poor man who labours both for himself and for others. But the case is far otherwise” (LJ(A), vi.26).

Em Adam Smith, em trechos das *Lectures on Jurisprudence* (LJ[B], parágrafo 19 em diante) e na *Riqueza* (no livro V), os estágios aparecem classificados da seguinte forma: caçadores-coletores, pastores, agricultores e o estágio da manufatura (estágio da mecânica). No capítulo um do livro cinco da *Riqueza*, Smith coloca como exemplo do primeiro estágio os nativos da América do Norte; do segundo estágio, os tártaros e os árabes, no terceiro parece localizar os Estados da antiga Grécia; no último, a fase da expansão da indústria e do comércio na Europa do século XVIII, com alto grau de divisão do trabalho. Na elaboração de Smith da teoria dos estágios, cada modo de subsistência se relaciona com instituições políticas, jurídicas, sociais, religiosas e modalidades de pensamento, além de expressões artísticas e estéticas (Marouby, 2004; Marchevsky, 2017). Com o estado das sociedades comerciais, as formas econômicas são acompanhadas por formas de pensamento e instituições sem precedentes, e que constituem condições favoráveis para o que Smith chama de “pensamento filosófico”.

Vimos que, para Smith, nas sociedades bárbaras há pouca variedade nas ocupações da sociedade. Em Durkheim, a sociedade segmentar é composta por partes de mesma morfologia, “partes idênticas repetidas”. Essa é a estrutura morfológica que orienta a compreensão dos autores quanto à classificação das sociedades no percurso histórico. Pouca variedade concreta, seja pelo “meio”, seja pelo trabalho. De algum modo, para ambos, a abrangência do meio, ou se quisermos, o aumento na variedade de ocupações da sociedade, produz uma sofisticação no pensamento.

Para Durkheim, como vimos, as “ideias” vão se tornando cada vez menos locais, cada vez mais impessoais. Há uma saída da sensação em direção à racionalidade. Em Smith, por outro lado, essa variedade produz novas sensações. Não sendo racionalista, o refinamento da mente de que trata está ligado ao refinamento das sensações. A variedade de objetos que afetam a imaginação é que produz um efeito na percepção da ordem moral e social. Os objetos de luxo, a sua forma, e não sua utilidade, o modo como tais objetos podem oferecer reconhecimento e admiração. O conhecimento filosófico refina até um “grau extraordinário” a partir das variedades de objetos e amplificação concreta da morfologia social. Observaremos isso no próximo tópico.

## **2.7. Aumento das forças produtivas: vantagens e perigos para a imaginação**

A explanação de Smith sobre a divisão do trabalho na *Riqueza* é basicamente relacionada às vantagens dela quanto ao aumento das forças produtivas: “A distinção entre as diversas atividades e empregos parece ter-se realizado em consequência dessa vantagem”

(*Riqueza*, I. i. 4. p. 9) No entanto, no arcabouço de sua obra filosófica é possível perceber que a divisão do trabalho e o aumento das forças produtivas não são apresentados simplesmente enquanto vantagens utilitárias, mas relacionados com sua teoria da imaginação, da simpatia e da ordem moral. A invenção do maquinário e o aumento das forças produtivas, a partir de sua perspectiva filosófica, significam a capacidade de satisfazer *as necessidades do espírito*, o aprimoramento das operações da imaginação através da variedade de objetos e, por conseguinte, a admiração pelos ricos que possuem esses objetos.

Para Smith, a quantidade de trabalho aumenta com a divisão de trabalho por três motivos: 1. Destreza; 2. Economia do tempo e 3. Invenção de maquinário. Essa descrição ocorre tanto nas *Lectures* quanto na *Riqueza*.

A destreza resulta da frequente exposição a uma operação muito simples do trabalho. A repetição dessas operações aguça o trabalhador ao operacionalizá-las. É uma explicação baseada no costume e exposição constante. A destreza pode ser menor quando o trabalhador precisa mudar de posição para operar outras funções, o que diminui a quantidade de produção. Isso ocorre em fábricas menos complexas, onde as operações não são reduzidas ao maior nível de simplicidade. A explicação contida na *Riqueza* sobre esse ponto é mais bem exemplificada: um ferreiro que saiba produzir pregos, mas que não seja esta sua única função, produz menos do que uma pessoa cuja sua única função seja a de produzir pregos. No entanto, a forja de pregos não é reduzida à operações simples, como o é forja de alfinetes, que está dividida em 18 operações. Para a fabricação de pregos, uma mesma pessoa “sopra fole, atíça ou corrige a chama, conforme necessário, funde o ferro e forja as diferentes partes do prego; para forjar a cabeça ele também é obrigado a mudar de ferramentas” (*Riqueza*, I.i.6). Assim, o produtor de pregos demoraria mais tempo para produzir a mesma quantidade de seu produto que os produtores de alfinetes. Estes, além de estarem em maior número, executam operações muito mais simples “e a destreza das pessoas cuja única atividade, durante toda a vida, tenha sido de executar essas tarefas é, usualmente, muito maior” (*Ibdem*, 6). Desse modo, fixar as pessoas em operações específicas diminui o tempo perdido na migração de uma função diferente. A pausa e os pequenos descansos para iniciar uma nova forma de trabalho, como observa Smith nos trabalhos do campo, pode levar à indolência.

Seguindo ainda a argumentação de Smith, a divisão do trabalho também foi a principal causa da invenção de máquinas, devido à inclinação do espírito em encontrar uma melhor forma de executar duas ou três operações: “(...) os homens têm muito maior probabilidade de descobrir métodos mais fáceis e rápidos de atingir um certo objetivo quando toda a atenção de seu espírito está concentrada nesse último objetivo, do que quando ela se dispersa por uma grande variedade

de coisas” (*Riqueza*, I.i.8). Smith observa que as máquinas foram invenções primeiras de trabalhadores. Provavelmente foi um “miserável escravo” que, diz Smith, trabalhando muito tempo moendo grãos utilizando duas pedras para friccioná-los, “descobriu o método de segurar a pedra superior com uma haste”.

Um construtor de moldes talvez descobriu uma forma de mover a haste com a mão. Mas quem pensou no moedor movido a água foi um filósofo, cuja ocupação é não fazer nada, senão observar o todo. Quem, como neste caso, introduz a ajuda de novas possibilidades não aplicadas antes deve ter ampla visão das coisas. (LJ (B), 218. p. 139).

Os moedores de vento e água foram invenções dos filósofos, que tiveram sua destreza aprimorada também pela divisão do trabalho, uma vez que se especializam em ramos distintos do conhecimento (filósofos mecânicos, morais, políticos, químicos). Na descrição da *Riqueza das Nações*, Smith usa o exemplo de aprimoramentos em outra máquina: a bomba de incêndio.

Essa passagem acerca das invenções das máquinas nos lembra a descrição de Smith sobre o conhecimento filosófico em *História da Astronomia*. O conhecimento filosófico é visto como um tipo de elaboração mais sofisticada em relação ao conhecimento supersticioso e ao conhecimento adquirido pelo costume. Assim, a diferença colocada nesse trecho entre o trabalhador e o filósofo nos aprimoramentos de moedores de grãos tem uma semelhança com a diferença que Smith descreveu entre o cervejeiro em sua fábrica e o filósofo. O costume do cervejeiro em sua fábrica, gerado pelo trabalho, incita a imaginação, assim como diminui o espanto diante dos meios de produção e de seus processos. No entanto, o costume não conecta os processos de trabalho através de “eventos intermediários”, como faz a imaginação filosófica. Esse é tipo de conhecimento que Smith coloca como “grau extraordinário”, que é produzido pelas condições sociais da sociedade comercial. Observando o todo, e as causas dos movimentos das máquinas, o filósofo é aquele que produz os melhoramentos mais refinados, segundo Smith.

Em resumo, *a destreza produz a economia de tempo e também a invenção de maquinário*. No entanto, ela produz o entorpecimento da mente e diminui a inventividade, que existia nas sociedades bárbaras, para Smith. Há um aparente conflito na demonstração de Smith quanto ao papel da destreza (que é, em última instância, o trabalho repetitivo): ela condiciona a invenção de maquinário, e no entanto, rebaixa a inventividade. No estado bárbaro, diz Smith, todos têm a capacidade de enxergar o interesse da sociedade, onde o grau de entendimento “comum” ou razoável, é mantido pela “imensa variedade de ocupações de cada indivíduo”. Essa variedade é o que mantém viva a inventividade:

Nessas sociedades, *as variadas ocupações* de todo homem os obrigam a *exercer sua capacidade de inventar expedientes* para remover as dificuldades

que sobrevivem continuamente. A inventividade se mantém viva, e ao espírito não se permite que caia naquela modorrenta estupidez que, numa sociedade civilizada, parece entorpecer o entendimento de quase todas as classes inferiores de gente (*Riqueza*, V.i.f. 51, p. 988).

Manter viva a inventividade quer dizer manter a capacidade de “inventar expedientes para remover as dificuldades que sobrevivem continuamente”: é propriamente essa capacidade que Smith relacionou às primeiras invenções de maquinário, que surgiram dos próprios trabalhadores. Não obstante, nenhum indivíduo no estado bárbaro é capaz de atingir um grau qualificado “extraordinário” (*extraordinary degree*) de entendimento, que algumas pessoas podem atingir no estado civilizado, onde há diversidade nas ocupações da sociedade.

Essas diversas ocupações apresentam uma variedade quase infinita de *objetos à contemplação* desses *poucos homens*, que, não estando pessoalmente ligados a uma ocupação específica, têm lazer e inclinação para examinar as ocupações das outras pessoas. A contemplação de uma *variedade* tão grande de objetos necessariamente *faz seus espíritos se exercitar em comparações e combinações intermináveis*, tornando o entendimento a um tempo agudo e amplo num grau extraordinário (*Riqueza*, V.i.f. 51, p. 989 [grifos meus]).

A diversidade nas ocupações funciona como aquela variação do espaço que falava Durkheim, que possibilita o pensamento abstrato. Porém, diz Smith, essas grandes habilidades do entendimento amplo não podem contribuir para o bom governo da sociedade, na medida que está confinada em “poucos homens”. O grande conjunto da população está submetido a ocupações específicas e não são educados minimamente, observa Smith. Não suportam uma conversa e não sabem julgar os interesses de seu país. Os objetos dados à contemplação, portanto, não os afetam como deveria. Essa é uma consequência derivada do avanço da divisão do trabalho, exposta no livro cinco da *Riqueza*, qual seja, o embotamento da imaginação, a estupidez causada pelo trabalho repetitivo.

Para Smith, esse estado da imaginação é de certo modo incompatível com a *ordem* e *segurança* oferecidas pelo estágio comercial, e por isso essa consequência é vista como um *desajuste pontual*, não um problema estrutural da divisão do trabalho. Dado que, para Smith, a imaginação é exercida através das atividades as quais os humanos estão sujeitos, o trabalho repetitivo, uniforme e simples, desconectado de sua relação com o todo, atrofiaria as capacidade da imaginação: de encadeamento, conexão e contemplação.

O homem que passou a vida toda realizando pouquíssimas operações bastante simples, cujo resultado é sempre o mesmo ou quase o mesmo, não tem nenhuma oportunidade de exercitar o entendimento ou exercitar sua *inventividade para descobrir expedientes que removam dificuldades* jamais enfrentadas. Portanto, naturalmente *perde o hábito de fazer esse esforço* e em



geral se torna tão estúpido e ignorante como é possível a uma criatura tornar-se. O entorpecimento de seu espírito (*the torpor of the mind*) o torna não apenas incapaz de apreciar uma conversa racional ou participar dela, como também de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno e consequentemente de formar algum juízo justo a respeito de muitos dos deveres comuns da vida privada. É inteiramente incapaz de julgar os grandes e vastos interesses de seu país (...) (*Riqueza*, V.i.f.50, p. 987).

Para Smith, nas sociedades bárbaras todos conseguem enxergar o interesse da sociedade, assim como para Durkheim, na sociedade segmentar, a consciência coletiva tinha um nível de concentração maior e era imediatamente a consciência individual. As obrigações não precisavam ser expressas, uma vez que todos já sentiam-na diretamente. Em Smith, há uma perda na capacidade inventiva, na percepção sensível e na capacidade corporal (com a decadência da arte da guerra), características das nações bárbaras. O que os operários da Grã-Bretanha ganham em luxo em relação aos soberanos “selvagens”, perdem em inventividade e tranquilidade da imaginação com o passar do tempo. Entre o trabalhador e o “selvagem”, parece que é o filósofo a única figura “ajustada” – que *mantém a capacidade da imaginação* e o conforto em equilíbrio. Para Durkheim, a progressiva preponderância da divisão do trabalho provoca um desajuste no sentimento comum, *no que ele chamou de “ideal”*, na força agregadora da sociedade. Portanto, há uma perda espiritual de comunhão. Nesse aspecto, ambos se preocupam com o estabelecimento de um *sentimento* mínimo do interesse da sociedade e do todo nas sociedades com divisão do trabalho.

## **2.8. As causas da divisão do trabalho em Smith: troca, persuasão e reconhecimento**

Vimos que para Smith a divisão do trabalho é a causa da opulência, mas o que a origina? Qual a causa da divisão do trabalho? Essa parte da argumentação de Smith é bastante parecida tanto nas *Lectures*, quanto na *Riqueza*. A primeira constatação é de que a divisão do trabalho não é obra da designação humana, do saber que a instaura conscientemente. Ela é lenta e gradual. Ela é, antes, obra do que Smith chama de “propensão humana à troca”, que é comum aos humanos, nenhum outro animal realiza alguma forma de contrato. Um cachorro que queira algo em troca do ser humano só o recebe mediante seu afeto e bondade, diz Smith, pois não parece ter nada em troca que seja vantajoso para oferecer, o que configura uma benevolência do ser humano dar algo ao cachorro. O cachorro não possui meios para persuadir o ser humano a agir de acordo com seu próprio “desejo”, de modo que ele só pode esperar por sua “boa vontade”. “O homem usa, por vezes, dos mesmos artifícios com os seus congêneres e, quando não tem outra maneira de *os levar a agir de acordo com os seus desejos*, procura, por meio do *servilismo e da adulação*, obter a sua boa vontade” (*Riqueza I. ii. 2 p. 19* [grifos meus]).

Existe, portanto, em Smith uma diferença entre “troca” e “favor”. A troca faz o outro agir de acordo com seu próprio desejo, e o favor faz o outro agir de acordo com sua boa vontade (de acordo com o desejo do outro a quem se direciona a ação). É possível que esse tipo de relação pelo “favor” ou “benevolência” seja estabelecida entre humanos, mas não seria possível para alguém, numa “sociedade civilizada”, diz Smith, onde a cooperação e dependência é quase infinita, obter o que necessita apenas através da “amizade”. É preciso *tocar* (atingir) o interesse do outro, ir ao ponto onde interessa ao seu egoísmo e estabelecer o *convencimento*. É nesse sentido que a persuasão está aqui ao fundo da questão da troca. Essa relação entre persuasão e troca fica mais explícita na descrição das *Lectures*, enquanto na *Riqueza* essa relação entre troca e fala-persuasão fica suspensa. O convencimento é capacidade de fazer o outro agir em conformidade com interesse de quem o convence como se fosse também para o seu interesse próprio [daquele que é convencido]. Isso é o oposto da ação guiada pela bondade, pelo favor ou pela amizade. Não se deve depender exclusivamente da bondade e caridade dos outros, como faz o mendigo, diz Smith na *Riqueza*.

Há uma diferença, para Smith, entre amizade, caridade e bondade, de um lado, e troca, de outro. São dois princípios de laço social distintos, e parece que a troca é o único que pode se estender a um número infinito de pessoas. Como vimos, para Durkheim, a troca foi por vezes vista como o fundamento da divisão do trabalho de um ponto de vista superficial. A troca revela, para o sociólogo francês, uma relação mais profunda que coloca duas funções em relação. A troca seria uma expressão externa de um vínculo de solidariedade e integração que não se esgota no momento dos serviços prestados. Esse é o fundamento de sua crítica à ligação que se estabelecia entre cooperação e sociedade. A cooperação não funda o laço social, mas o contrário. A pergunta de Durkheim não é sobre o que leva os indivíduos a se associarem, mas o que leva uma sociedade a se diferenciar. A cooperação e o indivíduo são fatos posteriores na história.

Em certo sentido, para Durkheim, só se troca com quem se tem amizade. Ou melhor, a *solidariedade* é um fato anterior ao estabelecimento de qualquer *contrato*. “Os homens só necessitam de paz na medida em que já são unidos por algum vínculo de sociabilidade” ([DTS] Durkheim, 1999: 96). Esse acordo supõe uma coesão, não a funda. Por outro lado, parece-me que a troca, na *Riqueza* de Smith, se opõe à amizade, à generosidade, à bondade ou à caridade, no mesmo sentido em que em sua *Teoria* essas virtudes aparecem como “ornamentos” dos vínculos sociais, em contraposição à justiça. Ou seja, há uma distinção entre justiça e beneficência muito explícita na *Teoria*, a primeira é essencial e se refere a não violação dos direitos dos outros, e a segunda um enfeite que embeleza as relações e amabilidade entre as

pessoas. Durkheim, por outro lado, critica partidários dessa concepção (que nesse caso era Spencer), e afirma que justiça e caridade não se distinguem.

Para Smith, os atos de justiça são obrigatórios e os atos de beneficência são voluntários. Isso devido ao senso de dever. A justiça é uma virtude negativa e talvez por isso suas regras sejam mais precisas: “Frequentemente podemos cumprir todas as regras da justiça sentando-nos, quietos e sem fazer nada” (TSM. II, ii, 1.9). Essa é a ideia que permeia o que Durkheim chamou de solidariedade negativa: a solidariedade positiva trata-se de ligar diferentes partes, a negativa de “pôr uma fora das outras”. Nesse sentido, segundo Smith, a justiça, diferente de todas as outras virtudes sociais, é a única que *não* é deixada a cargo da própria vontade do indivíduo.

(...) sentimo-nos sob a *obrigação* mais estrita de agir de acordo com a justiça, do que segundo o que é mais agradável à amizade, caridade ou generosidade; que a prática das virtudes recém mencionadas parece ter sido deixada em certa medida à *nossa própria escolha*, mas que, de um modo ou de outro, sentimo-nos de maneira peculiar atados, forçados e obrigados ao respeito à justiça (TSM. II, ii, 1.5)

A beneficência é, assim, menos essencial à existência da sociedade que a justiça. A sociedade poderá subsistir, ainda que não segundo a condição mais confortável, sem beneficência, mas a prevalência da injustiça deverá destruí-la completamente. (TSM. II, ii, 3.3 p. 107).

Para Smith, os atos de beneficência

são o ornamento que embeleza, não o alicerce que sustenta o edifício, bastava, pois recomendá-los não necessariamente impô-los por quaisquer meios. A justiça, ao contrário, é o principal pilar que sustenta todo o edifício. Se removida, a grande, imensa estrutura da sociedade humana (...) deverá em pouco tempo esboroar em átomos (TSM. II, ii, 3.4 p.107)

É nesse arcabouço argumentativo que podemos entender um outro trecho famoso de Smith em sua *Teoria* e muito importante para o propósito dessa análise

Mas, ainda que a ajuda necessária não seja provida por motivos generosos e desinteressados, ainda que entre os diferentes membros da sociedade *não haja amor* e afeto mútuos, a sociedade, embora menos feliz e agradável, não se dissolverá necessariamente, pois pode subsistir entre diferentes mercadores, por um senso de sua utilidade, sem qualquer amor ou afeto recíprocos. E embora nenhum homem que viva em sociedade deva obediência ou esteja atado a outro por gratidão, ainda assim é possível mantê-la por uma *troca mercenária* de bons serviços, segundo uma valoração acordada entre eles (TSM. II, ii, 3.2).

Para Smith, portanto, é possível haver troca de bons serviços ainda que entre os membros da sociedade “não haja amor”. Segundo Durkheim, por outro lado, é preciso antes que os homens “se amem”<sup>81</sup> para que seja possível reconhecer seus direitos mútuos.

Na realidade, para que homens se reconheçam mutuamente direitos, é preciso em primeiro lugar que se amem, que, por alguma razão, se apeguem uns aos outros e a uma mesma sociedade de que fazem parte. A justiça é cheia de caridade ([DTS] Durkheim, 1999:97)

Dito de outro modo, para Durkheim, o amor vem antes da troca. Por outro lado, para Smith, a troca pode ser anterior e prescindir o amor. No entanto, a troca para Smith também resguarda um sentido anterior ou “profundo”. A troca aqui representando o advento da sociedade comercial, postula a consagração de uma relação diferente, baseada na liberdade, em contraponto às relações de servilismo, que são por vezes baseadas na generosidade e bondade. A troca instaura uma relação de *não dependência*, pois só se pode trocar a partir de um *equivalente*. Por outra lado, a generosidade pode instaurar uma relação de dependência. Podemos perceber isso em passagens do livro III da *Riqueza*:

Num país que *não possuam nem comércio exterior nem manufaturas refinadas*, um grande proprietário consome inteiramente na hospitalidade rural a maior parte de suas terras que excede o necessário para manutenção dos lavradores. Se o excedente de produção basta para manter cem ou mil homens, o único uso que o proprietário pode fazer do excedente é manter cem ou mil homens. Por isso, a todo momento estão cercados por uma multidão de agregados e *dependentes*, que *não possuindo nenhum equivalente para lhe dar em troca* da manutenção, e sendo alimentados *unicamente graças à sua generosidade*, devem obedecê-lo pela mesma razão que os soldados devem obedecer ao príncipe que lhes paga (*Riqueza*, III.iv.4 [grifos meus]).

Numa sociedade rica e civilizada, é possível que um homem possua uma fortuna muito superior e mesmo assim *não seja capaz de comandar* uma dúzia de pessoas. Embora a produção de sua propriedade seja suficiente para sustentar – e talvez de fato sustente – mais de mil pessoas, como essas pessoas pagam por tudo o que dele recebem – pois *difícilmente ele dará algo a alguém a não ser em troca de um equivalente* – *é raro existir alguém que se considere inteiramente dependente dele*, de modo que sua autoridade se estende apenas a uns poucos serviços domésticos. Todavia, é imensa a autoridade de fortuna, mesmo numa sociedade rica e civilizada (*Riqueza*, V. i. b. 7 [grifos meus])

Na primeira citação, é descrita uma sociedade sem comércio exterior e sem manufaturas refinadas, ou seja, uma sociedade que é contraposta à situação colocada na segunda citação, de uma “sociedade rica e civilizada”, isto é, com comércio e manufatura. Na segunda citação há uma relação entre *troca* e *independência*, e na primeira citação uma relação entre *generosidade*

---

<sup>81</sup> A troca é cheia de bondade, assim como o obrigatório é o voluntário ao mesmo tempo. Esse é o fundamento da relação entre moral e economia em Durkheim, que desemboca nos estudos de Marcel Mauss.

e *obediência-dependência*. Nesse sentido, a troca não acompanha o comando. Não obstante, a generosidade vem acompanhada da obediência-comando. Retomando a diferença dita anteriormente, a troca atua a partir do aguçamento do interesse próprio, pois ela pressupõe que ambas as partes *tenham equivalentes de troca*. Podemos lembrar o exemplo do cachorro, que, não tendo nada em troca (não tendo um equivalente), assim como os agregados e dependentes dessas citações, só podem obter aquilo que deseja pelo “servilismo” ou “adulação”. Portanto, o que está posto na demonstração de Smith é que a autoridade de fortuna desintegra o comando<sup>82</sup> que, por sua vez, pode ser gerado pela generosidade.

Também há nesse ponto uma análise histórica que explica a mudança social provocada pela ascensão da *prática do comércio* na aristocracia rural. Smith, no capítulo 4 do livro III da *Riqueza*, elenca três formas que o comércio das cidades contribuiu para o desenvolvimento do campo onde se instalou. A terceira forma pela qual o comércio trouxe esse desenvolvimento se deu pela ordem e bom governo a que está associada esta prática: “(...) o comércio e a manufatura introduziram a ordem e o bom governo e, com eles, a liberdade e a segurança dos indivíduos que habitam o campo, os quais até então haviam vivido quase em contínuo estado de guerra com os vizinhos, e de *dependência servil* para com *seus superiores*” (*Riqueza*, III.4.4 p.512 [grifos meus]). Portanto, ordem, bom governo, liberdade e segurança foram introduzidos pelo estabelecimento do comércio no campo. Ao oferecer *manufaturas refinadas* e um *mercado externo*, o excedente do grande proprietário tem lugar para se alocar, de modo que sua riqueza seja trocada por outros produtos, e assim, seu poder de comando se rebaixa, comando este anteriormente baseado em seu vasto excedente obrigatoriamente gasto com agregados e dependentes.

Assim a liberdade introduzida pelo comércio deve ser entendida. Pois ela instaura a possibilidade de uma *relação entre duas partes com equivalentes iguais de troca*, e assim, destitui as relações de dependência e obediência servil, em que se baseavam as aristocracias rurais. O excedente do grande proprietário tinha que ser consumido em sua propriedade, mantendo os “feudatários” (ocupantes de suas terras) em uma relação de dependência: “É de

---

<sup>82</sup> A exploração desta ideia levaria à comparações profícuas sobre a noção de “comando” entre Pierre Clastres e Adam Smith. Para este último, a troca de equivalentes, nos termos da mercadoria, desintegra o comando, para Clastres, o comando nasce do fato de *o trabalho* de muitos ser comandado por poucos. Embora haja equívocos na descrição de Smith sobre as sociedades ameríndias – em parte pelos dados empíricos, em parte pela interpretação forçada (Cf. Marouby, 2005) – sob certo aspecto as descrições, de tão contrárias que são, entre Clastres e Smith, se esbarram em pontos de contatos. Entre os caçadores, diz Smith, quase não há subordinação, pois não há desigualdade de fortuna. Ainda, os “selvagens”, trabalham para si, desfrutam de seu próprio trabalho, sem senhores, sem usurpadores, nem cobradores de impostos [no landlords, no usurers, no tax gatherers] (LJ(A) iv.26, p. 340). Gente “sem fé, sem lei, sem Rei”, lembra Clastres sobre as descrições de viajantes, que dá um sentido de posituação para esta frase. Pode-se dizer que ambos partem de um mesmo ponto, mas elaboram noções completamente distintas sobre “comando” e “hierarquia”.

sua *generosidade* que resulta a subsistência de cada; é de sua *boa vontade* que depende a continuidade dessa subsistência” (Riqueza, III.4.6, p.514). E mais adiante: “(...) o que toda violência das instituições feudais jamais poderiam conseguir, a silenciosa e imperceptível operação do comércio exterior e das manufaturas realizou” (Riqueza, III.4.9; p.517), oferecendo algo para que pudessem trocar seus excedentes, e assim “não tiveram mais disposição a dividi-las com quaisquer outras pessoas” (Riqueza, III.4.9; p.517).

É preciso lembrar que Smith elaborou uma teoria da moral que fez contraponto às teses da benevolência (Hutechon), da utilidade (Hume), e do egoísmo (Mandeville). Nesse sentido, é preciso explorar como, diferenciando a troca dos princípios de bondade, caridade e benevolência, Smith a entende como fonte de integração social sem com isso reduzi-la a um elemento utilitarista e egoísta. Se, a princípio, uma sociedade baseada na troca exclusiva aparece na TSM como menos agradável, por sua vez, uma relação de generosidade aparece, na *Riqueza*, como autoritária. Essa diferença não se trata de uma dissociação entre moral e economia, onde a troca é valorizada em um caso, e a benevolência em outro, mas, pelo contrário, do fato que a troca ganha contornos morais e a generosidade ganha contornos econômicos na análise da *Riqueza*.

O caso é que, considerando as duas situações descritas por Smith de diferentes condicionantes de sociabilidade, isto é, a troca e a benevolência, temos que: na sociedade onde impera a troca e não há benevolência, há um vínculo “frio”, ou melhor, sem ornamentos. No entanto, uma sociedade onde reina a benevolência sem a troca, há servilismo. Portanto, a benevolência sozinha, não traria consigo os laços sociais de amabilidade. E a troca, como mera forma de interesse útil, seria um modelo de sociedade contraditório ao princípio, postulado por Smith, da busca pela aprovação que permeia a busca pela riqueza. Desse modo, ao que parece, benevolência e troca também não podem ser totalmente separadas na análise de Smith, pelo mesmo fato de que não se pode separar a *utilidade/comodidade* de um objeto da *beleza* e *adaptação* do seu arranjo interno. Portanto, tomar a ideia de troca como utilidade e a de benevolência como ornamento, embora corresponda em parte ao que Smith afirma, também encontra seus limites interpretativos. A utilidade (ou materialidade) é um aspecto que nunca aparece como causa única em Smith. Vimos isso no exemplo de sua crítica da justiça de Hume, e veremos no capítulo 3 deste trabalho. A troca, para Smith, além de ser uma faculdade que se relaciona com o discurso, ela pode engendrar outros princípios de relações sociais e produzir “benevolência”. A proposta que sigo é pensar a simultaneidade e indissociabilidade entre troca e benevolência a partir da indissociabilidade entre utilidade e beleza, ou, entre utilidade e cultura, nos termos que Sahlins coloca certa visão antropológica.

Voltando a relação entre propensão à troca e persuasão, Kalyvas e Katznelson (2001) apontam como a fala e a retórica, em Smith, são constituintes do mercado, e portanto, o mercado é entendido como um lugar não exclusivamente competitivo onde os indivíduos buscam suas preferências materiais, *mas um lugar de disputa por aprovação moral*. Os autores exploram a relação entre troca e persuasão explicitadas na *Lectures* com as lições de Smith sobre *Retórica* (1762-63)<sup>83</sup>. A partir dessa análise, eles argumentam que, para Smith, o mercado seria um equivalente do espaço público da *pólis* clássica, onde os cidadãos obtinham reconhecimento pelo discurso e ação. “Smith percebeu perspectivamente que, embora os indivíduos modernos não se esforcem pela excelência pública dentro da arena política ou abertamente na frente de seus concidadãos, eles ainda aspiram a obter o reconhecimento de seus pares, mas agora por meios econômicos” (Kalyvas & Katznelson, 2001: 575). Eles apontam como Smith tem fascínio pelo triunfo da retórica de mercado<sup>84</sup>.

O mercado é, para Smith, a arena mais justa de busca pelo reconhecimento, menos desigual que as forma de relação de produção que o antecedeu, como já apontado a partir da comparação entre “troca” e “generosidade”. É mais justo porque mantém a persuasão como fundamento do reconhecimento, e amplia essa capacidade de persuasão para mais agentes. Nesse aspecto, é que se pode entender por que para Smith a desigualdade de fortuna é vista como melhor dispositivo de hierarquia. A desigualdade de fortuna atua através da simpatia pelos superiores e admiração pela situação confortável e feliz de sua vida, não pelo domínio servil, ou obediência estabelecida por um princípio imutável como a idade, sabedoria ou capacidade física. No capítulo seguinte desenvolverei melhor esse aspecto da relação entre autoridade e admiração.

Por ora, podemos apreender que o aumento das forças produtivas geradas pela divisão do trabalho assim como a propensão à troca, guardam um sentido mais profundo, ou melhor dizendo, se revelam aparatos morais e de ordem social na teoria smithiana. Revelam preocupação com a manutenção de uma hierarquia pela desigualdade de fortuna baseada na admiração, na necessidade de ser elogiado, em linhas gerais, no reconhecimento. Nas *Lectures* aparece claramente que o fundamento da troca é a tendência à persuasão, que a troca deriva da faculdade de raciocínio e da fala, como já observado. Persuadir é como negociar. O equivalente

---

<sup>83</sup>As notas do curso de *Retórica* foram descobertas em 1958 por John Lothian. São notas de alunos que frequentaram as conferências de Smith sobre *Retórica* e belas-artes nos anos de 1762-63 na Universidade de Glasgow.

<sup>84</sup> “Apesar desta importante mudança, o conteúdo, o papel e o objetivo da retórica como tal permaneceram essencialmente consistentes. Continuou a proporcionar, mesmo dentro de um novo contexto institucional, meios linguísticos para expressar e canalizar o concurso para o reconhecimento.”

material permite a prática do convencimento. Para observar essa relação, a título de encaminhar para o argumento final deste capítulo, destaco como o convencimento e a persuasão aparecem associados aos empreendimentos coloniais na *Riqueza*, sendo um elemento responsável pela expansão marítima da Espanha e pelo estabelecimento das colônias.

Invejados com o comércio dos venezianos com as Índias Orientais, diz Smith, os portugueses e espanhóis iniciaram empreendimentos marítimos mais ousados nos séculos XIV e XV. Interessante notar que Smith narra esse momento da expansão marítima a partir do sentimento de “avidez”. É então que uma outra “ousadia” impulsiona tal empreendimento: “Colombo concluiu que, quanto mais longo fosse o caminho pelo Oriente, mais curto deveria ser pelo Ocidente. Propôs-se, então, a tomar essa rota – a mais curta e segura –, e teve boa sorte de *convencer* Isabel de Castela quanto à possibilidade de êxito desse projeto” (*Riqueza*, IV. 7.a.7; p. 705 [grifos meus]).

A princípio, diz Smith, Colombo acreditava estar nas regiões descritas por Marco Polo, da China e Indostão: “(...) Não estava persuadido de que essas regiões não fossem as mesmas descritas por Marco Polo” (*Riqueza*, IV. 7.a.8; p. 706). Apesar de não serem as mesmas, a descrição dessas regiões precisava convencer a corte de sua riqueza:

Não encontrando nos animais ou nos vegetais dos países recém-descobertos que pudesse justificar a descrição bastante vantajosa que desejaria fazer deles, Colombo voltou sua atenção para os minerais.

(...)

Como resultado *dessas descrições* feitas por Colombo, o Conselho de Castela resolveu tomar posse de regiões cujo habitantes eram evidentemente incapazes de se defender (*Riqueza*, IV. 7.a.15; 708)

Foi a *descrição* de Colombo das ilhas de São Domingos que atuou como *convencimento* do processo colonizador da Espanha na América. Negociar é convencer. O papel da narrativa nos empreendimentos é parte essencial do desenvolvimento das relações econômicas, dos modos de produção. Para Smith essa parece ser a característica dos burgueses, negociantes e grandes empreendedores, como aparecem em outros momentos na *Riqueza* – a exemplo dos argumentos dos comerciantes apresentados à nobreza e aos senhores rurais no parlamento e que afrouxaram as proibições de metais (Cf. *Riqueza*, IV.1; p. 535-539).

Ao longo deste capítulo podemos observar que: se, para Durkheim, a divisão do trabalho não tem por função o aumento das forças produtivas, mas tornar possível uma sociedade; no mesmo sentido, para Smith, a propensão à troca aparece não somente como causa da divisão do trabalho, mas deriva da necessidade natural de ganhar elogios (o que é também “tornar possível uma sociedade”). “A acumulação, portanto, foi derivada para Smith da necessidade natural de ganhar elogios e assegurar respeito, não de qualquer propensão universal para a



troca” (Kalyvas & Katznelson, 2001: 578). O fundamento da economia de Smith é aprovação moral e a busca pela admiração<sup>85</sup>. A análise de um fenômeno ligado ao interesse prático – aumento de rendimento – aparece, em ambos, a partir de significações simbólicas, ou pelo menos, não materiais. Ao passo que, como colocou Sahlins (1979), na cultura ocidental a produção capitalista “se apresenta ao produtor como uma aquisição de bens ‘úteis’, o caráter simbólico básico do processo fica totalmente às escondidas dos participantes – e também dos economistas em geral (...)” (Sahlins, 1979: 234). Nesse sentido, é possível situar a análise de Smith e Durkheim, acerca da divisão do trabalho, no que Sahlins qualificou como “posição antropológica” da apreensão do valor simbólico no valor de troca, essa posição se define precisamente pela percepção da “não diferenciação entre os dois”<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> “O fundamento descritivo e normativo da economia política de Smith não é o impulso natural para a troca. Pelo contrário, a luta pelo reconhecimento e a busca pela aprovação social explica o impulso moderno dos indivíduos para acelerar a acumulação.” (Kalyvas & Katznelson, 2001: 577)

<sup>86</sup> “A diferenciação do valor simbólico é mistificada como apropriação de valor de troca. Mas desmitificar não é suficiente: a posição antropológica é que no sistema burguês não há realmente diferenciação entre os dois, pois a lógica da produção é uma lógica diferencial de significados culturais” (Sahlins, 1979: 234).

### Capítulo III - Revitalizando o sagrado e a imaginação: o papel da educação frente às consequências da divisão do trabalho

Neste capítulo analiso o pensamento de Smith e Durkheim no tocante às reflexões dos autores acerca dos problemas morais e sociais enfrentados em seus contextos específicos. Exploro como ambos formularam soluções para tais problemas a partir dos pressupostos da ciência da moral e da sociedade por eles constituída. Em suas argumentações há a presença constante da separação entre a análise da ciência ou Filosofia da moral e as elaborações dos chamados “moralistas”, que formulavam explicações da moral a partir de um “dever ser” ou de uma autoanálise de princípios morais elencados *a priori*; entretanto, há uma “proposição normativa” da ciência ou Filosofia nas obras de Durkheim e Smith. No caso de Durkheim, essa proposição normativa está ligada ao fundamento do que, em sua análise, é o princípio da moral, que é o *sagrado*, como demonstrou Raquel Weiss (2013). No caso de Smith, indico que sua proposição acerca da educação se liga ao fundamento do que, em sua análise, é também o princípio da moral, que é a *imaginação*.

A relação entre o “normativo” (proposição) e a “teoria” (análise) social/moral aparece nesses autores sob a forma de contribuição científica, que é em algum grau distinta dos “moralistas”. Entre os escoceses, Craig Smith (2009) comenta que “eles não caem na armadilha de ‘moralizar’ suas reconstruções conceituais, ou de confundi-las com justificativas. Em vez disso, consideram suas explicações conceituais como contribuições para o conhecimento, e não como suporte para uma agenda política específica” (Smith, 2009: 24) ao passo que “permaneceram abertos a adendos normativos às explicações dos fenômenos sociais”. Em Durkheim, o papel do cientista como uma espécie de sinalizador das condutas é reiterado algumas vezes pelo autor, embora seu legado tenha sido atrelado à concepção de ciência (e de cientista) que, por manter distância dos objetos analisados, não estaria em posição de ser propositiva.

Buscando explorar essa relação entre teoria e normativo a partir das reflexões dos autores acerca dos problemas morais e sociais, bem como compreender as operações da noção de “social”, neste capítulo, a análise se concentrará na reflexão de Smith a respeito da educação pública para o “conjunto do povo” diante do problema do embotamento da imaginação, decorrente da divisão do trabalho. A discussão deste ponto desdobrará conexões entre a imaginação, o desejo de ser admirado e a premissa da hierarquia como princípio de organização social no pensando smithiano. Acerca do pensamento de Durkheim, concentro-me nas reflexões

do autor sobre Educação Moral e o caso Dreyfus, que se ligam diretamente às questões geradas pelas sociedades com divisão do trabalho. As reflexões dos autores sobre educação tomarão o centro deste capítulo, a partir delas serão relacionados a concepção de moral e sociedade (a relação entre o “normativo a “teoria”) nos autores, pois a educação é um lugar de salvaguarda do fundamento da moralidade.

### **3.1. Estômago e fantasia: utilidade e desejo de aprovação**

Se olharmos para o aspecto não utilitarista do liberalismo, podemos enxergar seu propósito político, ou melhor, seu caráter moral. A crítica ao liberalismo e ao individualismo parece ter recaído mais sob seu aspecto utilitarista, cabe chamar a atenção a um traço anterior ou até mesmo inverso ao utilitarismo. Por trás da aparente atuação do princípio utilitarista há, no caso da filosofia de Smith, um desejo mais complexo, ligado ao prazer estético da disposição e *contemplação da ordem e regularidade dos objetos*. É esse prazer que parece ser, para Smith, a fonte do acúmulo material; segundo Marouby (2005), há, em Smith, uma insistência no caráter imaginário de possuir riqueza. Como exposto neste trabalho, a imaginação tem um papel fundamental na filosofia de Smith. O prazer e deleite diante da beleza de objetos e dos fenômenos dependem de um estado de tranquilidade e segurança que permita em algum nível o exercício das operações da imaginação. É o bom funcionamento dessas operações que consegue estabelecer e enxergar uma ordem no mundo, e que oferece prazer. Esse prazer, engendrado pela ordem das coisas, mais do que as coisas mesmas, é um ponto que parece ligar moral e prazer à utilidade (mas essa em segundo plano).

No livro quatro da TSM, Smith discute, discordando das proposições de David Hume, a relação entre utilidade e prazer e afirma “(...) que o ajuste exato de meios para obter qualquer comodidade ou prazer seja, não raro mais valorizado que o prazer ou comodidade, em cuja obtenção *pareceria* residir todo seu mérito” (TSM, IV. 1.3 [grifos meus]). Diferente de Hume, Smith argumenta que o prazer que sentimos na contemplação de algum objeto da arte (no sentido da invenção de objetos da manufatura) não deriva apenas do conforto ou comodidade que tal objeto nos confere. A contemplação e deleite por uma bela cadeira se dá não só pelo seu conforto, mas pela sua disposição, pelo “ajuste exato dos meios” (ou seja, a proporção que apresenta, sua forma, o material, etc). O princípio de ajuste e disposição dos objetos é articulado em outro exemplo por Smith: uma pessoa que, ao adentrar no seu quarto encontra várias cadeiras reunidas no meio do cômodo, e que, ao se deparar com tal disposição, se aborrece e prontamente as reorganiza.

(...) ao vê-las nessa desordem, prefere, talvez o trabalho de colocá-las em seus lugares com os encostos contra a parede. A conveniência dessa nova situação surge da maior comodidade de deixar o assoalho livre e sem estorvos. *Para conseguir essa comodidade, impõe-se voluntariamente mais trabalho que a falta dela [comodidade] teria provocado*, pois nada seria mais fácil do que sentar-se numa das cadeiras, o que provavelmente fará quando seu trabalho terminar. Portanto, parece que deseja não tanto a comodidade, como o arranjo que as coisas promovem (TSM, IV. 1.4 [grifos meus]).

Quanto aos artigos de luxos que são bastante notáveis, eles implicam uma *admiração imediata* que promove a busca pela distinção e riqueza. Smith ilustra uma saga de um homem pobre que persegue a riqueza buscando a tranquilidade e acaba no final da vida notando que todas as suas comodidades são “enfeites frívolos”, porém muito *notáveis*.

Os palácios, jardins, carruagens, serviçais dos poderosos são objeto cuja manifesta comodidade impressiona a todos. Não é necessário que seus donos nos indiquem em que consiste sua utilidade. De bom grado os apreciamos prontamente, *por simpatia usufruímos* e, por isso, aplaudimos a satisfação que são capazes de proporcionar os donos (TSM, IV. 1.7 [grifos meus]).

Essa passagem será retomada adiante, em conformidade com as *Lectures*, por ora é importante apreender que esses objetos de riqueza que são mais grandiosos “satisfazem mais efetivamente aquele amor à distinção, tão natural no homem” (TSM, IV. 1.7). É a busca pela distinção e aprovação que Smith se refere. Em sociedade, esses objetos adquirem um sentido porque podem *causar prazer em quem apenas observa o usufruto de outrem*, mas, para um indivíduo sozinho numa ilha, não teriam essa significação<sup>87</sup>, diz Smith. O desejo pelo conforto

---

<sup>87</sup> Essa observação é importante para compreender que não se busca pela utilidade de algo em si mesmo, mas busca-se a aprovação de outros quando se está em sociedade, e por isso a simpatia atua nesse caso, pois ela revela como a situação de riqueza aparece aos outros. Não são os artigos de luxo que são objetos de aprovação, mas a situação de riqueza. Porém, essas duas instâncias se confundem na imaginação, como na citação acima. Esse ponto é importante para entender a diferença na argumentação de Smith acerca da riqueza dos pressupostos estritamente utilitários (Cf. QUINTANA; MARIN, 2011). Os dois capítulos do livro quatro da TSM apresentam um argumento contínuo: o primeiro trata *Da beleza que a aparência da utilidade confere a todos os produtos de arte e da ampla influência dessa espécie de beleza* e o segundo *Da beleza que a aparência de utilidade confere aos caracteres e ações dos homens; e em que medida a percepção dessa beleza pode ser considerada como um dos princípios de aprovação originais*. A continuidade argumentativa está que, no primeiro capítulo, Smith quer separar beleza/comodidade da utilidade em relação aos objetos das artes, e, no segundo, separa a aprovação em relação às ações da utilidade, que seria julgar a ação por sua beleza ou deformidade. A observação que Smith faz no segundo capítulo ao falar que a aprovação de uma virtude ou ação é muito diferente do que aprovar um belo edifício, parece separar os domínios e os argumentos entre os dois capítulos. Porém, no primeiro capítulo Smith desassocia o belo edifício da sua utilidade e associa o seu ajustamento à condição dos ricos. Uma avaliação de um edifício implica a aprovação e simpatia. O que pode fornecer uma liga entre os dois capítulos é justamente a pressuposição da sociedade tanto no caso dos objetos da arte, quanto no caso da virtude da ação [é o desejo de aprovação de si]. Se os objetos da arte não adquirem nenhum sentido para um indivíduo isolado numa ilha, por mais que possa ser grandioso, belo e ajustado, também uma ação, para alguém que vivesse isolado da sociedade, produz outros efeitos além de uma questão de gosto e deformidade que suscita uma aprovação e uma apreciação tal como se aprecia uma boa máquina. Porém, “[a] mera ideia sua deformidade não o abateria com a vergonha interna, nem a consciência da beleza oposta produziria nele a exaltação de um secreto triunfo do espírito. A noção de merecer recompensa num caso não o faria exultar, nem temeria antes a suspeita de um merecido castigo. Todos esses sentimentos supõem a ideia de algum outro ser que fosse o juiz natural da pessoa que o experimenta” (TSM,

e ornamentos implica a admiração pelos que possuem esses confortos, e é o vínculo desse desejo com a admiração, que constitui o princípio do acúmulo material. A “fantasia” é o motor deste acúmulo. Para satisfazer o desejo por conforto e ornamentos não existe limite, diferente dos limites colocados pelo estômago, diz Smith. A troca do excedente se dirige à satisfação dos desejos de conforto e ornamento, que “parecem absolutamente infinitos” (*Riqueza*, I, xi. b.7 p. 213).

Disso resulta que a admiração pelos ricos se dá pelos meios que dispõem para alcançar o ócio e não pelo ócio como um fim a ser atingido. Mas essa diferença não aparece nessa perspectiva para a imaginação, antes ocorre uma confusão entre a beleza dos objetos e sua utilidade:

Os prazeres da riqueza e das honras, considerados desse ponto de vista [do desejo estético] complexo, atingem a imaginação como se se tratasse de algo grandioso, belo e nobre, *cujá obtenção vela bem todo o trabalho e cuidado que tão dispostos estamos a lhe dedicar*. E é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. *É essa ilusão que dá origem a destreza dos homens*. É o que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados e a inventar e a aperfeiçoar todas as ciências e artes, *que enobrecem e embelezam a vida humana*; que mudaram toda a face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra. Por causa desses trabalhos humanos, a terra foi obrigada a dobrar sua fertilidade natural, para manter um número maior de habitantes (TSM, IV. 1.10 [grifos meus]).

A ilusão é responsável por sempre atribuir uma “fantasia” à satisfação das necessidades básicas. É importante frisar o papel fundamental dessa ilusão na teoria do crescimento econômico em Smith, e nesse sentido, estamos diante de uma das ligações entre *A Riqueza* e a TSM. A satisfação nunca aparece ao ser humano desvinculada da forma que agrada mais a sua imaginação. É possível pensar uma relação entre riqueza, admiração e autoridade, engendrados pela noção de prazer, no pensamento de Smith. Nas *Lições de jurisprudência* – LJ(B) – Smith diz que toda associação ou sociedade implica um *princípio de autoridade*. Este pode estar baseado na idade, na sabedoria e capacidade física, na superioridade de nascimento ou na desigualdade de fortuna. Esses são os quatro princípios em que pode estar baseada a autoridade. A partir dessa classificação dos princípios de autoridade, Smith também desenvolve a teoria dos estágios (*Riqueza*, V. i. b). Em resumo, o que podemos notar na explanação de Smith sobre autoridade é que a superioridade de riqueza constitui o melhor dispositivo para conferir

---

IV.2.12). Assim, os objetos grandiosos da arte só adquirem sentido na aprovação da situação da riqueza, do modo como sua alegria aparece a outros, e as ações só adquirem sentido na medida em que podem suscitar uma nova alegria em si mesmo pela aprovação de outro, ou uma nova tristeza pela desaprovação de outro.

autoridade. “This principle is fully explained in the *Theory of Moral Sentiments*, where it is shewn that it arises from our *sympathy with our superiours* being greater than that with our equals or inferiors: we *admire their happy situation*, enter into it with pleasure, and endeavour to promote it.” (LJ(B), 13. p. 15 [grifos meus]).

Em todos os tempos, diz Smith, a riqueza foi a queixa da autoridade quase despótica. Mas essa autoridade, numa sociedade civilizada é menos proeminente, ou melhor, ela não vincula o comando. A desigualdade de fortuna só pode se vincular ao crescimento econômico na medida em que ela não gera dependência, nos termos explicados no capítulo 2 deste trabalho. Ou seja, a desigualdade de fortuna não pode estar associada com outros princípios de autoridade como a idade ou superioridade de nascimento, como no estágio dos pastores. É apenas sob o contexto das “sociedades civilizadas” que a admiração pelos superiores provoca o homem pobre à perseguir a riqueza.

No primeiro capítulo, observou-se que a alegria é um sentimento mais comunicativo, e portanto, mais passível à simpatia<sup>88</sup> e como isso se liga com a obtenção de riqueza. A alegria, ligada ao prazer que desfrutam os ricos pelos *meios* que dispõem, facilita a simpatia que se sente pelo prazer que os ricos desfrutam. Esse prazer é sentido através da admiração e beleza que atinge a imaginação do espectador diante dos objetos que eles dispõem: “(...) o espectador não imagina que gozem de maior felicidade que as outras pessoas: imagina que disponham de mais *meios* para alcançá-la. E a principal causa de sua admiração radica na engenhosa e inventiva adaptação (*adjustment*) desses meios para a finalidade para que foram criados” (TSM, IV. 1.7 [grifos meus]). A autoridade adicionada a essa admiração pelos superiores parece ser, para Smith, mais estável, menos impositiva e palpável, pois é uma autoridade aprovada pelo prazer dos pobres e de menores riqueza pelos meios que os ricos dispõem para seu conforto, como podemos entender pela passagem de *Lições de jurisprudência* e no livro cinco da *Riqueza*. Essa autoridade só estará preservada na medida em que a imaginação o estiver, pois as capacidades preservadas da imaginação são fundamentais para contemplação dos objetos, e na relação que as “fantasias” e os “ornamentos” têm com o acúmulo material a partir da admiração e respeito daqueles que os possuem.

Com efeito, o respeito aos superiores parece estar ligado, entre outras coisas, a retomada da capacidade da imaginação de se admirar pela variedade e beleza de objetos de luxo, de gozar por simpatia com a situação dos ricos em poder contar com suas belas posses. Essa admiração parece ser fundamental, e tem a capacidade de estabelecer uma ligação entre o sistema que

---

<sup>88</sup> Ver páginas 40 e 41 do capítulo 1 deste trabalho.

produz todos esses artigos e a sociedade que os tornaram possíveis. Além disso, é essa admiração estética e prazerosa que constitui plausibilidade da autoridade fundada na desigualdade de fortuna.

É essa imaginação, que contempla a ordem, que se deleita pelo que vai além do que pode possuir, que é também responsável pela busca de fortuna e luxo. No exemplo que Smith cita do senhor feudal, que está no primeiro capítulo deste trabalho<sup>89</sup>, podemos entender esse ponto. Olhando para toda sua plantação, que *não cabe em sua barriga*, o senhor feudal, sem intenção, imbuído de uma confusão entre a utilidade e os seus imensos desejos, promove uma distribuição de sua riqueza e mantém sua infindável ambição e destreza. De outro modo, ou seja, sem esse desejo estético da imaginação atuando, logo perceberia que “não receberá nada além do que o mais vil camponês” e que “[os ricos] consomem pouco mais do que os pobres”. É preciso que os prazeres da riqueza afetem a imaginação pelo seu aspecto estético. Lembrando outro trecho já citado: “Os prazeres da riqueza e das honras, considerados desse ponto de vista [do desejo estético] complexo, atingem a imaginação como se se tratasse de algo *grandioso, belo e nobre*, cuja obtenção vela bem todo o trabalho e cuidado que tão dispostos estamos a lhe dedicar (...)” (TSM, IV. 1.10). De certo modo, se retomarmos a continuidade desse trecho, onde Smith diz que é essa ilusão provocada pela beleza dos artigos de luxo que mantém a destreza dos homens, talvez não seja exagerado dizer que é esse desejo que promove e promoveu a sociedade comercial. Desejo que só pode ser evocado na medida em que a imaginação também está em condições de se exercitar.

Porém, a imaginação não estava em condições mínimas para se exercitar ou excitar, como constatou Smith. Nesse sentido, a reflexão do filósofo escocês sobre a educação pública para o conjunto do povo é fundamental no interior do pensamento do autor. Ela conecta toda fundamentação de sua teoria social. Portanto, ela não pode ser vista como um mero remédio para efeitos da divisão do trabalho, nem apenas colocada como ornamento virtuoso da moral para o conjunto da sociedade. A educação vai ter o papel de preservar a ligação entre o estômago e a fantasia, a satisfação e a beleza.

### **3.2. Breve contexto sobre o tema da educação no século XVIII**

Antes de passar diretamente às considerações do texto de Smith sobre educação pública, presente no livro V da Riqueza, é importante fazer alguns apontamentos sobre o estado da

---

<sup>89</sup> Ver página 43.

questão da educação em seu contexto. Para abordar o tema da educação em Adam Smith, partirei do trabalho de Scott Drylie (2016), *Interpreting Adam Smith's views on the education of the poor in the age of benevolence*. Este trabalho dará um subsídio sólido acerca da literatura que analisou o papel da educação na obra e teoria de Smith, bem como fornecerá uma análise histórica e textual acerca da abordagem desse tema no século XVIII. O trabalho de Drylie possui um tratamento do tema da educação de modo contextualizado, explicitando possíveis contaminações interpretativas que interpelem a análise sob os termos supostamente contraditórios de um Smith defensor da educação subsidiada e pública *versus* a figura de Smith liberal clássico, leitura assentada pelo século XIX.

Ao tratar do tema da educação, meu propósito neste trabalho não recairá sobre a análise do subsídio público/estatal das instituições de ensino, embora seja relevante destacar que a proposição de Smith em sua época pode ser considerada, sob certos aspectos, como radical diante do que se propunha entre alguns radicais (Drylie, 2016: 98); porém, não se pode afirmar que há em Smith uma defesa da provisão do estado desenhada, segundo Drylie (2016). O texto de Smith talvez seja muito pouco sobre a necessidade de uma educação subsidiada e mais sobre a finalidade de instituições públicas de educação considerando os propósitos do Estado moderno. A discussão do subsídio pode ser informada pela leitura contemporânea do público x privado, e da caracterização de um liberalismo clássico ulterior ao contexto do século XVIII.

De acordo com Scott Drylie (2016), os discursos sobre educação no século XVIII apontavam para uma mudança no modelo educacional no sentido de uma reforma voltada para o ensino e o método da filosofia natural e do empirismo, em detrimento da educação virtuosa, religiosa e escolástica. A análise do autor referente ao estado do discurso sobre educação, na segunda metade do século XVIII, identifica dois grupos: O clero e os filantropos, de um lado, e os filósofos e intelectuais, de outro. No segundo grupo, a educação dos pobres não era considerada desejável, e não havia uma filosofia da educação voltada para as classes baixas. No primeiro grupo, por outro lado, a educação dos pobres era parte da função da caridade, o que tornava difícil a abordagem do tema do subsídio do governo no discurso do clero.

Ainda segundo o autor, o debate sobre educação nacional e voltada para os pobres na Inglaterra ocorreu tarde, isso pode ser representado pela influência que o pensamento de John Locke e Bernard Mandeville teve ao longo da primeira metade do século XVIII. As ideias de Locke para educação dos pobres se reduziam à recomendação das “workhouses” (casas de trabalho) e o filósofo britânico não falava a favor da alfabetização dos pobres. Mandeville era crítico das escolas de caridade, e tinha a visão de que a pobreza era um mal necessário na produção da riqueza, e que o conhecimento e educação dos pobres podia levar a uma ampliação



do desejo, que era algo perigoso de inculcar nas classes pobres. Além disso, a educação podia acabar com a capacidade de satisfação dos pobres com a sua própria situação, o que faria recusar empregos ruins e assim causaria uma alta nos salários. Segundo Drylie (2016), esse estado da questão acerca da educação dos pobres só começa a mudar a partir da década de 1790, antes disso, a educação não era vista enquanto um princípio básico do ponto de vista do direito e do acesso universal, bem como da moral de um povo, como pode parecer aos olhos contemporâneos<sup>90</sup>.

Nesse contexto, era o clero o grupo que defendia a desejabilidade da educação para os pobres. Dryle (2016) traz exemplos de publicações de filantropos e sermões de bispos, dos anos de 1749 e 1767, mas avança até final dos anos 80. Evoca o bispo Jonathan Shipley e os filantropos Griffith Jones e Jonas Hanway. O que havia em comum entre eles era a visão da caridade como um dever religioso, uma virtude a ser ensinada às classes médias, que buscava, em seu discurso, fazer emergir o bem público a partir dos benefícios que os pobres teriam ao se tornarem mais úteis e industriais. O clero, diferente dos letrados, defendia a educação dos pobres como algo desejável para a sociedade, mas não fomentava a ideia de que o governo deveria financiá-la.

Em conformidade com os estudos de Green (2013), Drylie enfatiza que os filósofos, políticos e intelectuais não se debruçaram sobre a expansão da educação para as classes baixas, se limitando à considerações sobre a qualidade do ensino para as classes altas, tomando em conta o público que já tinha acesso e que poderiam exercer cargos de liderança no futuro<sup>91</sup>. Como já apontado, até 1790 não havia no debate dos intelectuais da época uma postura favorável ou um argumento consolidado acerca da conveniência da educação para as classes baixas. “Smith, então, em 1776, enfrenta um ambiente no qual seus pares intelectuais ainda não haviam construído um argumento para a educação dos pobres” (Drylie, 2016: 34)<sup>92</sup>. Os ingleses

---

<sup>90</sup> Sobre esse ponto esse trecho é esclarecedor: “Embora os estudiosos hoje tratem a educação como um bem evidente ao ler o artigo, pode-se dizer que a maior parte da audiência de Smith teve, na melhor das hipóteses, sentimentos confusos sobre isso. A educação era um bem incerto e contestado. Mary Sturt (1967) escreve: ‘Na Inglaterra havia muitos que viam perigos por toda parte’ Pelo meu relato, é apenas na década de 1790 que se pode começar a encontrar comentários sugerindo que a maré havia virado e que a resistência era anacrônica. Em 1792, Trimmer escreve: ‘Podemos julgar pelo maravilhoso aumento nas escolas mantidas por contribuições de caridade, que [a conveniência] é geralmente decidida afirmativamente’. E em 1797, Eden, citando o legado de Mandeville, responde a ele: ‘Com relação à educação, em geral, acredito que agora é admitido, por todos, que as aquisições intelectuais são benéficas para todas as classes da comunidade’” (Drylie, 2016: 31).

<sup>91</sup> “No entanto, não é verdade que filósofos, políticos e intelectuais tenham dado muita atenção à conveniência de expandir o acesso aos escalões inferiores. Em vez disso, eles deram atenção exclusivamente à melhoria da educação para as classes altas, para seus possíveis alunos nas universidades e para os líderes atuais e futuros (Green 2013, p. 238)”

<sup>92</sup> “Uma submissão ao Statistical Account of Scotland (1791-1799) de John Sinclair identifica o padrão que delineei aqui. O autor identifica Milton, Rousseau, Locke e Priestley como ‘eminentes filósofos modernos’ que discutiram a educação (1799, vol. 21, p. 316). Mas o autor reclama: ‘A atenção desses escritores não foi minuciosamente direcionada para a educação das classes mais baixas da humanidade, e seus sistemas exigem mais

eram desfavoráveis à educação popular como um possível disparador de agitação; os “sentimentos mandevilianos”, como denominou Drylie, estavam disseminados no século XVIII.

Segundo Drylie, havia ainda um grupo de reformadores sociais radicais que discutiam a educação e, em alguns casos, defendiam o subsídio do governo; no entanto, esses radicais não promoveram a reflexão sobre a expansão da educação para as classes baixas. Não era possível identificar algo próximo de uma educação popular e universal. Perto desses radicais, Smith era, portanto, extremamente radical. No entanto, o autor não adota a leitura de um Smith defensor do financiamento do governo para educação dos pobres. “Eu argumento que Smith, de fato, não defende o governo, como seu público exigiria. Smith está muito empenhado em defender a conveniência de os pobres terem uma educação – como qualquer filantropo argumentaria – mas ele não está comprometido com um meio específico de fazê-lo” (Drylie, 2016: 118). Nesse sentido, o que vou reiterar é justamente os motivos que sugerem a conveniência de uma educação para os pobres no interior da obra de Smith, e que nesta análise parecem se relacionar com a capacidade da imaginação e sua relação com a contemplação dos objetos de luxo, bem como relação disso com o respeito/admiração com superiores. Os meios de prover os custos da educação é um tema fundamental, mas não será aqui objeto de análise, tais meios serão expostos conforme seguiremos o argumento de Smith no texto.

### **3.3. O artigo de Smith sobre educação na Riqueza das Nações**

As considerações de Smith sobre o tema da educação para as classes mais baixas encontram-se no Livro V da Riqueza das Nações, que tem como título “Da receita do Soberano ou da República”. Este livro se divide em três partes: I – Gastos com a defesa; II- Gastos com a justiça; e III- Gastos com as obras e as instituições públicas. O artigo “Dos gastos com as instituições voltadas para a educação da juventude” se localiza na parte III.

A primeira questão que Smith se coloca neste artigo é sobre a capacidade das instituições de educação gerarem receitas suficientes para cobrir seus gastos. As taxas pagas pelos alunos aos professores tinham esta função, mas em paralelo, algumas dotações públicas eram feitas advindas de receitas locais, arrendamentos, juros ou do próprio soberano. Embora essas dotações não representassem, segundo Smith, um ônus para receita geral da sociedade, ele se

---

lazer e oportunidade do que os pobres podem dispor, e não são calculados para essa difusão fácil e universal. (1799, Vol 21, p. 316)” (Drylie, 2016: 34)

propõe a expor neste artigo algumas considerações sobre o papel das dotações públicas no cumprimento da finalidade das instituições de educação. Essas dotações estimulariam a diligência dos professores e seu aperfeiçoamento? Elas orientam os propósitos úteis da educação melhor do que espontaneamente os indivíduos e a coletividade se orientariam?

Existe uma premissa que norteia a exposição de Smith neste artigo: “Em toda profissão, o esforço da maior parte dos que a exercem é sempre proporcional à necessidade a que estão submetidos de demonstrar esse esforço” (Riqueza, V.i.f. 4. p. 963). Nesse sentido, o esforço, e consequentemente o aperfeiçoamento, só aconteceria uma vez que há condições para que sempre se reitere a necessidade de demonstrar tal esforço. E a reiteração desse esforço deve estar atrelada ao salário. Desse modo, quando o salário provém de fonte distinta da demonstração do esforço, menor a excelência e aperfeiçoamento da profissão. No caso da educação, os professores podem diminuir seu esforço a depender do tipo de dotação pública. “As dotações concedidas às escolas e faculdades necessariamente fazem diminuir em maior ou menor grau a necessidade de os professores se aplicarem na profissão” (Riqueza, V.i.f. 5. p. 964). Isso porque o salário provém de um fundo que é inteiramente diferente de seu esforço, êxito e reputação, diz Smith. Nos casos em que o salário não está vinculado inteiramente às dotações, mas apenas em parte, sendo complementado com os honorários dos alunos, o esforço não está inteiramente eliminado<sup>93</sup>.

Em resumo, para Smith, as dotações podem, em maior ou menor grau, afetar o cumprimento do dever do professor, a qualidade de seu ensino e a excelência. Na medida em que o esforço está relacionado com a necessidade é que se está submetido para demonstrar esse esforço. Não há esforço quando suas necessidades estão garantidas pelo salário fixo e exterior à qualidade ou avaliação do seu dever. Nesse sentido, Smith avalia que as escolas públicas estariam menos corrompidas em relação às universidades na Inglaterra, pois a recompensa dos professores na escola estava vinculada às taxas pagas pelos alunos. Além disso, nas escolas se ensina grego e latim, e não há privilégios exclusivos no sistema de ensino para ingressar na graduação, uma vez provado ter adquirido o conhecimento necessário do que é ensinado nas escolas, é possível iniciar estudos de graduação.

A certa altura da exposição de Smith, há uma digressão sobre a história das universidades na Europa enquanto corporações eclesiásticas voltadas para a formação do clero. Concomitante a essa história, são expostos os três principais ramos da Filosofia/Ciência na sua

---

<sup>93</sup> Sobre a Universidade de Oxford, Smith comenta: “Na Universidade de Oxford faz muito tempo que a maior parte dos professores públicos abandonou completamente até mesmo a pretensão de lecionar” (Riqueza, V.i.f. 8. p. 965).

concepção grega, são eles: Física (Filosofia Natural); Ética (Filosofia Moral) e Lógica. No contexto das Universidades europeias esses ramos foram subdivididos em cinco: a Filosofia servia para fins Teológicos, então a Metafísica e Pneumática (doutrina dos espíritos) ganhou mais espaço do que a Física (doutrina dos corpos). Toda essa explanação nos leva a entender Smith como crítico da difusão do estudo escolástico, muito pela relação que este tem com a perpetuação do pensamento supersticioso e metafísico. As alterações que as universidades europeias realizaram no sistema antigo da Filosofia seguiam o propósito do ensino da Teologia. Smith, portanto, faz uma crítica à educação eclesiástica e defende uma educação Filosófica, (Drylie, 2016; Frame & Schwarze, 2022) característica do iluminismo escocês; essa crítica se relaciona com o lugar que o pensamento “supersticioso” tem na obra de Smith, tema desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho.

Smith aponta que os aperfeiçoamentos que ocorreram na Filosofia em seus diferentes ramos não foram realizados pelas universidades, e estas demoram para adotá-los, algumas tendo permanecido como “santuários” de “sistemas obsoletos”, diz Smith. As universidades ricas eram mais lentas e avessas a essas mudanças. Em contrapartida, as universidades menos prestigiosas adotavam mais rapidamente tais aperfeiçoamentos devido ao fato de que “os professores, por dependerem de sua reputação para conseguir a maior parte de sua subsistência, foram obrigados a prestar mais atenção às *opiniões correntes do mundo*” (*Riqueza*, V.i.f. 33. p. 978 [grifos meus]). Nesse aspecto, temos a observação, mais uma vez, de que os avanços do conhecimento se dão onde a reputação e aperfeiçoamento dos professores estão ligados ao seu salário.

Embora as universidades e escolas tivessem sido projetadas para formação dos clérigos, elas atraíram a educação de todas as outras pessoas, dos “fidalgos” e “homens de bens”, e nelas estes homens passavam o intervalo entre a infância e o período em que devem ingressar nos negócios do mundo. No entanto, observa Smith, nelas não se ensina o que é adequado para os negócios do mundo, mas, uma orientação para a vida eclesiástica, ou seja, para a vida eterna. Smith avalia de modo negativo os efeitos das instituições modernas voltadas para educação, tal como estabelecidas, pois não cumprem com o propósito útil para “homens do mundo”, nem para os negócios e nem para os aperfeiçoamentos da Filosofia, dado que se abstém dos propósitos da vida na terra.

Em síntese, tais instituições não atenderiam aos propósitos do Estado, ou da conformação atual da sociedade. Essa parece ser a principal diferença com o papel que a educação exercia nos antigos Estados de Roma e Atenas, onde os cidadãos eram instruídos de acordo com os deveres sociais e morais daquelas sociedades, a saber, a educação das artes

marciais para guerra, que ocorria em campos públicos onde se formavam cidadãos aptos para defender seu Estado. Em relação a outras habilidades civis, os antigos Estados da Grécia e Roma não as fomentavam no conjunto do povo. Aqueles que eram cidadãos superiores ou mais abastados eram instruídos por mestres particulares. “A demanda por essa instrução produziu o que sempre se produz: o talento para se ministrar essa instrução, e a emulação que uma concorrência irrestrita jamais deixa de suscitar parece ter alçado esse talento bastante elevado” (*Riqueza*, V.i.f. p.985). Mais ou vez Smith reitera o argumento que inicia sua análise neste tópico sobre educação: as dotações podem corromper a diligência e qualidade do ensino e a concorrência pode melhorar.

Até este ponto do artigo de Smith é possível visualizar três argumentos: 1. A análise da perda da virtude marcial nos Estados modernos em relação à Roma e Grécia. 2. A diligência dos antigos filósofos era superior à dos professores modernos, que se encontra corrompida a depender das circunstâncias e modelo de dotação. 3. As dotações são ainda mais prejudiciais em um contexto em que as universidades eram guiadas pela escolástica. Nesse contexto, impregnado pelo fundamento da Teologia, as instituições públicas de educação ensinam sistemas inúteis ou que são obsoletos, e podem ignorar sistemas que se mostrem convenientes ou em voga para o ensino<sup>94</sup>. Nesse ponto do artigo acompanha-se um Smith crítico das dotações públicas, até que emerge uma circunstância histórica na análise: em alguns casos o estado da sociedade não coloca os indivíduos em situação que desenvolvam naturalmente suas habilidades (*Riqueza*, V.i.f. p. 987).

A partir daí começa o argumento específico acerca da educação para os pobres, das condições que a sociedade moderna, com a divisão do trabalho, produz para as classes “inferiores”, dos empregos precários, do embotamento da imaginação/entendimento, da perda

---

<sup>94</sup> Há um parágrafo emblemático no interior do artigo de Smith que pode ser lido como uma crítica às instituições de ensino, ou pode ser interpretado como crítica ao ensino voltado somente para o que é útil. Primeiro Smith diz que caso não existissem instituições públicas, não se poderia ensinar nada que não fosse útil, que não fosse conveniente ou que não houvesse demanda. Segundo, se não houvesse as instituições públicas não seria possível um fidalgo passar por todos os anos de estudo e ainda sair ignorante sobre os assuntos dos homens do mundo. Ou seja, a existência de instituições públicas de ensino pode fazer com que seja possível ensinar algo inútil, inconveniente e que ninguém esteja interessado, como pode ser o caso da educação escolástica: “Se não existisse nenhuma instituição pública voltada à educação, não se ensinaria nenhum sistema, nenhuma ciência, para os quais não houvesse alguma demanda, ou que as circunstâncias dos tempos não tornassem ou necessário ou conveniente ou, pelo menos em voga, aprender. Um professor particular jamais poderia lucrar ensinando ou um sistema de ciências desacreditado e antiquado, mas reconhecidamente útil, ou uma ciência que todos acreditam ser o mero amontoado inútil e pedante de sofística e absurdo. Esses sistemas, essas ciências, não podem subsistir em lugar algum, senão naquelas sociedades corporativas de educação, cuja prosperidade e receitas são em grande medida independentes de sua reputação e inteiramente independente de seu esforço. Caso não houvesse nenhuma instituição pública voltada para educação, não seria possível que um fidalgo depois de atravessar com aplicação e engenho o mais completo curso de formação que as circunstâncias do tempo presumivelmente oferecem, entrasse no mundo completamente ignorante de tudo que é assunto comum de conversa entre os fidalgos e homens do mundo” (*Riqueza*, V.i.f.44 p.986). Essa é uma análise crítica das instituições, ao que parece; pois a educação estaria descolada das atividades do mundo, e também das “opiniões correntes do mundo”, como já havia observado.

da inventividade e entorpecimento do espírito. Podemos inferir que nessas circunstâncias, é que se pode avaliar de modo positivo a intervenção do Estado na educação. No entanto, a análise de Smith sobre o incentivo do Estado na educação não será tomada aqui como um mero paliativo para a divisão do trabalho, como também apontam Frame e Schwraze (2022). Embora as consequências da divisão do trabalho produzam um deslocamento na análise de Smith sobre as dotações públicas para educação, elas não esgotam o sentido que o papel da educação possui na proposição de Smith, principalmente se relacionado com as suas outras obras e escritos.

Na demonstração interna desse artigo observamos que há uma premissa: dotações desvinculadas da “reputação” e “esforço” dos mestres são nocivas. A concorrência entre mestres produz excelência e pode naturalmente formar habilidades necessárias aos indivíduos, como os mestres na Grécia. Mas, há uma situação concreta estabelecida pela divisão do trabalho que não produz naturalmente esse estado de coisas. Nesse estado é preciso que haja intervenção. Essa intervenção é tanto para o conjunto do povo que está sem acesso à educação quanto para disseminação de uma educação regida pela Filosofia e não pela Teologia. Essa situação concreta descola o percurso “natural”, algo que é muito comum de acontecer nas demonstrações de Smith ao longo da *Riqueza*, e coloca uma situação de intervenção. Essa intervenção, no entanto, não deturpa a premissa, pois na reflexão de Smith as dotações se mantêm apenas se forem parciais.

Dada essas circunstâncias, Smith diz que “o Estado pode *facilitar, encorajar*, pode até mesmo *impor* ao conjunto do povo a necessidade de adquirir essas partes mais essenciais da educação” (*Riqueza*, V.i.f. 52. p.991). O Estado pode criar “uma pequena escola, onde se possa ensinar as crianças a uma remuneração tão modesta que mesmo um trabalhador comum tenha condições de pagá-la” (*Riqueza*, V.i.f. 53). O professor seria parcialmente pago pelo público para não se descuidar do dever. Smith evoca o modelo dessas escolas presente na Escócia. Essa seria a forma de *facilitar* a educação. O que Smith chama de essencial de ser ensinado seria os três itens da formação literária: ler, escrever e contar. Além disso, propõe o ensino de geometria e mecânica, como “propedêutica necessária” tanto para as mais úteis quanto para as mais sublimes das ciências (cf. *Riqueza*, V.i.f. 53. p.992).

Smith sugere que o Estado também pode criar prêmios para crianças que se destaquem. Essa seria a forma de *encorajar* à educação. O Estado também pode

*impor* a quase todo o corpo do povo a obrigatoriedade de adquirir esses elementos mais essenciais da educação, exigindo que todo homem se submeta a um exame ou prova antes de conseguir licença em alguma corporação, ou de ter autorização para montar algum negócio numa vila ou numa cidade com foral” (*Riqueza*, V.i.f. 55. p.992 [grifos meus]).

Os três verbos aqui destacados são extraídos por Smith do modelo utilizado pelas repúblicas gregas e romanas para inculcar o espírito das artes marciais nos cidadãos. Não à toa que Smith começa cada parágrafo de propostas do que o Estado deve fazer utilizando verbos diferentes, e depois arremata: “Foi assim, *facilitando* o aprendizado de exercícios militares e de ginástica, *estimulando* o conjunto do povo, e mesmo lhe *impondo* a obrigatoriedade de aprender esses exercícios que as repúblicas grega e romana conservaram o espírito marcial de seus respectivos cidadãos” (*Riqueza*, V.i.f. 54. p.992 [grifos meus]).

Smith finaliza o artigo III do Livro V apontando para os piores males que degeneraram uma sociedade: a covardia e a estupidez. As milícias modernas não são eficazes quanto os Estados antigos para deixar vivo o espírito marcial no conjunto do povo, ainda que esse espírito não seja eficaz ou suficiente numa sociedade moderna armada, ele é considerado “essencial para o caráter humano”. Um mal ainda pior, para Smith, é a estupidez: “Um homem que não faça uso apropriado das faculdades intelectuais humanas é, se possível, ainda mais desprezível que um covarde, e parece estar mutilado e deformado numa parte ainda mais essencial do caráter da natureza humana” (*Riqueza*, V.i.f. 59. p. 994).

Propensos à estupidez e à covardia, era assim que se podia encontrar o conjunto do povo nas sociedades comerciais modernas, segundo Smith. O filósofo escocês finaliza apontando as vantagens que o Estado teria ao instruir “as categorias inferiores do povo” e assim restaurar a sua imaginação: 1. Um povo instruído é mais ordeiro. 2. Um povo instruído é mais respeitável e propenso a respeitar seus superiores; e 3. A instrução o torna menos suscetível à facções e sedições:

Tanto mais instruídas são essas pessoas, tanto menos ficam sujeitas às ilusões do entusiasmo e da superstição que, nas nações ignorantes, não raro provocam as mais terríveis desordens. Além disso, um povo instruído e inteligente *sempre é mais decente e ordeiro* do que um povo ignorante e estúpido. Nesse caso, cada homem se sente individualmente, mais respeitável e com maior possibilidade de obter o respeito de seus legítimos superiores, razão por que está mais propenso a *respeitar esses superiores*. Está mais propenso a questionar e a discernir as denúncias interessadas da facção e da sedição e, por isso, menos suscetível a se deixar seduzir por uma volúvel e desnecessária oposição às medidas do governo. Nos países livres, onde a segurança do governo depende em muito do julgamento favorável que o povo possa formar de sua conduta, certamente é da maior importância que não deixem predisposto a julgá-la precipitada e caprichosamente” (*Riqueza*, V.i.f. 59, p. 995[grifos meus])

Considerando tais vantagens colocadas por Smith, Frame e Schwarze (2022) analisam o papel da educação como ferramenta capaz de preservar o “julgamento político”. Além disso,

consideram que a análise da educação em Smith deve se relacionar com a preservação da capacidade de simpatia. Tendo em vista a situação descrita por Smith em que se encontravam os trabalhadores quanto às suas faculdades intelectuais ou do entendimento, os autores enxergam na perda das capacidades de abstração e comparação, consequências para o trabalhador na troca imaginativa presente no processo de simpatia e no seu julgamento político, entendendo este último como “a capacidade que os indivíduos têm de tomar decisões razoavelmente bem informadas sobre questões políticas, temperadas por um ceticismo saudável daqueles que estão no poder” (Frame & Schwarze, 2022: 1228). Em síntese, os autores dão ênfase ao papel da educação “para aprimorar o pensamento crítico e permitir que os alunos, incluindo os trabalhadores pobres, resistam à doutrinação (...)” (Frame & Schwarze, 2022: 1231).

Abordamos no capítulo anterior como a abstração e a comparação prejudicadas afetam a inventividade e a admiração dos objetos da arte. Já falamos que a simpatia, como uma operação da imaginação, depende das faculdades de abstração e comparação, o que faz concluir em conformidade com Frame & Schwarze (2022) que há uma perda na capacidade do trabalhador em simpatizar. Com efeito, entendendo a simpatia como fundamento da sociedade para Smith, há a formulação de um risco à sociabilidade gerado pelo estado atual das sociedades comerciais. “As oportunidades limitadas concedidas aos trabalhadores pobres nas sociedades comerciais para se envolverem em abstrações e comparações e seu crescente isolamento têm, portanto, consequências morais significativas” (Frame & Schwarze, 2022: 1228). Nessas condições, o “trabalhador” se aproxima da caracterização do “selvagem” que Smith também coloca como situação em que é muito difícil exercer a simpatia.

O trabalhador, portanto, não consegue usufruir das vantagens da sociedade comercial, e nem contribuir com ela devido à perda de inventividade (cognitiva) e criatividade. As vantagens e comparações estabelecidas por Smith entre o trabalhador e o selvagem, se desfazem. Livre, inventivo e com capacidade de entender os propósitos de sua sociedade, a figura do “bárbaro” se interpõe como a mais bem ajustada. A educação, portanto, tem o papel de reestabelecer as propriedades da imaginação para que a sociedade comercial prospere ordenadamente e colha as vantagens, luxos e o desejo de melhorar a condição humana pelo deleite das novas formas de comodidades.

Embora o artigo de Frame & Schwarze ofereça uma compreensão mais ampla do papel da educação no pensamento de Smith quanto à capacidade de simpatia, os autores não elucidam a importância da educação na preservação da admiração pelos superiores como parte integrante do processo de simpatia, e chegam a analisar que superestima dos ricos ou a admiração das



condições dos ricos seria criticada por Smith no trecho sobre o filho do trabalhador pobre que passa vida buscando o conforto dos ricos. No entanto, é justamente a relação ilusória entre beleza e utilidade, estômago e fantasia que, no contexto de uma sociedade organizada pela desigualdade de fortuna, preserva a hierarquia e a organização social. A simples utilidade prática faria o senhor do feudo constatar que “não receberá nada além que o mais vil camponês”. Mas é na satisfação desse aspecto “fantasioso” que a desigualdade de usufruto ocorre. E é esse aspecto que mantém a industriiosidade.

### **3.4. Autoridade, prazer e admiração: a saga do homem pobre pela “engenhosa e inventiva adaptação” dos objetos de riqueza**

Voltemos a analisar o papel da imaginação na descrição de Smith do filho do homem pobre para apreender a relação entre prazer, autoridade por meio da desigualdade de fortuna e do princípio da delicadeza como condição humana. A partir dessa relação compreenderemos a importância da proposta de educação para as classes baixas. A descrição se encontra no capítulo 1 do Livro IV da *Teoria dos Sentimentos Morais*, cujo objetivo é demonstrar que o ajustamento (*adjustment*) dos produtos da arte, ou seja, a forma e a disposição/arranjo de tais objetos para obter prazer, é mais valorizado que o próprio prazer e comodidade, como dito no tópico 1 deste capítulo. Esse princípio, diz Smith, “não influi em nossa conduta apenas quando se trata de objetos tão frívolos: é muito frequentemente o motivo secreto das mais sérias e importantes ocupações da vida, seja privada, seja pública” (TSM, IV.1.6).

Esse princípio atua no filho do homem pobre que é castigado, diz Smith, pela ambição. Ele começa a admirar a condição dos ricos: “Pensa que a choupana do seu pai é pequena demais para o acomodar e *imagina* que estaria confortável se estivesse hospedado num *palácio(...)* *Em sua imaginação*, essa parece a vida de algum ser superior, e para ascender a ela consagra-se a perseguir para sempre riqueza e honra” (TSM, IV.1.7 [grifos meus]). Nessa perseguição, ele se submete “às maiores fadigas corporais e à maior perturbação de espírito”, estuda para se distinguir, trabalha dia e noite, “faz corte a toda humanidade, serve aos que odeia, é obsequioso com aqueles a quem despreza” (TSM, IV.1.7). Perseguindo a ideia de um repouso futuro e tranquilidade, ele perceberá que esta não é “preferível” a condição que ocupava, que os desgastes que enfrentou atormentaram o seu espírito em grau maior que atormentara sua choupana.

No entanto, embora a riqueza e honra sejam enfeites frívolos, elas possuem uma diferença em relação aos objetos mais simples, como um bom relógio e outras pequenas

bugigangas: “Os palácios, jardins, carruagens, serviçais dos poderosos são objetos cuja manifesta comodidade *impressiona* a todos” (TSM, IV.1.7 [grifos meus]). O fato de serem notáveis (impressionantes) é enfatizado por Smith. E são mais notáveis não por que são mais úteis, ou oferecem mais ócio e prazer, mas pelos “inumeráveis expedientes artificiais e elegantes de que [os ricos] dispõem para obter esse ócio e prazer (...) E a principal causa de sua *admiração* radica na *engenhosa e inventiva adaptação desses meios* para a finalidade para que foram criados” (TSM, IV.1.7 [grifos meus]). Foi essa admiração *pelo arranjo* desses objetos que conduziu o homem pobre à ambicionar riqueza e honra, embora chegue no fim da vida a amaldiçoar tal ambição. Toda energia despendida na busca por esses objetos que admira causa maior infortúnio do que a sua situação atual, mas, assim como a pessoa que ao chegar nos seus aposentos e ver as cadeiras dispostas de modo desordenado no meio do quarto prefere, antes, arrumá-las, o filho do homem pobre prefere se impor à árdua jornada pela busca dessa riqueza. Sentar-se numa das cadeiras, ou ficar na choupana, seria menos trabalhoso. Nesses casos, a falta de comodidade não compensa a sua busca, o que significa que a comodidade não é o fim nem a causa desse movimento, mas sim a maneira e os objetos que se tem à disposição para sentir tal comodidade. Ou seja, se fosse um cálculo baseado no mínimo esforço ou no gasto de energia, a ambição não teria esse efeito no exemplo de Smith, “pois nada seria mais fácil do que sentar-se numa das cadeiras”.

A princípio, a autoavaliação biliosa feita no fim da vida pelo homem pobre que perseguiu a riqueza, presente no interior da argumentação de Smith, parece eludir a uma crítica à perseguição da riqueza, mas logo no parágrafo seguinte ele nos diz:

Mas ainda que essa filosofia biliosa, familiar a todos *em tempos de doença e infortúnio, deprecie de modo tão absoluto os grande objetos do desejo humano*, quando desfrutamos *de melhor saúde ou melhor humor, jamais deixamos de considerá-los sob um aspecto mais agradável. Nossa imaginação*, que na dor e no sofrimento parece confinada e encerrada dentro dos limites de nós mesmos, *em tempos de conforto e prosperidade expande-se para tudo que nos rodeia. Encanta-nos, então, a beleza do conforto que reina nos palácios e na economia dos poderosos, e admiramos como tudo concorre para promover sua tranquilidade(...)* (TSM, IV.1.7 [grifos meus]).

Ou seja, “os grandes objetos do desejo humano” devem se apresentar à imaginação em condições que esta possa apreendê-los de modo adequado, em tempos de conforto e com melhor saúde e humor. Smith enfatiza mais uma vez que o deleite da imaginação está na ordem e disposição adequada presente nesses grandes objetos:

a satisfação que todas essas coisas são capazes de proporcionar, separada da beleza da disposição adequada para suscitá-la sempre parecerá desprezível e trivial. No entanto, são raras as vezes em que as vemos sob essa luz abstrata e

filosófica. Em nossa imaginação, naturalmente a confundimos [a satisfação] com a ordem, o movimento uniforme e harmonioso do sistema, a máquina ou economia que a produzem. (TSM, IV.1.8).

Para Smith, essa confusão entre a satisfação e a forma ajustada e ordenada presente nos objetos é salutar, uma vez que ao atingir a imaginação dessa maneira os objetos de prazer ganham uma magnificência que aciona em movimento contínuo a destreza da humanidade. É esse deleite pela forma e pela ordem que a imaginação sempre busca. Vimos esse princípio desenvolvido por Smith na *História da Astronomia*, e agora podemos observar esse argumento presente na *Teoria dos Sentimentos Morais*. Com efeito, para Smith, a busca pelo prazer parece ser uma causa importante na conformação e transformação de um estágio social para outro. A busca não entendida pela discrepância entre necessidades infinitas e meios escassos, mas o prazer de melhorar *as formas* de satisfazer as necessidades e aí multiplicar as necessidades na medida em que se multiplica o prazer. Mas qual o fundamento disso? Para Smith, o ser humano, diferente dos outros animais, é dotado de uma delicadeza (*delicacey*) de espírito de modo que não lhe agrada *a forma* rude como as coisas que lhe saciam se apresentam na natureza. Não agrada a seu gosto, e é preciso sempre melhorar pelo trabalho que ele imprime. “Such is the delicacey of man alone, that no object is produce to his liking. He finds that in every thing there is need of improvement” (LJ(B).207, p. 133).

Nesse trecho que segue nas *Lectures*, as três necessidades básicas dos humanos elencadas por Smith, que são: vestimenta, habitação e alimentação, podem ser satisfeitas pelo trabalho de um indivíduo sem ajuda. Com efeito, essa delicadeza se manifesta na satisfação das necessidades básicas o tempo inteiro. O alimento, e qualquer coisa, é preciso melhorar pelo trabalho (*improvement*). Essa sutileza própria do humano é tamanha que mesmo a cor de um objeto pode causar estranhamento. Smith coloca ao fundo de tudo isso “o gosto pelo belo” (*the taste of beauty*): “O gosto pelo belo, que consiste principalmente nas três seguintes particularidades, *variedade apropriada, conexão fácil e ordem simples*, é a causa de todas essas sutilezas”. Nem muita uniformidade, nem muita variedade. Variedade apropriada. A conexão fácil entre as partes de um objeto também suscita agradabilidade, a *simplicidade da ordem* deve ser fácil de ser percebida, caso contrário fere a delicadeza do gosto humano.

Todas essas propriedades elencadas por Smith nas *Lectures* se relacionam com o que ele chama de *adjustment*, de arranjo interno presente nos “grandes objetos do desejo humano” discutido na TSM, e que causam prazer. *Variedade apropriada, conexão fácil e ordem simples* é o que a imaginação busca e produz na sistematização das ideias e dos objetos, e nesse sentido, provoca deleite e calma a manifestação desses princípios. A delicadeza está ligada a essa

adaptação dos meios que os objetos dispõem, essa economia harmoniosa; ela é poucas vezes evocada por Smith em suas explicações, no entanto, nesse trecho podemos entender como a imaginação é um substrato orgânico e sensível amalgamado à delicadeza. A desordem e falta de conexão de um sistema de ideias provocam reações sensíveis, perturbações fisiológicas, como expôs Smith na *História da Astronomia*. Assim como a desordem e conexões emaranhadas nos objetos desagradam os sentidos, mesmo quando se trata da “delicadeza do espírito”.

Nas *Lições sobre Jurisprudência*, Smith fala da agradabilidade que a variedade de objetos suscita, pois os objetos que estamos acostumados não nos afeta mais. Este princípio se relaciona perfeitamente com a passagem da *Riqueza* citada no capítulo anterior, onde a variação das ocupações da sociedade, ou seja, a divisão do trabalho, proporciona uma grande *variedade de objetos à contemplação* e eleva o grau de entendimento. Esta produção de variedade pode ser entendida a partir da *delicadeza do gosto do espírito*, que faz constantemente melhorar e multiplicar os objetos da necessidade e com isso produzir a variedade de ofícios.

The whole industry of human life is employed not in procuring the supply of out three humble necessities, food, cloaths, and lodging, *but in procuring the conveniences of is according to the nicety an delicacey or our taste*. To improve and multiply the materials whic are the principal objects of our necessities, gives occasion to all the variety of the arts. (LJ(B), 209. p. 134)

Nesse trecho está desenvolvido o mesmo princípio apresentado no capítulo 1 do livro IV da TSM que acabamos de demonstrar, qual seja: a confusão entre satisfação (três necessidades) e a beleza da disposição adequada (delicadeza). E assim como na TSM, onde Smith aponta que essa “ilusão” é responsável pela industriiosidade humana, que fez transformar a “rude floresta” em planície fértil, neste trecho também essa ideia é demonstrada. Toda indústria humana busca adequar a satisfação de acordo com a delicadeza. Com efeito, o embotamento e o entorpecimento da imaginação, qualificada por Smith com avanço da divisão do trabalho, significa o ofuscamento e o enrijecimento do aparato sensível da delicadeza. Nesse estado, a grande variedade de objetos *não afeta* o grande conjunto do povo como deveria. O aparato fisiológico do corpo, submetido ao trabalho repetitivo ininterrupto, produz um degaste generalizado na delicadeza. A delicadeza do corpo e do espírito não são apartadas, e esse é mais um indicativo da fundamentação fisiológica da imaginação em Smith.

Nesse sentido, a educação tem o papel de quebrantar as fibras que enrijecera a delicadeza, restaurar à imaginação a capacidade de ser afetada pelo arranjo dos “grandes objetos do desejo humano”. Em tempos de infortúnio e doença, como notou Smith, a imaginação se

oblitera e esses objetos são depreciados, mas em tempos de conforto e prosperidade “*encantamos* a beleza do conforto que reina nos palácios e *na economia dos poderosos*”. O infortúnio e doença se alastrava diante das condições dos trabalhadores pobres, a educação era esse remédio contra a estupidez do espírito e restauração da qualidade humana, a delicadeza, o princípio que distingue os humanos dos animais para Smith.

Ao restaurar a delicadeza e a capacidade de admiração pelos grandes objetos do desejo humano, a educação restaura a indústria humana, portanto. Além disso, essa capacidade de admirar os grandes objetos, diretamente implicada pela delicadeza e sutileza do espírito, justifica a desigualdade de fortuna como melhor princípio hierárquico de organização social. Ao admirar os objetos de luxo, os pobres admiram quem os possui e passam a querer possuí-los em busca também de admiração. A desigualdade de fortuna é, em relação à idade, capacidade física e mental e à linhagem familiar, o melhor princípio de autoridade (a riqueza é mais facilmente aderente à simpatia do que as outras propriedades, visto que são propriedades imutáveis).

O respeito aos superiores, colocado por Smith como uma das vantagens da educação do povo, se reestabelece na mesma medida em que a delicadeza diante da afecção pelos objetos de luxo e conforto é restaurada. Assim, os filhos dos pobres não avaliarão a busca de conforto dos ricos sob uma perspectiva deturbada, sem a ilusão que faz o arranjo adequado dos objetos lhe satisfazer; a delicadeza preservará a industriiosidade, e impulsionará toda sua jornada em busca da distinção. Desse ponto de vista, a proposta de educação para os pobres em Smith é central diante de todo o seu sistema filosófico e sua teoria social, pois ela está dedicada à preservar *a delicadeza e imaginação*, os princípios que regem a sociabilidade humana, bem como o “desejo de melhorar a sua condição”, que é em base o que impulsiona a passagem dos estágios sociais.

### **3.5. Orientado as condutas: o papel do cientista e do educador em Durkheim**

Na análise precedente é possível apontar que a educação, no interior do pensamento de Smith, teria o papel de preservar os princípios fundamentais da simpatia, da delicadeza, da desigualdade de fortuna, e do desejo humano de melhorar a própria condição. É possível apreender a antropologia smithiana através de sua análise e proposição acerca da educação. Nesse sentido, podemos entretecer a sua Filosofia da moral com a moral da sua Filosofia. Em Durkheim, essas relações são explicitadas pelo autor, embora tenha sido menos reconhecido por isso. O papel do cientista serve de sinalizador e guia: “Nós devemos ser antes de mais nada

*conselheiros e educadores. Somos feitos para ajudar os nossos contemporâneos a reconhecerem-se nas suas ideias e nos seus sentimentos, mas do que para governar*” (Durkheim, 1970: 252)<sup>95</sup>. A dimensão política, ou propositiva, da ciência da moral é explorada por Raquel Weiss (2010) em sua tese sobre a análise da moral em Durkheim: “a relação entre a dimensão prático-propositiva e aquela teórico-explicativa, ou, dito de outro modo, entre suas afirmações sobre o dever ser moral e sua ciência” (Weiss, 2010: 12).

Durkheim afirma que a relação da ciência com o domínio da prática seria o de “ajudar a encontrar o sentido segundo o qual devemos *orientar nossa conduta a determinar o ideal para qual tendemos confusamente*”, diz o sociólogo no prefácio *Da Divisão do Trabalho Social*. Com efeito, a pedagogia fornece exatamente o lugar privilegiado dessa relação ao defini-la como algo intermediário entre a arte e a ciência. A pedagogia seria “um conjunto de teorias, nesse sentido ela se aproxima da ciência. Contudo, enquanto as teorias têm como única finalidade exprimir a verdade, as teorias pedagógicas têm como único objetivo *guiar as condutas*” ([EM] Durkheim, 2012: 18 grifos meus). O educador, o sociólogo e a ciência possuem, sob esse aspecto, uma utilidade prática: “É preciso que o educador ajude as gerações mais jovens a tomar consciência *do novo ideal para o qual já se tende, embora de maneira confusa*, e que as oriente nesse sentido. Não é suficiente que ele conserve o passado, é preciso que prepare o devir” ([EM] Durkheim, 2012: 28).

O tema da educação é muito presente na obra de Durkheim. Enquanto fato social, o sociólogo francês sempre reservou parte de suas reflexões ao tema da educação e da Pedagogia. Durkheim deu aulas e conferências públicas para pedagogos do Ensino Primário, e desde que assumiu o posto de professor em Bordeaux, dedicou-se ao campo da Pedagogia. Em 1902, quando assumiu a cadeira de Ciência da Educação na Sorbonne, ministrou um curso registrado em texto, entre 1902 e 1903, que consistia em 20 lições. O curso foi traduzido em português no livro “A Educação Moral” e complementado pela tradução do artigo *O Ensino da Moral na Escola Primária* (2007).

Na DTS, Durkheim fez considerações contrárias à implementação de uma instrução geral, considerando as propostas vigentes dos moralistas, que tratavam das consequências da divisão do trabalho para a vida intelectual do trabalhador; Posteriormente, a educação emerge sob outro aspecto em Durkheim, ligada não a incapacidade dos trabalhadores fazerem generalizações, ou apreenderem o “todo”, mas a manutenção do fundamento da vida moral presente em todas as sociedades: o ideal, a pulsão de algo de caráter impessoal e geral que se propaga pela consciência coletiva. O diagnóstico de Durkheim é de ordem diversa ao de alguns

---

<sup>95</sup> Trecho do escrito “A Elite Intelectual e a Democracia”.

contemporâneos do sociólogo francês. A preocupação não era com a perda de capacidades cognitivas, pois a generalização e totalidade não faziam parte da estrutura social que estava por se constituir, e era natural, portanto, que essas capacidades se tornassem obsoletas frente a nova forma de solidariedade, cujo imperativo era o de cuidar da parte específica, e o da especialização.

A tônica presente nas lições em *A Educação Moral* era a seguinte: uma vez que uma das características do fato moral é a autoridade e exterioridade sobre as ações, a regulação das condutas, a imposição de limites e determinação dos fins da ação, como apreender e inculcar uma nova moralidade, ou o novo ideal moral, frente a tendência da emergência da consciência individual, que *protesta contra os limites exteriores à vontade e a autonomia*? As 18 lições organizadas no curso são divididas em duas partes: a primeira parte expõe os três elementos da moralidade –, o espírito de disciplina, a adesão aos grupos sociais e a autonomia da vontade, que se ligam a teoria do dever, do bem e da autonomia (Fauconnet, 2012). A segunda parte tem caráter estritamente Pedagógico, tratando propriamente de “como constituir na criança os elementos da moralidade”.

As lições estabelecem conexões com a obra inteira de Durkheim. Nessas lições a educação é debatida no contexto das sociedades com divisão do trabalho, à semelhança com Adam Smith, nesse sentido. Ambos estão lidando com as consequências da divisão do trabalho para os princípios estabelecidos por cada um quanto as determinações do ser social (o ideal para Durkheim e a imaginação para Smith). Portanto, a problema da educação é estritamente moral para os autores. Durkheim explicita a urgência de debater sobre a educação moral, que é diagnosticada como passando por uma crise profunda no contexto em que ele escreve, ou seja, na França e na Europa. A educação moral é um tema de “moralidade pública”, que deve se impor com urgência<sup>96</sup>. Nesse sentido, Durkheim está o tempo todo atentando para o perigo de separar, sem cuidado, moral e religião, pois o fundamento da moral é religioso em seu aspecto transcendente e pela relação histórica articulada em sua tese *Da divisão do trabalho social*:

É preciso descobrir essas forças morais que os homens, até o presente, representaram sob a forma de alegorias religiosas; é preciso descolá-las de seus símbolos, apresentá-las, por assim dizer, em sua nudez racional, e encontrar o meio de fazer com que a criança possa sentir essa realidade, sem recorrer a qualquer intermediário mitológico ([EM] Durkheim, 2012: 26-27).

---

<sup>96</sup>“É nessa parte do nosso sistema educacional que a crise é mais profunda e, ao mesmo tempo mais grave; porque tudo aquilo que pode diminuir a eficácia da educação moral, tudo aquilo que ameaça tornar a ação mais incerta, ameaça à moralidade pública em sua própria fonte” ([EM] Durkheim, 2012:19)

Nos artigos sobre educação presentes na *Riqueza* nota-se que há uma crítica à instrução religiosa presente nas escolas e universidade na Grã-Bretanha, bem como a necessidade de uma educação que combata o espírito supersticioso no conjunto do povo. Durkheim e Smith, um racionalista e positivista, e outro ancorado nos princípios do iluminismo e do pensamento Filosófico, imputavam à educação o papel de desmistificar, ou seja, retirar o aparato mítico das relações explicativas entre os fatos. Para Adam Smith, o pensamento supersticioso é associado à um grau de desordem, notadamente exposto na *História da Astronomia*. Lembrando das vantagens da educação, Smith deixa essa correlação explícita: “Tanto mais instruídas são essas pessoas, tanto menos ficam sujeitas às ilusões do entusiasmo e da superstição que, nas nações ignorantes, não raro provocam as mais terríveis desordens.”

Por outro lado, Durkheim, reconhecendo a relação implicada que há entre ciência e o pensamento religioso, e sobretudo, entre sociedade e religião, sinaliza que o aspecto racional da moral, *a razão por trás do símbolo*, pode e deve ser demonstrada no processo educacional no contexto das sociedades “modernas”. As intuições e sensações dos fiéis são verdadeiras, assim como as sensações de calor e da luz, mas o cientista não deve explicar o calor pela sensação, e sim pela sua causa objetiva, diz Durkheim ([RM] 1999: XVIII). Portanto, a moral, em seu aspecto simbólico, tem na religião sua fonte, e em seu aspecto racional, tem a sociedade e a consciência coletiva. A laicização da moral para Durkheim talvez não implique em uma desmistificação. O caráter espiritual e sagrado do ideal deve ser preservado<sup>97</sup>: “Se, pois, ao racionalizar a educação não nos preocuparmos em manter essa característica e *torná-la sensível* à criança, corremos o risco de transmitir uma moral *destituída de sua dignidade natural*.” ([EM] Durkheim, 2012: 26). A educação racional é posta como resultado de um desenvolvimento histórico que se impõe como necessária diante da estrutura orgânica da sociedade e dos valores da autonomia da pessoa e da razão, valores que são sinônimos do ponto de vista da análise de Durkheim. Tanto para Adam Smith como para Durkheim, a moral tem uma “dignidade natural” e “sensível”, sendo a razão um ornamento que justifica e elabora a vida moral, mas que não age em sua origem e determinação. A moral é sensível e sentimental por definição, não podendo ser aclimatada por um racionalismo frio, onde se corre o risco de estabelecer uma moralidade sem dignidade e força.

Nas lições presentes em *A educação moral*, o racionalismo e o individualismo aparecem como tendências do desenvolvimento histórico de modo mais explícito, algo que estava latente

---

<sup>97</sup>“Portanto, o domínio da moral parece envolto de uma barreira misteriosa que o mantém a salvo dos profanadores, assim como o domínio religioso é subtraído aos ataques profanos. É um domínio *sagrado*. Todas as coisas que ele envolve são investidas de uma dignidade particular, que as eleva acima das individualidades empíricas, que confere a elas uma espécie de realidade transcendente” ([EM] Durkheim, 2012:25)



na tese *Da divisão do trabalho social*. A autonomia da vontade ou o advento da consciência individual traz um elemento novo para a constituição do fato moral, que a sua inteligibilidade. *Esse novo elemento soma-se aos dois anteriores: o dever e o bem, que caracterizam o fato moral*. A educação moral precisa reestabelecer/guiar os elementos essenciais da moral frente a aparente dissipação da consciência coletiva, e da emergência da autonomia da vontade. Nesse processo, é preciso não só atentar para a forma do fato moral, mas investi-lo de conteúdo, de novos elementos, diz Durkheim. A organização social vigente torna *sagrada* a ideia de indivíduo e da sacralidade da pessoa humana. Somente esse ideal é possível fazer emergir a vibração comum das consciências. Esse será o argumento desenvolvido por Durkheim em *O individualismo e os intelectuais* (1898), onde ele coloca o individualismo moral como ideal moral possível na sociedade moderna europeia, e mais especificamente francesa. Somente o indivíduo é investido da barreira misteriosa do sagrado.

Como já exposto, as lições tratam de definir três elementos da moralidade: espírito de disciplina, adesão aos grupos e autonomia da vontade. Apresentarei a seguir os três elementos, e veremos no que segue como eles estão relacionados com ideias já presentes na *Divisão Social do Trabalho* e em outros textos de Durkheim.

### **3.6. Os elementos da moral na educação escolar da criança**

As primeiras delimitações de Durkheim quanto ao tema tratado é que o foco será a Educação Moral na Escola Primária Pública, delimitando a segunda fase da infância como “momento crítico para a formação do caráter moral” ([EM] Durkheim, 2012: 34). A escola pública é guardiã do espírito nacional e *lócus* da preparação para vida em sociedade, o que a diferencia da educação doméstica.

A primeira lição, que coloca os princípios gerais e objetivos do curso, aponta para a necessidade, no estado atual da sociedade, de uma moral laica. A moral racional se apoia em uma autoridade da razão. Os progressos do racionalismo são coetâneos aos do individualismo, diz Durkheim; essa ideia se apresenta progressivamente nas lições até ser completamente desenvolvida na lição acerca do terceiro elemento da moralidade: a autonomia da vontade, que veremos um pouco mais adiante. Como corolário da moral laica, as forças morais devem ser decupadas dos símbolos religiosos a que se atrelaram no seu desenvolvimento, ao passo que não se deve descaracterizá-las nesse processo.

As forças morais são estados de espíritos e disposições gerais, e não uma lista de virtudes, é nessas forças que o educador deve atuar. Ao contrário dos métodos dos moralistas,

criticados por Durkheim em toda sua obra, os elementos da moralidade não devem ser extraídos de uma autorreflexão: “tudo aquilo que o moralista pode afirmar depois de ter interrogado a si mesmo é a maneira como ele próprio concebe a moral, é a ideia que faz dela pessoalmente” ([EM] Durkheim, 2012: 38). A moral, portanto, não é imanente a cada consciência, não um senso moral impresso em cada consciência. Nesse aspecto, essa crítica é de caráter similar à que Smith fez ao sistema de Hutcheson acerca do “senso moral”.

A observação dos fatos morais, diz Durkheim, demonstra que toda ação moral se dá segundo regras preestabelecidas: “Conduzir moralmente é agir em conformidade com uma norma” ([EM] Durkheim, 2012: 39). Primeira característica é, portanto, o dever. Essa ideia foi amplamente desenvolvida no artigo *A determinação do fato moral* (1906). A moral é colocada aqui sob o aspecto do método positivista; a lei geral da moralidade a que Durkheim se refere é uma forma de representar a realidade dos fatos morais como se apresentam, não o estabelecimento de preceito ou um imperativo. A moral não é simplesmente um esquema de regras de conduta, ou seja, um conjunto de máximas que indicam ao agente como deve ser o seu comportamento, isso toda regra de conduta possui, a regra moral deve “ser investida de uma autoridade especial”, diz Durkheim em *A determinação do fato moral*.

Nesse sentido, uma característica das regras que regulam a conduta é torná-la fonte de reprovação caso sejam desconsideradas. De modo diverso do “hábito”, a regra moral possui um caráter exterior, não é um modo de agir que se está habituado, mas uma ação que não é possível mudar seu rito, uma ação que não é vinculada ao arbítrio. O constrangimento e a imposição caracterizam o ato moral. Uma regra moral, portanto, deve ser geral e independente da vontade do indivíduo, disso provém sua regularidade: “se ela fosse um estado interior, tal como um sentimento ou um hábito, não haveria razão para que não oscilasse com as flutuações de nosso estado interior” (Durkheim, 2012: 44). Essa também é uma das críticas de Adam Smith aos sistemas morais de sua época e o modo como definiu uma regra geral.

Regularidade e autoridade são aspectos de uma disposição fundamental que é o espírito de disciplina, primeiro elemento da moralidade exposto por Durkheim. A disciplina ordena e é incômoda, a sua característica é impor freio e limite à atividade humana e determinar a ação. Ela foi vista pelos utilitaristas e economistas ortodoxos como contrária à vida e ao desejo presente na natureza humana, diz Durkheim.

Para Durkheim, a disciplina não é apenas um instrumento para prevenir certas ações, mas um dispositivo vinculado ao elemento da moralidade. “A vida social é uma forma de vida organizada, e toda organização pressupõe algumas regras predeterminadas das quais não se pode abdicar sem produzir consequências mórbidas” ([EM] Durkheim, 2012: 51). O sintoma

mórbido de toda vida é “a incapacidade de permanecer dentro de certos limites” ([EM] Durkheim, 2012: 52). A vida intelectual, a atividade estética e o corpo possuem um limite para sua própria atividade e apreciação de prazer, esse limite é histórico e contextual. Tal princípio foi desenvolvido por Durkheim n’ *A divisão social do trabalho*, como posto no capítulo 2. A felicidade seria um estado que se constitui justamente pelo limite, e a morbidez um estado que se constitui pela irregularidade e indeterminação: “toda disciplina possui um duplo objetivo: promover certa regularidade na conduta e atribuir fins determinados a essa conduta, o que ao mesmo tempo limita seu horizonte” ([EM] Durkheim, 2012: 61). Portanto, o espírito de disciplina desenvolvido em sua pedagogia se relaciona com o que foi demonstrado na *Divisão Social do Trabalho* acerca da felicidade. Conforme já exposto neste trabalho, para Durkheim, a felicidade é uma força restrita, um estado de estabilidade dos prazeres e regularidade das funções, e ela não aumenta com o desenvolvimento das forças produtivas. Isso aparece enquanto lição pedagógica da seguinte forma:

(...) deve-se fazer com que a criança perceba que a felicidade não aumenta de forma ilimitada, seja com o poder, com o saber, ou com a riqueza; é necessário mostrar que, em qualquer circunstância, cada um de nós tem suas misérias e alegrias, que o importante é encontrar *uma atividade cuja finalidade esteja em harmonia com nossas faculdades* e que nos permita realizar nossa natureza, sem excedê-la, arrastando-a para além de seus limites normais (Durkheim, 2012: 63 [grifos meus])

Uma necessidade ou desejo que não tem regulamentação ou freios, é uma fonte de sofrimento, pois a satisfação nunca será alcançada. Essa proposição é oposta à determinação da vida moral, que se projeta para um fim delimitado e organizado na sociedade. O objeto da ação não pode apresentar indeterminações e infinitudes: “Eis por que as épocas como a nossa, que conheceram o infinito, são necessariamente épocas tristes” ([EM] Durkheim, 2012: 54). A moral delimita as paixões humanas para que elas possam ser satisfeitas. Nesse sentido, há em Durkheim uma preocupação com a anomia refletida nas taxas de suicídio em decorrência do alastramento da sensação de infinito, que é um sinalizador do enfraquecimento das forças morais.

Para que o homem imagine ter diante de si espaços ilimitados (...) é necessário que não enxergue mais essa barreira moral que, normalmente, deveria interromper seu olhar (...) mas se ele não as sente mais, é porque elas não possuem mais seu grau normal de autoridade, é porque elas estão enfraquecidas (...) Portanto, *o sentimento de infinito só pode aparecer nesses momentos em que a disciplina moral perdeu seu ascendente sobre as vontades*; ele é o próprio sinal desse enfraquecimento que se produz nesses *períodos intermediários*, nos quais o sistema moral vigente durante séculos se encontra debilitado, *sem capacidade de responder às exigências das novas*

*condições da existência humana*, e que ainda não se formou um sistema novo para substituir aquele que se esvaiu ( [EM] Durkheim, 2012: 57 [grifos meus])

A disciplina enquanto pedagogia tem um caráter moral fundante de inculcar o sentimento de limitação e moderação dos desejos nas crianças, e determinar a ação de modo regular. A disciplina se vincula com a primeira característica do fato moral que é o “dever”, conforme demonstrado em *A determinação do fato moral*. Tendo em vista que as barreiras tradicionais que freavam os desejos encontram-se afrouxadas no contexto das sociedades democráticas, o espírito de disciplina torna-se fundamental. Há uma discussão acerca do desenvolvimento e expansão da vida mental, ao passo que a felicidade é definida como vida determinada e limitada: “devemos evitar ver no gosto pela moderação qualquer tendência à imobilidade; caminhar em direção a um rumo definido (...) significa avançar de forma ininterrupta” ([EM] Durkheim, 2012: 63). A disciplina é um meio para realizar a natureza humana, não uma luta contra a natureza humana. Ela deve se modificar conforme se modifica a natureza humana no desenvolvimento histórico. O avanço da história torna a atividade humana rica em energia e mais intensa, no entanto, o horizonte intelectual moral e afetivo se expande no interior de determinações morais restritas.

A partir da análise acerca da natureza moral da disciplina e sua função na organização social das sociedades modernas, especificamente da sociedade francesa, Durkheim apresenta em suas lições algumas recomendações pedagógicas para constituir o espírito de disciplina na criança. Antes, deve-se conhecer a psicologia da criança para despertar os estados mentais ligados ao espírito de disciplina. Um dos elementos desse espírito é “o gosto pela regularidade”. Cumprir os deveres relativos às funções que ocupa é a essência da vida coletiva, em seu estado cooperativo. No entanto, a criança se encontra em estado oposto à essa disposição. Os seus estados emocionais são irregulares, e as variações de humor ocorrem todo o tempo. Durkheim afirma que a criança se assemelha ao estado da humanidade em “suas formas inferiores” da civilização, onde há uma mobilidade de ideias, “não há movimentos orquestrados” e “a vida coletiva não possuía a continuidade e permanência que possui atualmente” ([EM] Durkheim, 2012: 135). “O indivíduo permanecia abandonado sem ter que desempenhar funções”, completa Durkheim.

Ocorre que nas sociedades “complexas”, onde o trabalho é dividido, o desempenho de cada função do indivíduo deve ser constante e implica diretamente no desempenho de outras funções que se afetam mutuamente. Nesse sentido, são atividades regradas e determinadas: “não são muitos os momentos nos quais não precisamos agir como um funcionário da ordem social”

([EM] Durkheim, 2012: 136). Com efeito, a educação nos “povos civilizados” é mais rígida: “que a educação seja mais austera entre o civilizado do que entre o primitivo é algo que pode ser facilmente explicável. A vida do primitivo é muito simples: seus pensamentos são pouco numerosos e pouco complexos; *suas ocupações são pouco variadas*, acabam sendo sempre as mesmas” ([EM] Durkheim, 2012: 183 [grifos meus]).

Ao mesmo tempo que os estados emocionais da criança são irregulares e descontínuos, há, na natureza da criança certas predisposições que auxiliam na construção de um espírito de disciplina: o “tradicionalismo infantil” e a “receptividade da criança com sugestões imperativas”. Na argumentação de Durkheim, essas predisposições são pontos de apoio utilizados “para corrigir e conter essa própria instabilidade”, promover a “iniciação à vida moral” e “orientá-la [a criança] no sentido que convém”. O estado irregular e o gosto pela rotina coabitam na criança; Durkheim utiliza estudos sobre infância do psicólogo James Sully, que afirma como o hábito tem uma forte aderência na infância, e como as pequenas mudanças a afetam. A criança, uma vez habituada com um ambiente, uma brincadeira, uma estória contada, tende a querer sempre o mesmo lugar, repetir as mesmas brincadeiras, e ouvir muitas vezes a mesma estória. “Esse tradicionalismo possui uma extensão cada vez maior do que o precedente, porque é mais geral. Ela o estende não apenas a ela e à sua própria conduta, mas a todo seu pequeno mundo” ([EM] Durkheim, 2012: 139). Durkheim coloca essa ambivalência como características dos “povos primitivos”, onde a autoridade é muito forte. Há uma “justaposição desses dois estados de espírito”, e é somente na aparência que os povos onde o humor é mais volátil suas tradições seriam mutáveis. Ao contrário, são nesses povos onde há um maior tradicionalismo, pois são estados fluidos e efêmeros que não se constituem como hábito. E onde a atividade do “indivíduo”, estando essa ideia ainda não desenvolvida, não é regrada e delimitada, as variações de humor e volatilidade não apresentam nenhuma influência na organização social.

Retomando, é na escola que a criança deve aprender a cumprir o dever sem que a sensibilidade atue para diminuir o sentimento de imposição, como ocorre no *ambiente familiar*. É na escola onde entrará em contato com a disciplina escolar que impõe horários de aula, regularidade nas lições, manter a postura e hábitos com horários regrados. *A disciplina escolar está entre a moral afetuosa da família e a moral severa da vida civil, é uma iniciação ao respeito por uma regra impessoal e abstrata, pela regularidade e comedimento*. Portanto, o primeiro elemento da moralidade postula que as regras morais determinam a ação.

O segundo elemento da moralidade, a adesão ao grupo, por sua vez, caracteriza uma ação moral enquanto persegue fins impessoais, ou seja, que não visam o interesse pessoal do

agente. No entanto, tampouco as ações que perseguem os fins pessoais de outros indivíduos possuem caráter moral, porque toda ação que tem como fim uma personalidade individual, independente de quem seja, ou quantos sejam, não é moral, embora também não seja imoral. Os fins das ações morais devem ser supraindividuais, a sociedade é seu objeto. Só o ser social ou ser divino possui essa exterioridade de ordem diversa da personalidade individual, as únicas consciências superiores às consciências individuais. A sociedade, produzida pela associação de suas partes, os indivíduos, constitui, no entanto, natureza diversa e superior ao indivíduo, do mesmo modo que “os caracteres distintos da vida são exteriores às substâncias minerais que compõem o ser vivo”. Essas analogias são repetidas nos escritos de Durkheim quando o sociólogo precisa demonstrar a diferença qualitativa entre indivíduo e sociedade: “a célula viva nada contém senão partículas minerais” ([RM] Durkheim, 1999: XXI). Nas lições sobre educação ele diz: “a experiência mostra de mil maneiras que uma combinação de elementos apresenta características distintas daqueles presentes nos elementos isolados” ([EM] Durkheim, 2012: 73). Portanto, a sociedade é como uma célula viva composta por partículas minerais (indivíduos), que não possuem nenhuma característica do vivo.

Retomando o argumento, a sociedade deve ser o fim da ação moral como fonte desejada por ela mesma, não em razão de ser um meio de ação do indivíduo, que torne sua vida e sua segurança protegida, argumenta Durkheim contra as concepções utilitaristas (Bentham e Spencer). Quando a sociedade não exerce atração sobre o indivíduo, deixando-o perseguir seus próprios fins, produz-se resultados desastrosos. O desapego a uma coletividade produz disposição para morte voluntária, diz Durkheim. As formas superiores de nossa atividade provêm da sociedade, o homem egoísta é um ser instável por não se sentir suficientemente atrelado às formas superiores da vida, como a linguagem, a ciência, a religião. A adesão à sociedade é própria da natureza humana, é “preciso estabelecer um relacionamento com a fonte dessa vida mental e moral que é característica da humanidade” ([EM] Durkheim, 2012:83). Essa é uma proposição também desenvolvida em *A Determinação do Fato Moral*:

(...) se há uma moral, esta só pode ter como objetivo o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, isto é, a sociedade, *sob a condição porém de que a sociedade possa ser considerada uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem*. A moral começa, portanto, onde começa o apego a qualquer grupo que seja” ([DFM] Durkheim, 2015: 53)

Portanto, o indivíduo, enquanto ser moral, deve se ligar a algo que não é ele mesmo, desse modo, é preciso que ele se ligue a um grupo, à uma sociedade. A moral começa só quando o sujeito que nos subordinamos têm um valor mais alto do que nós. É a coletividade ou a

divindade. “É preciso escolher entre Deus e a sociedade”. Ambas expressam a mesma realidade, “pois não vejo na divindade senão a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente” ([DFM] Durkheim, 2015: 65).

Assim, a adesão ao grupo constitui o segundo aspecto do fato moral, que é a desejabilidade. Um ato moral deve ser *obrigatório*, advir de um dever, mas também deve ser *desejado* em sua execução. Ao executar uma ação moral, o indivíduo sente as formas superiores de vida agirem, e ao participar dessa forma elevada de vida, também sente trair sua própria natureza. Ao praticarmos um ato comandado pela regra, mesmo com todo entusiasmo, não o faremos sem esforço; ao cumpri-lo, sentimos que nos dominamos, saímos de nós mesmos, elevamo-nos. “Temos consciência de que contrariamos *uma parte* de nossa natureza” ([DFM] Durkheim, 2015: 59). Isso se produz em conformação com a dualidade da natureza humana, que se manifesta nos dualismos: pessoal e impessoal, profano e sagrado, sensível e conceitual<sup>98</sup>. Este princípio foi demonstrado no artigo *O Dualismo da natureza humana e suas condições sociais* [DNH] (1914):

Há *em nós* um ser que se representa tudo em função dele próprio, do seu próprio ponto de vista, e que, em tudo que faz não tem outro objetivo que não ele mesmo. Mas há igualmente outro que conhece as coisas sub *specie aeternitas*, como se participasse noutro pensamento que não o nosso, e que, ao mesmo tempo, tende a realizar *nos seus atos, fins que o ultrapassam*” ([DNH] Durkheim, 1975: 292 [grifos meus]).

O princípio da adesão ao grupo, ou seja, o segundo elemento do fato moral que é bem, se reflete na pedagogia. Assim, a educação moral na escola deve inculcar na criança que a primeira sociedade que ela se liga que é a família, porém, deve ser a pátria a sociedade que a escola *deve vincular a criança*, e a escola é o único meio que a pátria se apresentará sistematicamente a ela. Entre os grupos sociais constituídos nas sociedades modernas, ou seja, família, corporação, associação política ou parte de humanidade, a humanidade é a que possui a dignidade moral mais elevada, diz Durkheim. Tendo a sociedade, no decorrer do desenvolvimento histórico, se tornado mais volumosa, extensa e concentrada (o que foi demonstrado na *Divisão Social do Trabalho*), o grau de generalidade do ideal moral torna-se maior do que nas pequenas sociedades, como a antiga Grécia e Roma, o que Durkheim denominava de ideal municipal, ou seja, pouca generalidade e fins morais menos abstratos e impessoais do que os agrupamentos feudais que se seguem na Idade Média e os estados modernos. Esse constante alargamento produziu a ideia de humanidade e pessoa desvinculada

---

<sup>98</sup> Cf. Weiss, 2013. Para compreensão do sagrado como força coletiva atuando como uma força energética e vital nas representações individuais, bem como relação entre dessas forças com o dualismo da natureza humana,

de um grupo concreto específico. Assim, a humanidade, embora possua dignidade moral mais elevada, ela não é um grupo concreto, mas um termo abstrato, que não possui um substrato, diz Durkheim. Assim,

(...)o único meio de resolver essa dificuldade que tanto atormenta a nossa consciência pública, é exigir que esse ideal humano possa ser realizado nos grupos mais elevados que conhecemos, aqueles que estão mais próximos da humanidade mas que não se confundem com ela, quais sejam, os Estados particulares. ([EM] Durkheim, 2012: 87)

O Estado deve realizar os interesses da humanidade em detrimento dos interesses próprios de expansão territorial. A tensão entre patriotismo e cosmopolitismo é analisada por Durkheim, que chega a propor um patriotismo de tipo científico, em que o Estado volta suas preocupações para as questões internas de melhoria da sociedade, e que nessas condições o ideal nacional torna-se o ideal humano; e a pátria deve, portanto, assimilar esse princípio como orientação de sua consciência. A pátria, diz Durkheim, não deve ser um Estado invejoso e egoísta, mas a fonte para realizar os fins impessoais da humanidade. A apreciação que Durkheim faz acerca da pátria é similar a sua análise sobre o individualismo que veremos mais adiante. Para ele há uma diferença entre o individualismo egoísta e o individualismo moral, assim como há duas pátrias.

Não devemos ver nessa concepção de pátria qualquer arroubo utópico. A história nos mostra que se trata de algo cada vez mais real. Pelo simples fato de que as sociedades *estão se tornando sempre mais amplas, o ideal social desvincula-se cada vez mais as condições locais e étnicas* para poder ser partilhado por um número maior de homens, provenientes das mais diversas regiões e raças; Por isso mesmo, torna-se mais genérico e abstrato vivo mais próximo do ideal humano ([EM] Durkheim, 2012: 91[grifos meus]).

A partir da análise acerca da natureza moral da adesão ao grupo e do aspecto do dualismo da natureza humana, Durkheim apresenta em suas aulas recomendações pedagógicas para constituir a adesão aos grupos sociais na criança. Nesse sentido, ele reflete sobre os meios e pontos de apoio, presente na constituição da criança, sob os quais é possível exercer a ação pedagógica a fim de excitar o princípio de adesão ao grupo, ou, o altruísmo. A isso Durkheim chama, nesta exposição, de “faculdade de simpatizar”: “A fonte de toda essa parte da vida moral reside, evidentemente, em nossa faculdade de simpatizar com outra coisa além de nós mesmos, isto é, conjunto de tendências que chamamos de altruístas e desinteressadas” ([EM] Durkheim, 2012: 203).

A análise segue a partir da questão de se há na criança essa faculdade constituída, ou seja, se a criança seria um ser egoísta ou altruísta. Primeiramente, Durkheim expõe o que



comumente se entende por egoísmo e altruísmo: que seriam ações que visam o prazer do agente, num caso, ou que visam o prazer de outrem, no outro caso. No entanto, essas tendências (egoístas e altruístas) não têm necessariamente o prazer (de si ou do outro) como objeto. O prazer seria o resultado ao atingir o objeto da ação, são “impressões que resultam dessa busca”. Embora haja ações que tenham o prazer como objeto e finalidade. Porém, o prazer não pode ser a chave da qualificação das tendências egoísta e altruístas, porque existem ações egoístas que podem buscar a dor, ou outros estados corporais e emocionais. Nesse sentido, de modo mais assertivo, Durkheim define como ações egoístas aquelas “que nos vinculam a diferentes aspectos de nós mesmos” ([EM] Durkheim, 2012: 209), são ações ligadas a fins pessoais (nosso corpo, nossa reputação etc.). Por outro lado, as ações que nos vinculam a algo exterior a nós, são ações altruístas que perseguem fins impessoais.

Dada essa distinção, é preciso complementar que ela opera sob uma diferença apenas de grau, explica Durkheim. Altruísmo e egoísmo são aspectos entrelaçados. Porém não sob a perspectiva utilitarista, que faz da sociedade algo útil para a segurança do indivíduo. Mas porque a representação dos fins impessoais atua no indivíduo, de modo que ele os persegue, por interesse, ações desinteressadas, para se vincular a fins superiores.

Enquanto nossa atividade se concentra sobre nós mesmos, sobre isso que constitui nossa individualidade e nos distingue dos seres e das coisas que estão fora de nós, é o *egoísmo* que tem lugar; ao contrário, o *altruísmo* existe quando nossa atividade persegue objetos exteriores, que não fazem parte de nossa personalidade. Mas, como não podemos nos vincular a esses objetos sem representá-los de alguma forma, mesmo sendo exteriores, em certo sentido eles também *são elementos que fazem parte de nós: afinal eles existem e vivem em nós sob a forma da representação que o exprime* ([EM] Durkheim, 2012: 218 [grifos meus]).

Determinado certo entrelaçamento entre egoísmo e altruísmo, é certo que a criança é um ser capaz de ações altruístas. Essa tendência pode ser pedagogicamente excitada para estabelecer a adesão aos grupos sociais considerando as mesmas predisposições colocadas para inculcar o espírito de disciplina: o tradicionalismo infantil e a tendência a reproduzir e imitar. O tradicionalismo consiste no apego que a criança tem aos objetos que compõem seu meio familiar (seu copo, seu quarto, sua brincadeira, seus pais, etc.), esse apego restrito se constitui assim pela pouca abrangência de sua consciência, esse apego pode se expandir para o apego pela sua família, sua aldeia e outros grupos sociais que a circundam conforme sua consciência se expande.

Foi também apontado que a criança reproduz tudo o que se passa, imitando as emoções, expressões e situações das pessoas ao seu redor. “Ora, essa aptidão a reproduzir e, portanto, a

partilhar os sentimentos do outro, já não seria uma *aptidão a simpatizar com ele*, a primeira forma de uma tendência eminentemente altruísta e social” ([EM] Durkheim, 2012: 215). É através dessas predisposições presentes na criança que o educador deve trabalhar para desenvolver tanto o espírito de disciplina quanto à adesão aos grupos sociais. O ambiente escolar e a classe em que a criança estuda surgem como primeiros grupos sociais em que os fins impessoais e uma autoridade exterior pode ganhar corporeidade.

Os elementos da moralidade apresentados até aqui são os correspondentes concretos do que os moralistas chamaram de bem e dever, diz Durkheim. Essas são as duas características que determinam o fato moral. Essas ideias devem estar atreladas a uma entidade real para que possam ser ensinadas às crianças (o espírito de disciplina e a vinculação/adesão aos grupos são os aspectos concretos das ideias de dever e bem). A força que emana da sociedade, portanto, possui um caráter transcendente, em relação à natureza individual, e quando os indivíduos com ela se relacionam sentem ultrapassar sua própria natureza, e realizar um feito que os proporciona prazer em realiza-lo. “Porque a sociedade está acima de nós, ela nos comanda; por outro lado, porque ela é superior a nós, ela nos penetra, *porque faz parte de nós mesmo*, ela nos atrai, com essa tração especial nos inspiram os fins morais” ([EM] Durkheim, 2012: 106 [grifos meus]). A sociedade está acima, é superior e também está dentro do indivíduo.

Portanto, para o indivíduo se realizar em sua totalidade de ser social, ele precisa ultrapassar a si mesmo, aderir aos fins impessoais presentes nos grupos. Ao cumprir o dever, ele realiza o bem. Alguns moralistas, diz Durkheim, deduzem o bem do dever, e outros o dever do bem, fazendo com que o sentido da *obrigação* desapareça, em um caso, ou sentido do *desejo* se enfraqueça, no outro caso. O bem e o dever, assim como o obrigatório e o voluntário, o interesse e o desinteresse são aspectos simultâneos dos fatos morais. Nesse sentido, os elementos da moralidade desenvolvidos por Durkheim nas lições sobre educação, ou seja, o espírito de disciplina e a adesão aos grupos, correspondem às duas características do fato moral desenvolvidas em *A Determinação do Fato Moral*, e ao dualismo da natureza humana, explicadas em *O Dualismo da natureza humana e suas condições sociais*.

Nas sociedades, como nos indivíduos, um dos dois elementos pode ser mais preponderante. Em épocas em que há um estado de equilíbrio, o elemento a autoridade da disciplina moral está mais acentuada, em épocas de transição, a busca pelo aspecto de devoção a um ideal, se acentua. Nesse sentido, diz Durkheim: “Nós estamos atravessando justamente uma dessas fases críticas”. Com efeito, o culto ao eu e o sentimento de infinito, são produtos das sociedades modernas que representam sintomas de estados mórbidos. O culto ao eu

manifestaria o enfraquecimento da adesão aos grupos, enquanto o sentimento de infinito manifestaria o enfraquecimento do espírito de disciplina.

Como já apontado, para Durkheim, nas sociedades complexas, a moral não funciona por mecanismos automáticos, como hábito e tradição. As regras morais são e devem ser investidas de autoridade, mas nesse momento da história, diz Durkheim, a disciplina necessita de um ascendente, de uma substância. Nesse sentido, *ela só pode ser plenamente exercida quando a moral está constituída*. A crise que Durkheim se refere, nas lições sobre educação, aponta justamente para a perda da capacidade de aderência ao espírito de disciplina nas sociedades modernas, tendo em vista que *há uma moral ainda inacabada*, uma moral por construir. O educador deve trabalhar no sentido de criar *uma alma* na criança, diz Durkheim.

O terceiro elemento da moralidade surge como uma novidade no interior da análise dos fatos morais. Tendo a moral sido apresentada como um sistema de regras que se impõe ao indivíduo, fruto da obra coletiva, que o constrange e que age sobre ele, há, por outro lado, *uma tendência da consciência moral ligada ao progressivo racionalismo*: que se manifesta na sacralização da “pessoa humana” e que tem o efeito de tensionar a autonomia pessoal com a autoridade moral. É incontestável que a personalidade humana é fruto do meio e que ela sofre constrangimentos da consciência moral por causa da natureza social do ser humano, e, mais que isso, que a dualidade da natureza humana exige que a pessoa só se realize enquanto tal na vinculação com um ser de natureza e potência superior, que é a sociedade. No entanto, diz Durkheim, é igualmente incontestável “que a *consciência moral protesta contra essa servidão*, e reivindica com toda força uma *autonomia* cada vez maior para pessoa humana” ([EM] Durkheim, 2012: 114). Portanto, o terceiro elemento da moral é a autonomia da vontade.

A crítica de Durkheim a Kant nesse ponto é particularmente interessante: admitindo o caráter imperativo da moral, Kant resolvia a questão ao localizar a autonomia da vontade na própria realização do imperativo moral. Para Kant, a vontade, em si mesma, sem a ação da sensibilidade, é autônoma. Com efeito, a razão não se constrange, ela constrange à sensibilidade. Ela é geral e impessoal, e o sensível é o particular, explica Durkheim. A vontade é a razão, e se opõe e constrange as “partes inferiores” do ser. A contradição se resolvia em conformidade ao dualismo da natureza humana: a autonomia ligada à vontade racional, e a heteronomia à sensibilidade. Quem age autonomamente, age na realização do seu ser racional, consciente que constrange uma parte inferior de sua constituição.

Em relação à crítica de Durkheim quanto a proposição de Kant, é possível extrair duas coisas importantes: A primeira é que para Durkheim, a resolução kantiana afirma a dualidade da natureza humana (razão e sentimento) para resolvê-la em apenas um dos termos: a razão. A

segunda, é que a lei moral constrange não apenas uma parte do ser, mas impõe autoridade também à razão. Em conformidade com Kant, Durkheim afirma o caráter religioso que a moral inspira até na mais elevada razão. O *sentimento* de imposição nesse nível só é possível diante de um ser maior do que a razão que o concebe. Mas além disso, Durkheim observa que não apenas a sensibilidade, mas a razão, é limitada, circunscrita e determinada pela constituição moral de uma época e de um contexto. Apenas uma razão transcendente, pura, não seria limitada às circunstâncias da natureza da história, conforme colou Kant. Portanto, a autonomia da vontade racional só pode assim ser concebida enquanto uma vontade transcendente.

Para Durkheim, a autonomia da vontade estaria ligada à consciência da adesão esclarecida em relação às leis morais, o que *não implicaria uma redução do constrangimento causado pelas regras morais em sua ação*: “uma coisa não deixa de ser ela mesma apenas porque passamos a saber por que ela é assim” ([EM] Durkheim, 2012: 122). Na medida em que ela é consciente, ela é livremente desejada. O terceiro elemento está intimamente ligado à constituição de uma moral laica. Se a moral é inteligível, ela pode ser apreendida pela razão, ela se torna ininteligível apenas quando atrelada à uma fonte divina. O terceiro elemento da moralidade está ligado ao racionalismo, ao avanço da ciência da moral. “Podemos afirmar, portanto, que o terceiro elemento é a inteligibilidade da moral” ([EM] Durkheim, 2012: 124), o que constitui a novidade dos povos contemporâneos. Conhecer é se conformar à natureza das coisas, que segue princípios e regularidades.

O conhecimento dos fatos morais revela a natureza da sociedade e seu funcionamento, e auxilia na condução da ação moral em conformidade com as condições de organização social vigente; nesse sentido, Durkheim qualifica como *adesão esclarecida* a submissão consciente às regras morais como são apreendidas pela ciência da moral. Com efeito, a educação moral tem um caráter singular enquanto um elemento dos fatos morais nas sociedades modernas. Uma vez que a ordem social pode ser compreendida pela ciência, a submissão consciente à imposição das forças exteriores se coloca frente aos possíveis desejos confusos de alteração e revolução da ordem. O novo elemento é o desejo deliberado, e o querer se alimenta pelo saber: “é essa *consciência* que confere a nosso ato essa *autonomia* que a *consciência pública atualmente exige* de todo ser verdadeiramente e plenamente moral” ([EM] Durkheim, 2012:124 [grifos meus]).

Essa consciência, ou melhor, esse racionalismo se atrela ao indivíduo enquanto ser racional e autônomo. No entanto, esse individualismo racionalista enquanto tendência ainda confusa da consciência pública, precisava ser, se não instituído, proclamado e demonstrado como uma necessidade diante das condições sociais que se apresentavam nas sociedades modernas, e mais especificamente na sociedade francesa. A opinião pública na sociedade

francesa no final do século XIX se encontrava dividida entre os valores tradicionais da Igreja católica e os valores proclamados pelo republicanismo. Esse estado de opinião cindido produzia um ambiente ainda infértil para determinação dos valores do individualismo racionalista.

A repercussão do caso Dreyfus ilustra bem o motivo pelo qual Durkheim reiterou muitas vezes o fato de que a consciência moderna tendia “muito confusa” para o ideal que suas condições proclamavam, e que ainda havia muito trabalho a se fazer. Ao se envolver publicamente no caso Dreyfus, Durkheim explicita de que modo o individualismo racionalista surge como um valor moral ao mesmo tempo que se atrela ao indivíduo. É por isso que ele se coloca com um terceiro elemento da moralidade, que só pode ser entendido em seu vínculo com os outros dois elementos. Passemos então à análise do artigo “O individualismo e os intelectuais”.

### **3.7. O novo sagrado: “Individualismo moral” como “tônus vital” da sociedade moderna**

O artigo *O individualismo e os intelectuais* surge da repercussão na França do caso Dreyfus, oficial judeu do exército francês acusado injustamente de repassar segredos de Estado para a Alemanha atuando como um espião, e que acabou sendo condenado por crime de traição. O caso ganhou enorme repercussão na época (1894-98) causando uma divisão na sociedade francesa entre os *dreyfusard*, que defendiam a inocência de Dreyfus e revisão do processo como respeito aos direitos do indivíduo (lado que atuou Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl) e os *antidreyfusard*, movimento mais ligado a grupos conservadores e que eram contrários a revisão do processo, pois julgavam que simbolizaria o enfraquecimento da razão de Estado. O artigo é uma resposta ao texto “Après le procès” de Ferninand Brunetière, ligado à Ação Católica, e revela o engajamento de Durkheim em relação aos valores da Terceira República francesa (1870-1940), engajamento este, no entanto, vinculado às suas análises sociológicas quanto às necessidades e condições das sociedades modernas. Com o propósito de reafirmar a importância da Declaração dos Direitos do Homem de 1789, Durkheim participou da Liga dos Direitos do Homem, fundada pelo senador Ludovic Trarieux em defesa de Dreyfus no ano de 1898.

O caso Dreyfus estourou no ano de 1894. Em meio a um clima de tensão de grupos ligados ao catolicismo, da defesa da monarquia e uma aversão aos judeus e protestantes, foi interceptado em Paris um bilhete não assinado com destino a um militar da embaixada alemã, onde constava segredos de Estado. O documento ficou conhecido como *Le Bordereau*. Os indícios levaram a concluir que só podia ser escrito por um alto oficial do exército, e depois de exames grafológicos inconclusivos, não obstante, apontaram Alfred Dreyfus como suspeito, e

logo depois foi condenado por crime de traição. Dreyfus foi deportado e preso até 1899. A pena de morte havia sido extinguida desde 1848, mas grupos conservadores atribuíram ao abrandamento da pena à influência dos judeus no governo republicano. O clima de antissemitismo promovido pela imprensa influenciou na condenação de Dreyfus e no seu julgamento conturbado, com provas falsificadas e estigmatização daqueles que o defendia, tidos também como traidores da nação. O grande intelectual jurista brasileiro, Ruy Barbosa, comenta o ritual de injustiça a que foi submetido Dreyfuss: “Antes de se separar irremissivelmente da pátria, amaldiçoado pelos seus conterrâneos, para ir agonizar, sob o indelével ferrete, em remoto presídio penal, esse infeliz passou pelos tratos do mais tremendo suplício conhecido na história das torturas morais” (Barbosa, 2020: 48).

É nesse contexto que se insere a defesa de Durkheim por um “individualismo moral”. O interessante de sua análise e proposição desse individualismo, é que ela se conecta profundamente com as bases da sua sociologia. O primeiro ponto é que o individualismo moral se coloca como distinto do individualismo utilitarista. Ao escrever o artigo, Durkheim eleva a questão à uma análise mais aprofundada. No fundo da divisão em que se encontrava o caso Dreyfuss, havia uma “questão de princípio”, a que deveria ser então objeto de análise. E essa questão girava entorno, em primeira instância, do que se entendia por individualismo.

O individualismo vinculado ao egoísmo utilitário (que tem Spencer como seu representante) estava vencido, diz Durkheim, “pois está bastante claro que toda vida comum seria impossível se não existissem interesses superiores aos interesses individuais” ([Individualismo] Durkheim, 2017: 41). Além disso, essa perspectiva reduzia a sociedade a um “aparelho de produção e troca”. Durkheim diz que há um século está sendo proclamado um outro tipo de individualismo. Kant e Rousseau, junto ao que ele classifica como espiritualistas, assentam uma outra concepção em relação às condutas que são vinculadas ao próprio indivíduo: toda ação que se refere a qualidade ou sorte da própria condição individual é vista como fonte do mal: “é por isso que a conduta imoral faz-se reconhecer quando estritamente ligada a individualidade do agente e não pode ser generalizada sem causar espanto”. A ideia de vontade geral colocada por Rousseau também atesta uma “mídia impessoal” a partir das vontades particulares. Tudo o que se deve buscar nessa nova concepção moral nascente entre os moralistas desde o século XVIII é o que “partilhamos com nossos semelhantes”. Dentro dessa perspectiva, a pessoa humana aparece como coisa sagrada. Isso significa que existem princípios que são situados acima dos interesses temporais, diz Durkheim. O utilitarismo, por outro lado, não concebe essa proposição.

O argumento de Durkheim demonstra, a princípio, que Kant, Rousseau e os espiritualistas reconciliaram, de maneiras distintas, os direitos da coletividade e os direitos do indivíduo. A questão que se coloca não é como cada moralista reconciliou essas tendências, mas se elas são ou não conciliáveis, diz Durkheim. A demonstração dessa reconciliação feita pelos moralistas pode não ter nenhum valor científico, mas “tal unidade pode ser real”. Análise de Durkheim é que todas essas teorias dos moralistas de Kant a Rousseau bem como a promulgação da declaração dos direitos na França, revelam um fato maior, de que o indivíduo e a coletividade são contemporâneos: “pois o fato de coabitarem frequentemente os mesmos espíritos indica que elas são contemporâneas e devem depender de um mesmo estado social, do qual são possivelmente apenas aspectos distintos” ([Individualismo] Durkheim, 2017: 47).

A “religião da humanidade” está atrelada à condição desse estado social, que tem a pessoa humana como culto principal. Nesse sentido, a dignidade do indivíduo não tem sua fonte em características individuais, não tem sua fonte no caráter pessoal do indivíduo, mas na ideia impessoal de humanidade. “Por conseguinte, ele [indivíduo] não pode tomá-la [humanidade] como objetivo de seu comportamento sem ser obrigado a sair de si mesmo e expandir-se” ([Individualismo], Durkheim, 2017: 49). O princípio impessoal da humanidade tem como dogma a autonomia da razão e o livre exame, como Durkheim também apontou na condição de terceiro elemento da moralidade. A questão é: como em um estado onde todo indivíduo tem suas opiniões livres tenderiam a ser harmônicas? O liberalismo produziria uma anarquia, nesse caso? Não, dirá Durkheim, pois a razão e a autoridade se conciliam na medida em que a autoridade também deve estar racionalmente justificada. Esse é o argumento de Durkheim tanto no artigo “o individualismo e os intelectuais” quanto nas lições de educação moral, quando discute a autonomia da vontade e autoridade da moral, como vimos.

O individualismo, portanto, atrelado ao racionalismo e ao livre exame é “o único sistema de crenças que pode garantir a unidade moral do país” ([Individualismo], Durkheim, 2017: 53). Esse é propriamente o corolário *da tendência progressiva da divisão do trabalho* demonstrada por Durkheim já em sua tese de doutorado: o volume, a densidade e a extensão das sociedades no desenvolvimento histórico produzem o aparecimento de variações individuais. A divisão do trabalho surge da necessidade de tornar essas variações atreladas, organizadas e predeterminadas. No entanto, na medida em que essas atividades são completamente diferentes entre si “o conteúdo das consciências difere de um sujeito para o outro”, de modo que o que surge de comum a todas essas consciências é exatamente a qualidade de indivíduo e o atributo da pessoa humana.

Portanto, a resistência que emerge frente a ameaça da crença individualista se deve ao fato de que essa ameaça se dirige à unidade nacional:

se qualquer iniciativa dirigida contra os direitos do indivíduo os revolta, não é apenas por simpatia para com a vítima; não é tão pouco por temor de também poderem, eles mesmos, sofrer injustiças semelhantes. Mas é, sim, porque semelhantes atentados não podem ficar impunes sem comprometer a existência nacional (...) Como esses sentimentos são os únicos que nos são comuns, eles não podem se enfraquecer sem que a coesão da sociedade seja abalada ([Individualismo], Durkheim, 2017: 57).

Para Durkheim, os valores da terceira República fazem da França o único país onde o Estado pode tomar para si um valor moral impessoal, que é o individualismo e a humanidade. O Estado francês realizaria, enquanto valor nacional e grupo concreto, o valor universal da humanidade<sup>99</sup>, visto que é esse o grupo de maior dignidade moral a qual se deve vincular o indivíduo, conforme apresentado nas lições sobre educação moral. O individualismo moral resulta em um patriotismo científico, e vice-versa, e o Estado egoísta é a forma nacional do individualismo egoísta. Com efeito, a divisão entre os *dreyfusard* e os *antidreyfusard* girava em torno de um equívoco terminológico, político e conceitual entre “individualismo” e “sentimentos individuais”. O valor do indivíduo e toda sua fonte espiritual deriva da sociedade, portanto, o indivíduo é um valor *supraindividual*; esse fundamento é o que distingue a proposição de Durkheim da de Kant e de Rousseau, conforme apontado pelo sociólogo francês.

Durkheim termina o artigo com uma espécie de convocação para ampliar e completar fórmula do individualismo estabelecida no século XVIII. Ela se constituiu para liberar o indivíduo de seus entraves - a liberdade de votar e de pensar -, portanto ela apresenta o individualismo no seu aspecto negativo. Na medida em que a conquista da liberdade é um meio para um fim maior, diz Durkheim, é preciso terminar a tarefa e alcançar um individualismo racionalista e o patriotismo científico. Seriam esses valores que carregam uma força energética, o princípio do sagrado, o ideal que produz um valor comum e impessoal que fundamenta e sustenta a sociedade, visto que a sociedade é o sagrado. Ela que eleva o indivíduo *além* de si mesmo *e através* de si mesmo: “a moral aparece ao indivíduo como dever porque existe nele uma representação interna da regra, mas que não é uma criação sua, trata-se de uma representação que lhe vem de fora” (Weiss, 2013: 402). Somente no cumprimento desse dever elevado é que se realiza em sua natureza também social.

---

<sup>99</sup> “E se há um país, entre todos os outros, no qual a causa individualista é, verdadeiramente nacional é o nosso; pois não há nenhum outro que tenha vinculado tão fortemente seu destino a sorte dessas ideias fomos nós que criamos sua fórmula mais recente e foi de nós que outros povos a receberam e é por isso que até o presente somos considerados seu representante mais autorizado.” ([Individualismo], Durkheim, 2017: 59)



Ao longo deste capítulo observamos que a análise e proposição da educação moral em Durkheim preserva as partes essenciais do aspecto do sagrado: o dever, o bem, e o conteúdo que se vincula o bem (que é o indivíduo como valor e “nova religião”), e assim, preserva o próprio fundamento da sociedade como objeto empírico. Por sua vez, em Smith, observamos que a proposta de educação estava ligada a preservação da imaginação, princípio que funda a sociedade para o filósofo escocês. Se, para Durkheim, era preciso “criar uma alma” na criança, um novo ideal, devido a transformação na estrutura social, em Smith, era preciso preservar a imaginação e suas operações. Em Durkheim, suas análises acerca do estado da educação moral são acompanhadas de anúncios sobre possíveis estados de anomia, onde o enfraquecimento da força coletiva pode gerar uma disposição para morte voluntária, por exemplo. Ou seja, o elemento vital da sociedade, através do qual ela foi qualificada como fenômeno, isto é, o sagrado, estava por ser em parte constituído, ou melhor, defendido. Em algum aspecto, a proposição sobre educação moral embarça a divisão entre a sociedade como fenômeno auto instituído e espontâneo, que tem suas leis, da formulação e a sociedade como um “qualificativo” a se constituir. Se era preciso criar uma alma, era preciso, em partes, criar uma sociedade. E o cientista social se configura também entre os “moralistas”.

Em Durkheim, esse novo ideal se vincula aos princípios da Terceira República e aos valores do liberalismo a partir da ideia de “pessoa humana”. A passagem do século XVIII para XIX na França foi marcada por instabilidades políticas, desde a derrocada do sistema monárquico, passando pela Guerra Franco-Prussiana até a instauração da Terceira República. No contexto da instauração da Terceira República havia um conflito extremo entre dois grupos políticos: os conservadores ligados à Igreja Católica e os radicais socialistas. Existia um terceiro grupo, os republicanos liberais, que, no estouro do caso Dreyfus, Durkheim estava alinhado. Vares (2014) comenta a imbricada relação que havia, no pensamento de Durkheim, entre as duas tendências: liberal e conservadora. “A primeira caracteriza-se pela ênfase nas liberdades individuais, enquanto a segunda tem por princípio os processos coletivos. Sua posição, sem dúvida, foi no sentido de superá-las, apresentando um modelo político viável” (Vares, 2014: 482). Os conservadores, alinhados à ordem feudal e à Igreja Católica, se colocavam contra os ideais dos filósofos iluministas, exaltavam a força da tradição e as instituições do antigo regime. Os radicais socialistas tinham valores coletivos alinhados às visões blanquistas ou proudhonistas, se opunham aos privilégios da aristocracia e da Igreja.

Os intelectuais ligados ao republicanismo liberal, como Charles Renouvier, que influenciou Durkheim em seus estudos, se empenhavam no esforço em conciliar o pensamento liberal com a abordagem coletivista, criticando o individualismo absoluto e o coletivismo dos socialistas<sup>100</sup>. Durkheim seguiu os pressupostos dessa conciliação de modo mais rigoroso a partir dos estudos sobre religião. “Seus esforços para conciliar individualismo e sociologismo, também presentes entre os solidaristas franceses, nortearam sua concepção de república” (Vares, 2014: 492). É nessa perspectiva que podemos situar a proposição do individualismo moral, e sua relação teórica com a ideia do dualismo da natureza humana. O individualismo moral se coloca como “o ideal” segundo o qual se sustenta a sociedade, e assim, os valores do republicanismo liberal.

Por sua vez, em Smith, a preservação da imaginação e suas operações se relacionam com a capacidade de simpatizar e admirar a condição de seus superiores. Nesse sentido, para Smith, a educação pública é vantajosa nas sociedades democráticas. É a capacidade de se deleitar com o arranjo dos objetos de conforto e luxo, e *não sua estrita utilidade* que deve ser preservada. Pois tudo aparece ao ser humano sob esse duplo aspecto da *satisfação* e da *forma ajustada* e ordenada presente nos objetos, do estômago e da fantasia. Uma imaginação sob condições saudáveis percebe os objetos nesta perspectiva, e é através dessa “confusão” ou “ilusão” que a humanidade mantém a destreza. Ela também promove a busca por admiração através das posses, enredada pela desigualdade de fortuna, sem que essa desigualdade produza comando.

Concluo este capítulo apontando uma questão: ao tomar a sociedade enquanto noção que traduz um fenômeno que pode ser estudado, e que estabelece regras gerais determinadas, como podemos compreender as proposições morais sobre educação dos autores no interior do próprio arcabouço científico? A emergência da sociedade como objeto empírico reelaborou seu antigo aspecto de algo a ser instituído (da Filosofia Política contratualista) em um outro plano. Se ela já não precisa ser instituída, precisa ser preservada e guiada. A imaginação embotada e o ideal enfraquecido ou ausente, representa o fim da sociedade.

---

<sup>100</sup> “Muitos são os pontos de convergência entre Durkheim e teóricos como Renouvier, Fouillée e Bourgeois. Mas, se essa influência foi decisiva para o desenvolvimento de sua teoria, Durkheim procurou abordar as principais questões suscitadas pelos solidaristas – seja a tensão entre determinismo e voluntarismo, seja o frágil equilíbrio entre as influências liberal e conservadora – por um viés bem mais rigoroso” (Vares, 2014: 490).

## Considerações Finais

O objetivo de toda sociedade é suprimir ou moderar a guerra, disse Durkheim ([DTS] Durkheim, 1999 :VII). Podemos elencar essa afirmação como o princípio de um dos modelos de metafísica da ordem ocidental (Sahlins, 2005) que pode ter suas origens no Iluminismo escocês, passando pela Economia Política nascente a partir do final do século XVIII. Esses modelos, que podemos chamar de acordo com Sahlins de modelos anti-Hobbes, elaboraram, cada um a seu modo, formas de relacionar interesses individuais e interesses coletivos sem a consideração de um regulador externo. O que podemos inferir da análise do pensamento de Adam Smith e Durkheim é que eles, mesmo considerando a natureza social do ser humano, não eliminaram desta natureza o indivíduo e seus interesses, na medida em que sua natureza *interior* é ao mesmo tempo o seu regulador *externo*. O espectador imparcial está dentro do peito de cada um (Smith), assim como todo indivíduo representa em si a exterioridade da coletividade (Durkheim). O egoísmo e o altruísmo, assim como o interesse e o desinteresse, se apresentam coetaneamente, de modo que podemos dizer que tanto para Smith como para Durkheim há um dualismo na natureza humana.

A partir da discussão sobre a vinculação aos grupos sociais (ver capítulo 3), fica evidente as proposições filosóficas que Durkheim teve de enfrentar para estabelecer a realidade da vida moral e da sociedade. O impasse filosófico posto pela oposição entre egoísmo e altruísmo foi descaracterizado, e se apresenta como modos interligados, embora distintos. Adam Smith fez uma operação análoga ao descolar do signo de “oposições extremas” as paixões egoístas e as paixões benevolentes ou altruístas (Marouby, 2005). Para isso, a noção de simpatia foi fundamental. A simpatia é um dispositivo de imbricação entre essas paixões que permite o acesso à uma *situação exterior* ao indivíduo, mas *por meio dele mesmo*. Assim, a simpatia tem a mesma função que a ideia de dualismo da natureza humana. Para lembrar um trecho citado no capítulo 1, Smith nos diz: “*considero o que eu sofreria se realmente fosse tu (...) não apenas troco de situação contigo, troco de pessoas e caracteres. Toda minha aflição, portanto, é por tua causa, não por minha*” (TMS, VII. iii. 1. p. 394). Essa é a mesma demonstração apresentada no trecho presente em *O Dualismo da Natureza Humana* no qual Durkheim frisa a penetração das forças exteriores a partir do indivíduo: “*há em nós um ser que se representa tudo em função dele próprio (...)*”, ao passo que “*realiza nos seus atos fins que o ultrapassam*”. Como apontou Weiss, “em Durkheim, esse dualismo assume a forma da oposição entre ‘ser individual’ e ‘ser social’ (Weiss, 2013: 405). Mas uma oposição que está “em nós”, e, ao mesmo tempo, se realiza “fora de nós”.

Embora raramente use o termo “simpatia” ou “simpatizar” para qualificar a constituição e natureza da sociedade, Durkheim fez uso do termo para delimitar “nossa faculdade de simpatizar com outra coisa além de nós mesmos” (EMJ Durkheim, 2012: 203); esta faculdade aparece como um sentimento embrionário na natureza humana que se manifesta na infância através do que ele denomina como aptidão da criança em reproduzir estados e sentimentos de outra pessoa. Essa *reprodução* e imitação seria como um “partilhar sentimentos do outro”, e apontaria uma tendência altruísta. Do mesmo modo, Smith, no início emblemático da *Teoria dos Sentimentos Morais*, afirma que a simpatia seria o princípio que faz com que as pessoas se interessem pela sorte de outras “por mais egoístas que se suponha os homens” (TSM, I. i.1, p. 5). É interessante que a simpatia apareça em Durkheim como uma das primeiras operações da criança, no sentido “imitativo”, o que permite indicar alguma relação com a ideia de “conjecturas sensíveis” em Smith (Müller, 2015) na medida que estas buscam antever uma disposição quase que natural do indivíduo na percepção de sua exterioridade (ver capítulo 1). Nessas conjecturas e imitações, a sociedade aparece como um complexo de associações sensíveis que se evocam até formar o nível da representação; essa representação, por sua vez, é o que permite ao indivíduo retratar a si mesmo e a sociedade.

Portanto, como um dos resultados da análise deste trabalho, podemos ver que a ‘sociedade’ enquanto uma realidade empírica e um objeto de análise, pôde ser apreendida na medida em que a *oposição* de *naturezas*, entre egoísmo e altruísmo, passa a ser entendida como uma *relação* de *grau* (um tipo de relação completamente diversa daquela estabelecida até então pela Filosofia Política e Economia Política). Filloux (1975) analisa a relação indivíduo-sociedade no interior do contexto político e social da produção de Durkheim, e argumenta que a sociologia de Durkheim se produz a partir da conciliação das ideologias individualistas e socialistas (Cf. Filloux, 1975: 14).

Em continuidade com essa relação entre egoísmo e altruísmo (bem como com os outros termos que ela remete: interesse x desinteresse, materialidade x espiritualidade, indivíduo x sociedade) procurei estabelecer ao longo do trabalho algumas relações com o que Marshall Sahlins propõe em *Cultura e Razão Prática* (1976), onde apresenta “uma crítica antropológica da ideia de que as culturas humanas são formuladas a partir da utilidade prática (...) do interesse utilitário” (Sahlins, 1979: 7). Em síntese, Sahlins discute o que ele chamou de esquema esclerosado em que se considera a natureza como um dado imutável, e a cultura como projeção desse estado natural. Essas concepções muitas vezes postulam a ideia de que o ser humano deve dominar seus instintos materiais e de sobrevivência, e que, portanto, a sociedade lhe é útil nessa luta contra si mesmo. Ao contrário desse esquema, a crítica antropológica de Sahlins considera

que “o interesse prático é simbolicamente instaurado” (Sahlins, 1979: 228). Como notou Sahlins, Adam Smith em TSM aponta que “os homens são conhecidos por *voluntariamente desperdiçar suas vidas* para adquirir depois da morte um renome do qual eles não mais poderiam desfrutar, estando contentes por antecipar em *imaginação* a fama que isso lhes traria”. A imaginação antecipa a realização de uma situação concreta de satisfação, mesmo que para isso seja preciso *desperdiçar a vida*; ou seja, o interesse prático não se estabelece em função da conservação da vida material em seu estado puro, essa vida é sempre simbolicamente instaurada. Do mesmo modo, os objetos de comodidade e luxo se apresentam sob seu aspecto estético. Como vimos, para Smith, o interesse prático, ou melhor, a utilidade dos objetos e a satisfação que proporcionam vem sempre acompanhada pelo seu arranjo interno e ajuste adequado, que impressiona e agrada a delicadeza da mente. É essa “confusão” que põe em marcha o acúmulo de riqueza (ver capítulo 3).

Se análise do que se delimitou por “economia” nas sociedades indígenas da Polinésia fez Marcel Mauss, em seu célebre “Ensaio sobre a Dádiva” (1925), tratar de estética, religião, direito e política, é possível também refletir sobre o caráter sagrado e estético do liberalismo das sociedades ocidentais a partir da análise da divisão do trabalho em Smith e Durkheim (ver capítulo 2). Esta relação é possível na medida em que tanto Smith como Durkheim tomaram o individualismo e a riqueza sob o aspecto moral, ressaltando seu aspecto não utilitarista, ou melhor, a produção estética e sagrada que apresenta uma prática material. Isso nos permitiria compreender o liberalismo não apenas como um sistema econômico, mas também como uma prática que tem implicações profundas em termos de valores, moralidade e estética, semelhante às complexas relações observadas nas sociedades indígenas da Polinésia analisadas por Mauss. Essa relação seria parte do seu empreendimento, pois Mauss indica a generalidade de sua teoria da dádiva. De alguma forma, esta seria uma operação de “antropologia simétrica” interessante.

Para finalizar, gostaria de propor breves reflexões sobre a constituição da ‘sociedade’ como ‘fato’, oriundas da análise comparativa entre Adam Smith e Émile Durkheim, mas que se apresentam como indicações e questionamentos abertos suscitados pela pesquisa.

### ***Breves reflexões sobre ‘fatiches’ e guerra***

Como demonstrado, a sociedade emerge como um fato dado, ela não pode ser instituída racionalmente para instaurar a ordem em detrimento do “estado de natureza”, ela é o estado natural. A sociedade possui uma autoridade moral intrínseca, a qual todos estão submetidos, portanto, o poder não é instituído em algo exterior para que seja possível emergir uma

sociedade, ela se institui pela sua própria força e autoridade. Assim, a sociedade e a moral são fatos, e como fatos elas não são instituídas ou fabricadas, como no jusnaturalismo ou no paradigma jurídico (Müller, 2017; Foucault, 2008). A moral não é um preceito, o cientista social analisa, ele não é um moralista que imputa à virtude ou vícios de uma sociedade. Ao analisar esse fato, o cientista sabe que ele é real. A sociedade, para Durkheim, por exemplo, é uma “força moral” que age nos indivíduos, ela se institui como realidade superior como uma força religiosa, como vimos. A religião é a forma sob a qual uma ‘sociedade’ representou ‘a sociedade’ para si mesma. Mas ela não é a religião, o sociólogo sabe que ela é um fato (causa objetiva), e o fiel se engana.

A sociedade, em Durkheim, se faz por meio da crença, mas ela não é uma crença, ela é um fato. Como dito, no caso do totemismo, Durkheim afirma que o fiel não está enganado ao crer em uma *força moral*, mas “ele se engana ao crer que esse *aumento de vitalidade* é obra de um poder com forma de animal ou planta” ([*As Formas*] Durkheim, 1996:233). Esta passagem de Durkheim, a princípio, é um exemplo perfeito do encontro onde “o visitante sabe, o visitado acredita” (Latour, 2021:22). Ela representa uma operação do pensamento “moderno”, analisado por Bruno Latour (2021), onde a razão explica a crença ao mesmo tempo que a cria. A crença, no entanto, é “um efeito das relações entre povos”. Os “modernos”, aonde chegaram, criaram fetiches, criaram crentes, diz Latour.

Irei brevemente retomar uma pequena parte da formulação de Latour quanto ao pensamento moderno, no modo como ele explorou em “*Sur le culte moderne des dieux faitiches*” (2009), para indicar algumas reflexões sobre a ideia de sociedade como fato nos autores que foram estudados nesta dissertação. Para Latour, a formulação de um fato no pensamento moderno atua pela relação entre a *interioridade* do sujeito e a *exterioridade* do objeto. Essa relação é complementada por outra oposição entre saber/crença, ou fato e fetiche. Os modernos criaram ‘fetiche’ onde ancoraram, conforme apontou Latour ao se referir à chegada dos portugueses na costa da África Ocidental, quando se depararam com os guineenses fabricando os ídolos que eles reverenciam, afirmando a eles: “Vocês não podem dizer que fabricam seus fetiches ao mesmo tempo que eles são verdadeiras divindades. Vocês têm de escolher: ou um ou outro” (Latour, 2021: 22). Ao que eles responderiam: os dois.

É na relação entre interioridade do sujeito e exterioridade do objeto que se constitui o fato e se destitui o fetiche (ao menos em teoria). No primeiro movimento a ação do sujeito ao construir ou fazer suas divindades restitui todo o poder de ação a ele mesmo na produção de “aliens”. Ao restituir essa ação que o fez acreditar em algo que lhe era exterior, mas que é

produto de sua própria ação, o sujeito aparece “desalienado” pelo “grande pensador crítico”<sup>101</sup>. No entanto, na mesma hora em que o sujeito “ganha” toda a autonomia e dominação de tudo que lhe acontece, é destituído dessa condição pela exterioridade dos objetos (a consciência, a economia, a genética, o mercado ou a sociedade)<sup>102</sup>. A ligação entre a exterioridade do objeto e a interioridade do sujeito é efetuada pela noção de representação. É ela que assegura ao sujeito ser produtor de uma realidade que só é possível, ao mesmo tempo, pela exterioridade.

(...)o sujeito da interioridade começa a projetar na ‘realidade exterior’ seus próprios códigos – que lhe viriam de fora, por um encadeamento causal dos mais impressionantes, da estrutura das línguas, do inconsciente, do cérebro, da história, da sociedade. Dessa vez a confusão é geral. Um sujeito fonte da ação, dotado de interioridade e consciência, fragmentaria arbitrariamente a realidade exterior, que existiria independentemente dele e determinaria, por um outro canal, essas mesmas representações” (Latour, 2021: 71)

Há uma fragmentação entre “objeto-causa”, “sujeito-fonte” e “representações” (Latour, 2021: 73). Aplicando essa estrutura de relação entre esses três termos à formulação da sociedade como fato teríamos o arcabouço da ideia de *homo duplex* de Durkheim, e o fio que vai das representações individuais e se transfigura em representações coletivas (exposto no capítulo 1), ou entre a objetividade da sociedade (objeto-causa) e “Deus” como representação desse objeto causa. Esse é o arcabouço da ideia de penetração de forças exteriores no indivíduo ao mesmo tempo que essas forças são representadas pelos indivíduos, repetindo a máxima de Durkheim: *há em nós um ser que se representa tudo em função dele próprio (...)*, ao passo que *“realiza nos seus atos fins que o ultrapassam”*.

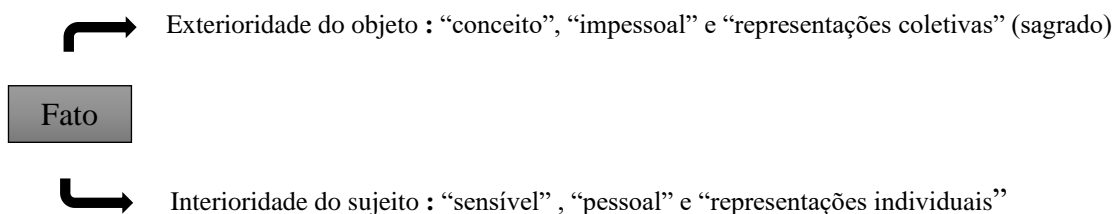
O pensamento moderno elabora a noção de “fato” a partir da relação entre interioridade do sujeito e exterioridade do objeto. A partir das categorias durkheimianas da proposição de sociedade como um fato, esse quadro se apresenta da seguinte forma: o pessoal e representação individual como interioridade do sujeito, e o impessoal e as representações coletivas como exterioridade do fato. Aqui os “objetos-fatos” e os “objetos-fetichismo” tem a mesma implicação. Segundo Bruno Latour, Durkheim troca uma transcendência por outra e nas suas mãos “o social aparece apenas um pouco menos opaco do que a religião que o explica e ofusca (Latour, 2021: 31). Ao que Durkheim diria: “É preciso escolher entre Deus e a sociedade” ([DFM]Durkheim, 2015:65), mas “ambas são coerentes”, “sou bastante indiferente a esta escolha, pois não vejo

---

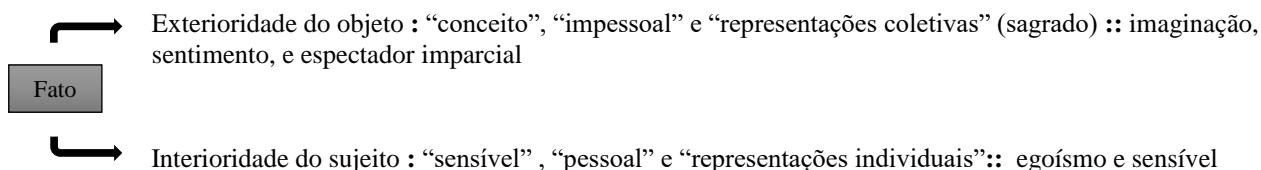
<sup>101</sup> A primeira denúncia consiste na seguinte operação: “o ator humano se crê determinado pela força dos objetos, força esta que lhe prescreve um comportamento. Felizmente, o pensador crítico vigia e denuncia o jogo duplo do ator que ‘em realidade’ projeta num objeto inerte a força de sua própria ação” (Latour, 2021: 34).

<sup>102</sup> “Entretanto, o trabalho de denúncia não para por aí; ele é retomado em seguida, mas, dessa vez, no outro sentido. O sujeito humano livre e autônomo se vangloria um pouco cedo demais de ser a causa primeira de todas as suas projeções e manipulações. Felizmente, aqui também, o pensador crítico (que não dorme no ponto) revela o trabalho de determinação, dessa vez sob as ilusões da liberdade (...) As leis da biologia, da genética, da economia, da sociedade, da linguagem calarão o sujeito que se acreditava senhor de seus atos e gestos” (Latour, 2021:35)

na divindade senão a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente ([DFM]Durkheim, 2015:65). Assim, o fato e o fetiche operam segundo o mesmo esquema. A sociedade como fato dentro das categorias durkheimianas se configura da seguinte forma<sup>103</sup>:



Podemos pensar se a utilização desse mesmo esquema se aplica à elaboração do social e da sociedade em Smith. Se pensarmos que foi da relação entre altruísmo e egoísmo e principalmente da ideia de que o indivíduo é dotado da capacidade de “sair” de si mesmo para se colocar na posição de outro, a partir do processo simpático, podemos entender que há uma interioridade do sujeito que considera a si mesmo e é egoísta, e a exterioridade do objeto, que seria a posição de um outro sujeito através da imaginação; mas, além disso, essa exterioridade se daria na figura do espectador imparcial que faz os indivíduos renunciarem aos interesses próprios e “corrigir as falsas representações de si” (TSM, III. 3.4, p. 166). A partir das categorias smithianas, da proposição de sociedade como um fato, esse quadro se apresenta da seguinte forma: o egoísmo e o sensível como interioridade do sujeito, e a imaginação, o sentimento, e o espectador imparcial como exterioridade do fato. Sobrepondo ao quadro durkheimiano, temos:



Assim, o sagrado e a imaginação atuam a partir da relação interioridade e exterioridade do fato. No entanto, a modernidade está menos na separação entre fato e fetiche do que na separação entre um plano da teoria, onde é preciso escolher entre os dois, e o plano da prática,

<sup>103</sup> Lê-se o símbolo “:” como “está para” e o símbolo “::” significa “assim como”.



no qual esta passagem entre os dois (fato e fetiche) é constante e implicada<sup>104</sup> (e é no plano da prática que atua a simetrização). É no âmbito da prática que a modernidade produz seus *fatiches*. Antes de passar ao modo como os modernos produzem *fatiches*, Latour menciona a pesquisa de Patrícia Aquino no Rio de Janeiro acerca de praticantes de religiosidade de matriz africana, especificamente candomblecistas. Dessa pesquisa, Latour se atenta às concepções de *assentar* e *fazer* as divindades, os orixás. Para o orixá “pegar a cabeça” é preciso que alguém saiba *assentar* e *fazer* essa divindade, de modo que ela pode “morrer” se não se “faz”. Latour evoca esse exemplo para demonstrar, primeiro, a operação semelhante aos guineenses que não viam contradição entre construir uma divindade e considerar sua autonomia.

(...) os adeptos raspados do candomblé insistem tranquilamente: ‘Eu sou de Dadá, mas como não se sabe fazer Dadá, a gente entrega para Xangô ou Oxalá para eles pegarem a cabeça da pessoa. Enquanto os adeptos designam algo que não é *nem totalmente autônomo nem totalmente construído*, a noção de crença quebra em duas essa operação (...) permitindo aos modernos ver todos os outros povos como crentes ingênuos’” (Latour, 2021: 27 [grifos meus]).

Desse modo, na visão dos modernos, os guineenses e os candomblecistas “*recusam-se a compreender* o abismo que separa a construção de um artefato pelas mãos do homem e a realidade definitiva daquilo que ninguém jamais construiu” (Latour, 2021: 25). Eles respondem “os dois”, *nem totalmente autônomo, nem totalmente construído*. Essa é a operação que Latour definiu como *fatich* “aquilo que *permite* passar da fabricação à realidade; aquilo que dá autonomia que não possuímos a seres que também não a possuem” (Latour, 2021: 65). Mas, como anunciamos, a modernidade está menos na separação entre fato e fetiche, do que na separação entre um plano da teoria onde tem que escolher entre os dois e o plano da prática<sup>105</sup>, onde se passa de um para o outro (ou seja, na produção dos *fatiches*). E é esse movimento que ele descreve no tópico ‘como os fatos e fetiches confundem suas virtudes entre os modernos’, trazendo Louis Pasteur, o exemplo do ‘cientista de laboratório’, que monta a cena para ação das leveduras e bactérias do “fermento” aparecer.<sup>106</sup> Pasteur, os guineenses e os candomblecistas

---

<sup>104</sup> “O duplo repertório dos modernos não é desvendado pela distinção dos fatos e dos fetiches, mas pela segunda distinção, mais sutil, entre a separação dos fatos e dos fetiches que eles fazem em teoria, de um lado, e a passagem prática que difere totalmente dela, de outro. A noção de crença toma então outro sentido: é que permite manter à distância a forma de vida prática – onde se faz fazer – as formas de vida teóricas – onde se deve escolher entre fatos e fetiches” (Latour, 2021: 44).

<sup>105</sup> “A primeira ruptura permite separar violentamente o polo sujeito e o polo objeto, o mundo das representações e o mundo das coisas. A segunda separa, ainda mais violentamente, a forma de vida teórica que leva a sério essa primeira distinção dos objetos e dos sujeitos, e uma forma de vida prática, completamente diferente, pela qual conduzimos nossa existência, muito tranquilamente, ainda confundindo o que é fabricado por nossas mãos e o que existe fora de nossas mãos” (Latour, 2021: 55-56).

<sup>106</sup> “Afirma que o fermento do ácido láctico é real porque ele montou com precaução, com suas próprias mãos, a cena onde ele – o fermento – se revela por si só” (Latour, 2021: 39). A análise de Latour traz trechos breves de Pasteur que exemplificam sua demonstração. Em “A esperança de Pandora: ensaio sobre a realidade dos estudos científicos” (1999) esta análise aparece mais aprofundada.

que fazem a divindade, se situam em um mesmo conjunto de práticas, demonstra Latour, onde “construcionismo e realismo são sinônimos” (Latour, 2021:40). Essa é a ação do *fatiché*, faz fazer, fazer o orixá fazer, fazer o fermento do ácido láctico fazer.

Isso posto, agora podemos nos perguntar se a “sociedade” – como um fato que se institui na teoria moderna a partir da relação entre interioridade e exterioridade, e que, tomando os autores estudados nesta dissertação, se produz dentro deste esquema (ver figura 1 e 2) – se faz *fatiché* a partir destes autores. Essa reflexão pode ser feita considerando o tema da educação desenvolvido no capítulo 3. Por meio das lições sobre educação moral de Durkheim, vimos que através da fundamentação da ciência da sociedade há a formulação que ela age por meio da crença, que vimos pela noção de “ideal”. Sem um ideal, a sociedade perde sua própria caracterização. As lições de educação então passam a ter um caráter de ‘criar’ uma sociedade a partir do próprio estudo sobre a sociedade como um fato. Vemos um Durkheim propositivo usando expressões como “é preciso conduzir”, “é preciso criar uma alma na criança”.

O cientista guia a sociedade para um ideal para o qual ela tende “confusamente”. Se a sociedade é um fato que não é auto-instituído, se ela sai do paradigma do contratualismo, para ser um fato dado pela realidade, ela passa a ser, por outro lado, inculcada por meio da educação. Caberia a reflexão se inculcar é instituir. Vemos aqui mais um exemplo de uma operação da modernidade, os fatos, à revelia dos que “os descobrem”, são “criados”. Uma sociedade sem ideal não pode ser uma sociedade, há uma preocupação com “anomia” e “desintegração”. Portanto, pelo fato de a sociedade ser um ideal, é preciso senão criá-lo, promovê-lo. Além disso, para Durkheim, a sociedade é fato definido pela crença. É claro que Durkheim não está colocando a figura do cientista como aquele que cria, justamente porque um fato, nessa visão, não pode ser criado, assim como os deuses, por definição, não podem ser criados. O cientista apenas “orienta”. Nesta condução, a prática de Durkheim em *A Educação Moral*, é semelhante à de Pasteur criando um ambiente para o fermento do ácido, e a do candomblecista. O cientista não cria um ideal, mas ele faz fazer. Em Durkheim, fazer a sociedade é como fazer a divindade. Essa seria a consideração *prática*, que *proibição teórica* da sentença Durkheim – a de que era preciso escolher entre Deus e a sociedade – produz. A sociedade é autônoma, mas precisa de um empurrãozinho para brotar o “ideal” ou o “sagrado”.

Se considerarmos, portanto, as reflexões de Durkheim sobre a Educação Moral, o grande fundador da sociedade como fato como “coisa”, viveu também à sombra dos *fatichés*. Quero dizer que Durkheim possivelmente argumentaria de modo semelhante ao que Bruno Latour hipoteticamente formulou como resposta do pai da personagem Mafalda. Latour utiliza da tirinha para refletir sobre a autonomia e emancipação que o sujeito na modernidade acredita

possuir com sua postura de mestre diante das coisas que constrói e de seu esclarecimento diante do que pode saber dos “objetos”. Na tirinha, o pai de Mafalda está sentado fumando um cigarro e Mafalda pergunta: “O que você está fazendo papai?” O pai responde: “Estou fumando um cigarro, por quê?”, então Mafalda diz: “Ah, achei que o cigarro que estava fumando você. Mas deixa para lá”. O pai entra em pânico e corta o cigarro em vários pedacinhos. A princípio, a tirinha reflete sobre o domínio: o pai domina o cigarro ou o cigarro o domina, o cigarro é fumado pelo pai ou pai é fumado pelo cigarro. Ou a ação está com o “sujeito-mestre” ou com “objeto-causal”. No fim, diz Latour, ele destrói o que parecia o escravizar e se “emancipa” da ação daquele objeto, afirmando sua posição de sujeito que age e o controla. Latour sugere pensar esta tirinha com os *fatiches*, fora da lógica do domínio e fora do idioma da liberdade e da alienação. Ou seja, sem que a destruição do dominador não desemboque no rei “eu”<sup>107</sup>. “Viver à sombra dos *fatiches*” ou “divididos entre objetos e sujeitos” são projetos completamente diferentes (Latour, 2021: 95).

Se estivesse vivendo sob a sombra do *fatiche* o pai de Mafalda responderia a esta socióloga crítica da seguinte forma, diz Latour:

Sim, Mafalda, sou dominado pelo cigarro, que me faz fumar, mas não há nada nisso que se pareça, para o cigarro ou para mim, com uma ação determinante, eu não controlo o cigarro, do mesmo modo que ele não me controla; eu sou apegado a ele e, se não posso sonhar com uma emancipação, talvez outros apegos substituam esse, desde que eu não entre em pânico e você não se imponha, como uma boa socióloga crítica que é, *um ideal de desapego que certamente me levaria a morte* (Latour, 2021:95 [grifos meus])

Sem um ideal, a sociedade é certamente levada a morte, demonstra Durkheim, e um ideal é propriamente um apego a algo “sagrado”, que é investido de uma “dignidade particular” que está acima de todas as individualidades e que para o alcançar em seu sentido ou mistério (na acepção religiosa) é preciso sair de si na condição de indivíduo. A laicização da moral, portanto, tem um aspecto complexo para Durkheim (ver capítulo 3), pois ela pode apresentar o perigo de destituir a moral de sua dignidade natural ao representar um sujeito puramente racional e desalienado de todos os seus deuses. E como o Deus sociedade não pode ser destituído, e o valor sagrado do indivíduo emerge como fundamento, essa desalienação representaria o fim da “sociedade” – a morte de Deus. No entanto, esse Deus não se apresenta inteiramente como um grande mestre dominador – como o objeto sociedade que domina os sujeitos. Talvez aqui também se trate menos de controle (domínio) e mais de apego. O cientista

---

<sup>107</sup> “Mesmo quando aceitamos compreender a liberdade não mais como um desligamento definitivo, mas como uma substituição, ela ainda consiste em substituir um domínio por outro. Mas quando podemos nos desfazer do próprio ideal de domínio? Quando começaremos finalmente a saborear os frutos da liberdade, isto é, viver sem mestre e, em particular, sem reis eu?” (Latour, 2021:95)

e o pedagogo como figuras desalienadas não são controlados por objetos exteriores, mas não podem ser desapegados; assim, o papel da educação é *fazer* aparecer esse Deus que existe autonomamente, e a sociedade aparece, nas lições de Educação Moral, nem inteiramente autônoma, nem inteiramente construída. Reiterando: “Se, pois, ao racionalizar a educação não nos preocuparmos *em manter* essa característica [sagrada] e *torná-la sensível* à criança, correremos o risco de transmitir uma moral destituída de sua dignidade natural.” ([EM] Durkheim, 2012: 26). O pedagogo e o cientistas agem mantendo e tornando sensível a moral. Fazendo o sagrado fazer.

Em Smith, a consideração é de ordem semelhante. Se há “em nós” um princípio que faz interessarmo-nos pela sorte de outros, se todo mundo é dotado de imaginação, e esta põe em curso a simpatia, a busca pela aprovação, a busca pela riqueza, e torna os afetos comunicáveis permutando os sentimentos, é preciso assentá-la. É preciso oferecer um mínimo para o conjunto do povo (ler, escrever e contar) para que as operações da imaginação se produzam sozinhas. Essas operações são fundamentais no processo de simpatia e na admiração e contemplação dos objetos de luxo. Se o Estado oferecer uma educação pública que considere os três elementos básicos para o conjunto da população, ele monta o laboratório para a imaginação se fazer. Não à toa, entre as vantagens da educação pública para Estado, elencadas por Smith, estaria a percepção da ordem e a diminuição de conflitos e dissensões.

À título de reflexões finais, caberia ainda indicar o paralelo da sociedade como *fatigue* com a ideia de natureza culturalizada, no sentido de que ela *passaria* da fabricação à realidade, dá prática à cultura, e, extrapolando, em termos morais, do egoísmo ao altruísmo, do obrigatório ao voluntário. Além disso, a sociedade como fato exterior no jogo de interioridade (do sujeito) e exterioridade (do objeto) se interpõe, no plano da teoria, na condição de eliminar ou moderar a guerra, como disse Durkheim. Essa foi uma das inquietações de Pierre Clastres em suas “pesquisas de antropologia política”<sup>108</sup>, nas quais entre outras coisas, o autor se debruça sobre a proposição da sociedade como troca e a minimização da guerra como operador propositivo para pensar as sociedades indígenas.

Como bem apontaram Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman (2003), o poder político teve papel central na própria concepção antropológica, uma vez que esse critério estabelecia uma divisão entre sociedades pré-estatais/naturais e sociedades estatais/contratuais. Os autores

---

<sup>108</sup>A reflexão sobre o poder político, sua natureza e suas conformações ganharam novo estatuto com as proposições da antropologia política de Pierre Clastres nos anos sessenta e setenta. Grande parte dessas proposições se encontram em duas coletâneas de ensaio que resultaram em dois livros: *A sociedade contra o Estado* (1974) e *Arqueologia da violência* (1980), este último publicado postumamente, ambos tendo como subtítulo “pesquisas de antropologia política”.

alegam que esta divisão cumula na própria dificuldade da antropologia nascente em articular o problema político, visto que ela se ocupava de “sociedades sem Estado”. É nesse sentido que Clastres aponta que esta proposição pela falta (sem Estado) obrigava a uma analítica que, mesmo desprovida de um evolucionismo explícito, mobilizava todo o sistema social, dada a falta do elemento de poder específico, o Estado, para suprir a função deste órgão. Essa operação suprimia o problema político na mesma medida em todo o sistema social era o próprio elemento político.

Tudo cai desde então no campo do político, todos os subgrupos e unidades (...) que constituem uma sociedade são investidos com ou sem motivo, de uma significação política, a qual acaba por abranger todo o espaço do social e perder consequentemente a sua especificidade. Pois, se o político existe em toda a parte, ele não existe em lugar nenhum. (Clastres [1969] 2003: 34)

Isso implica perceber que *uma* noção específica de política está presente naquilo que formula a própria “função” da sociedade, no sentido que existem sociedades que são a sua própria estrutura, elas não pensam a si mesmas e não elaboram mecanismos para resolução de seus próprios problemas, e outras que, por meio da criação de um órgão específico, parecem exceder sua função e se constituir como sociedade política. Ora, esta colocação incide que existem sociedades em que é possível pensar o poder em seu interior e outras que não. Mas como, objeta Clastres, é possível pensar “o apolítico sem o político, o controle social imediato sem a mediação, em uma palavra, a sociedade sem o poder?” (Clastres [1969] 2003:36). Isto é, como é possível pensar que o controle social se dê por si mesmo, imediatamente, sem mecanismos que incidam em uma certa *criatividade* e *inventividade* dessas sociedades? É por meio da observação desses próprios mecanismos e da elevação deles à criatividade dessas sociedades que Pierre Clastres coloca o poder político como um universal na medida em que ele está vinculado à ontologia do social.

Diferente de uma proposição estruturalista, o ato de universalizar o problema do poder ou da política é completamente diferente do ato de pensar a estrutura universal da operação do pensamento ou a estrutura dos mitos. Ao considerar que “o poder político é universal e imanente ao social” (Clastres [1962], 2003: 57), Pierre Clastres está atentando para um aspecto que é irreduzível à análise estruturalista<sup>109</sup> e, no entanto, não menos fundamental na compreensão do ser da sociedade “primitiva”. O problema da política se revela como o passo adiante da

---

<sup>109</sup>Isso é completamente discutível. Eduardo Viveiros de Castro, em seu posfácio à *Arqueologia da violência*, coloca que “é possível pensar a obra de Clastres como representante antes de uma radicalização que de uma rejeição do estruturalismo” (Viveiros de Castro, 2011: 302). É possível encontrar entre os trabalhos de Renato Stztuman e Beatriz Perrone-Moisés (2009) uma apreciação das Mitológicas de Lévi-Strauss que encontra nas análises dos mitos ameríndios mais uma chave que corrobora na compreensão de como tais sociedades são contra-Estado.

“conversão heliocêntrica”, que, diz Clastres, foi apenas “indicada” e que “nos obriga a ir mais longe”, pois o poder como fundamento do social coloca a questão de como a sociedade “primitiva” funciona, no sentido de quais mecanismos ela lança mão para se manter o que é, ou seja, o que as sociedades “primitivas” *fazem* para continuar sendo o que *são*.

Os apontamentos de Clastres nesses textos colocam que tanto a chefia como a guerra não são fenômenos que podem ser analisados dentro de uma concepção de reciprocidade (prestações e contraprestações)<sup>110</sup>, que costuma resultar na associação da troca ao ser da sociedade. Portanto, a consideração do poder rompe com a analítica que entende a sociedade como essencialmente posta em relação de reciprocidade. A guerra é um mecanismo de multiplicação das unidades sociopolíticas, ela articula o que Clastres chamou de totalidades autárquicas, o que leva Clastres a afirmar que a sociedade primitiva é um “ser para guerra”.

Empreendo uma comparação entre Lévi-Strauss e Hobbes, Clastres diz que o primeiro nega a guerra como ser da sociedade primitiva, ao passo que o segundo dá à guerra o próprio caráter de tal sociedade. No entanto, Hobbes não confere aos primitivos o estatuto de sociedade, visto que a guerra que está em causa é generalizada, não a guerra que põe em causa a aliança. E, no caso de Lévi-Strauss, a aliança posta em causa não é aquela que é efeito da guerra. O elogio de Pierre Clastres a Hobbes está no fato de que este colocava uma descontinuidade entre a guerra e Estado, em sua proposição “a guerra impede o Estado e o Estado impede a guerra” (Clastres [1977], 2004: 269). Isso marca “uma lucidez desaparecida depois dele” (Ibidem: 269). A partir de então há uma constante eliminação da guerra nas teorias jusnaturalistas e a colocação de uma sociedade natural/pré-estatal em equilíbrio e harmonia, sem que isso remetesse a algum mecanismo criativo operado pela sociedade; esse processo se desemboca no nascimento da Economia Política e o postulado da sociabilidade natural. Ao eliminarem a premissa do ser humano como mesquinho, em guerra consigo mesmo, as teorias anti-Hobbes, esclerosadas ou não (ver Sahlins, 2005:22), obliteraram os “mecanismos criativos” da noção de sociedade. Com efeito, toda sociedade como um fato, não só as ditas “primitivas”, é sua própria estrutura e não pensa si mesma, ela é um dado e apresenta suas próprias leis de funcionamento. É sob esse aspecto que ela aparece em Durkheim e Smith: a consciência coletiva e sua sacralidade e o espectador imparcial, são “controles sociais imediatos”. Mas isso ocorre *em teoria*, no sentido que Latour apresentou as facetas da modernidade.

Por outro lado, como exposto na discussão da sociedade como *fatigue*, as propostas de educação nos autores *constroem* este “controle social” que não deixa, por sua vez, de ser

---

<sup>110</sup> Marcos Lanna (2005) faz uma crítica à exposição de Clastres que coloca o modelo da reciprocidade como algo efetuado apenas por trocas igualitárias, ou seja, de que a unidirecionalidade acarreta a ausência de reciprocidade.

imediato (autônomo). Considerando essas relações postas pelas reflexões sobre educação, e da relação entre fazer orixá e fazer sociedade, para finalizar, caberia nos interrogar, a título de questão aberta sem propósitos analíticos, o que isso pode nos dizer sobre o poder. Em uma reflexão feita em abril de 1979 no College de France, Michel Foucault defendia a tese de que “O *homo oeconomicus* e a sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal” (Foucault, 2008:403). Para Foucault, essa tecnologia resulta nas teorias e práticas neoliberais, surgidas na Alemanha e nos Estados Unidos, que consistem em mobilizar a autonomia da sociedade em relação à economia na medida em que *o jogo econômico só é possível no interior de certas condições sociais*, é preciso fazer a sociedade para o econômico se fazer, de tal modo que essa renovação do liberalismo chega a se autoafirmar como um liberalismo sociológico<sup>111</sup>. Tomar a sociedade como *fatigue* nos ajudaria a pensar a governamentalidade liberal? Ou, partindo de outro ponto: a governamentalidade liberal nos ajudaria a pensar a sociedade como ‘*fatigue*’? Essa governamentalidade parece operar pelo “fazer fazer”, fazer o que aquilo que faz. Circunscrevendo e aproveitando da proposição de Latour (que busca empreender outros propósitos), pergunto se a noção de sociedade, no esquema moderno, seja na teoria como fato, seja na prática como *fatigue*, continuaria a aplacar a guerra, ou a política, ou os agenciamentos. E, se pensarmos, como Clastres, que Hobbes estava certo em opor guerra e Estado, e, ao invés de anti-Hobbes, surgissem contra-Hobbes, sobre que tipo de “objeto (?)”, de “relação” (?) se ergueria a Sociologia ou a Antropologia?

---

<sup>111</sup> Cf. FOUCAULT, 2008: 200.

## Referências

AGAMBEM, Giorgio. Economia dos modernos. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo, Boitempo, 2011

BARBOSA, Ruy. **O processo do capitão Dreyfus**. São Paulo: Edipro, 2020.

BIANCHI, Ana Maria. **A pré-história da economia**: de Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1988.

\_\_\_\_\_. Razão e Paixões na pré-história da Economia. **Estudos Econômicos**, São Paulo, vol. 20, nº especial, 1990.

BIANCHI, Ana Mari; SANTOS, Antônio Tiago L. Araújo dos. Além do Cânon: Mão invisível, Ordem natural e Instituições. **Estudos Econômicos**, São Paulo, vol. 37, nº 3, 2007.

\_\_\_\_\_. Adam Smith: Filósofo e Economista. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 3, nº 35, 2005.

BROWN, Maurice. **Adam Smith's Economics**: Its Place in the Developmen of Economic Thought. Londres: Croom Helm, 1988.

CARRASCO, María Alejandra. Sentimentalismo escocês: Hume y Smith contra el egoísmo moral. **Veritas**, n. 39, p. 55-74, 2018.

CERQUEIRA, Hugo G.. A mão invisível de Júpiter e o método newtoniano de Smith. **Estudos Econômicos**, São Paulo, vol. 36, n.4, 2006.

\_\_\_\_\_. Para ler Adam Smith: novas abordagens. **Síntese**. Belo Horizonte, v 32, n. 103, 2005.

\_\_\_\_\_. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. **Síntese**. Belo Horizonte, v 35, n. 111, 2008. (\*\*)

\_\_\_\_\_. Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês. **Economia e Sociedade**, Campinas, v.15, n. 1 (26), 2006.

\_\_\_\_\_. Adam Smith e o surgimento do discurso econômico. **Revista de Economia Política**, vol. 24, nº3 (95), 2004.



\_\_\_\_\_. O discurso econômico e suas condições de possibilidade. **Síntese**, Belo Horizonte, v 28, n° 92, 2001. (\*\*)

COUTINHO, M. C. **Noções de economia política clássica**. Tese (Livre Docência) - Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

CLADIS, Mark. **A comunitarian defense of liberalism**: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory. Stanford: University Press, 1992.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DE VARES, Sidnei Ferreira. Durkheim, o Caso Dreyfus e o republicanismo liberal na Terceira República Francesa. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, 2014.

\_\_\_\_\_. Sociologismo e individualismo em Émile Durkheim. **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 435-446, 2011.

DIDEROT, Denis; D'ALAMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 3: Ciências da natureza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

DUMONT, Louis. **Homos Aequalis**: Génesis y apego de la ideología económica. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.

\_\_\_\_\_. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **A ciência social e a ação**. Trad. Ines Duarte Ferreira. São Paulo: Difel difusão editorial, 1970

\_\_\_\_\_. **Da divisão social do trabalho.** Trad. Eduardo Brandão. 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Filosofia.** Trad. Evelyn Tesche. São Paulo: EDIPRO, 2015

\_\_\_\_\_. **Ética e sociologia da moral.** Trad. Paulo Castanheira. São Paulo: Martin Claret, 2016.

\_\_\_\_\_. **Sociologia:** coleção grandes cientista sociais. 9ª Ed. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. **O individualismo e os intelectuais.** Trad. Márcio de Oliveira. 1ªed, São Paulo: Edusp, 2017.

\_\_\_\_\_. **Cours de Philosophie fait au Lycée de Sens em 1883-84.** Paris: Bibliothèque de la Sorbonne. Disponível em: < [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/cours\\_philo\\_lycee\\_sens\\_1884/cours\\_philo\\_lycee\\_sens\\_tdm.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens_tdm.html)>. Acessado em: 18 de dezembro de 2020.

\_\_\_\_\_. **Leçons de sociologie.** Physique des mœurs et du droit (1890-1990). 157f. Edição eletrônica da Université de Genève, 2002. Disponível em: < [https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/1214/0533/6006/Durkheim\\_1950.pdf](https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/1214/0533/6006/Durkheim_1950.pdf) >. Acessado em: 20 de abril de 2021.

\_\_\_\_\_. **O socialismo.** Definição e origem: a doutrina Saint-Simoniana. Trad. Sandra Guimarães. São Paulo: EDIPRO, 2016.

\_\_\_\_\_. **Montesquieu e Rousseau:** pioneiros da sociologia. São Paulo: Madras, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Educação Moral. Trad.** Raquel Weiss. 2ª ed.,: Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico.** Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ESTEVES, Anderson A.. Apologia da ordem e divisão do trabalho em Émile Durkheim e Adam Smith. **Argumentos**, Fortaleza, ano 10, n. 19, 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E..**Os Nuer.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **História do pensamento antropológico.** Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Antropologia social**. Lisboa: Edições 70, 1978.

FEHR, Ernst; GINTS, Herbert. **Human Motivation and Social Cooperation: Experimental and Analytical Foundations**. Annual Review of Sociology. Vol.33, 2007

FERGUSON, Adam. **Ensaio sobre a História da Sociedade Civil**. Trad. Eveline Campos Hauck e Pedro Pimenta. São Paulo: Unesp, 2019.

FONSECA, E. GIANNETTI da. **Vícios privados, benefícios públicos?** A ética na riqueza das nações. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Omnes et singulatin**: uma crítica da razão política. *Ditos e Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008(a).

FUDGE, Robert. Sympathy, Beauty, and Sentiment: Adam Smith's Aesthetic Morality. **Journal of Scottish Philosophy**, v. 7, n. 2, p. 133-146, 2009

FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, nova série, vol. VI, 1952.

FLEW, Anthony. Adam Smith y los fundadores escoceses. In: Orayen, Raul (org.) **Ensayos Actuales sobre Adam Smith e David Hume**. Buenos Aires: Editorial do Instituto, 1978.

FRAME, Edward; SCHWARZE, Michelle. Adam Smith on Education as a Means to Political Judgment. **Political Research Quarterly**, 76(3), 1224–1234, 2022. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/10659129221101909>. Acessado em: 10 de Jun. 2023.

GANEM, Angela. Economia e Filosofia: Tensão e solução na obra de Adam Smith. **Revista de Economia Política**, vol. 22, nº 4 (88), outubro-dezembro, 2002

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**. São Paulo: Unesp, 1998.

HOPE, Vincent. **Virtue by consensus**: the moral philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith. New York: Oxford University Press, 1989.

JAUCOURT, Louis. État. DIDEROT, Denis; D'ALAMBERT, Jean le Rond. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Disponível em: <http://xn--encyclopdie-ibb.eu/index.php/morale/1501702622-droit-politique/3052135-ETAT> >. Acessado em: 02 de fevereiro de 2021.

KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. The rhetoric of the market: Adam Smith on recognition, speech, and exchange. **The Review of politics**, v. 63, n. 3, p. 549-580, 2001.

KUNTZ, Rolf. (org.). **François Quesnay**: economia. São Paulo: Ática, 1984.

LATOURETTE, Bruno. **Sobre o culto moderno dos deuses *fatiches***. São Paulo: Editora Unesp, 2021

LIMONGI, M. Sociabilidade e moralidade: Hume leitor de Mandeville. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 108, p.224-243, Dez/2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. 8º ed. Campinas-SP: Papirus, 1989.

MAUSS, Marcel; Émile, DURKHEIM. Algumas formas primitivas de classificação In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas ou vícios provados benefícios públicos**. São Paulo: Unesp, 2018.

MARCHEVSKY, Julia F.. **Progresso e ordem na obra de Adam Smith**. 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

MARIN, Solange R.; QUINTANA, André M.; SANTOS, Cezar Augusto Pereira dos. O espectador imparcial de Adam Smith e o observador ideal de John Rawls: Uma crítica à ética utilitarista. **Estudos Econômicos**, v. 45, n. 1, 2015.

\_\_\_\_\_. Adam Smith e Francis Ysidro Edgeworth: uma crítica do utilitarismo. **Nova Economia**, vol.21, n. 2, Belo Horizonte, 2011.

MASSELLA, Alexandre B.. Apresentação. **O individualismo e os intelectuais** (Edição bilíngue e crítica). São Paulo: Edusp, 2017;

MEEK, Ronald L. The Rise and Fall of the Concept of the Economic Machine. **Smith, Marx & After: Ten Essays in the Development of Economic Thought**. New York: Springer, 1977

MIGUEL, Alfonso Ruiz. Estudio preliminar: La jurisprudência de Adam Smith, entre la ética y la economía. In: SMITH, Adam. **Lecciones de jurisprudencia**. Madrid: Boletim oficial do Estado Centro de Estudos constitucionais, 1996.

MONZANI, Luís Roberto. Raízes filosóficas da noção de ordem nos fisiocratas. **Discurso**. São Paulo, nº 44, 2014.

\_\_\_\_\_. **Desejo e prazer na Idade Moderna**. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

MÜLLER, Leonardo. **A Filosofia de Adam Smith**: imaginação e especulação. São Paulo, 284f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. O conceito moderno de sociedade civil: do jusnaturalismo à economia política. **Discurso**, v. 47, 2017.

\_\_\_\_\_. **Imaginação e moral em Adam Smith**: Estudo sobre a Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo: Alameda, 2022.

NETO, Jayme Gomes. **Durkheim, Kant e as Categorias do Pensamento**. 167f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. **XXXII Encontro Anual ANPOCS**. Caxambu, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Antropologia social na versão de Evans-Pritchard: notas em torno dos textos aqui traduzidos. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 30, n. 2, 2021.

PIMENTA, Pedro P.. David Hume sobre A Teoria dos Sentimentos Morais, de Adam Smith. **Rapsódia**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2001.

\_\_\_\_\_. (org.). **O iluminismo escocês**. São Paulo: Alameda, 2011.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança**. Brasília, DF: Editora Unb, 1984.

QUINTANA, Andre M.. Discursos morais e de ciências naturais em Adam Smith. **Economia e Desenvolvimento**, Santa Maria, vol. 27, n. 2, 2015.

RANGEON, François. **Société civile: histoire d'un mot**. Disponível em: <https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/19/rangeon.pdf>. Acesso em: 12 de Janeiro de 2021.

RADCLIFFE-BROWN. O método comparativo em Antropologia Social. In: **Radcliffe-Brown: Antropologia**. Org. Julio Cezar Melatti. São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. Nota Adicional sobre os parentescos por brincadeira. In: **Estrutura e Função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RORTY, Richard. Liberalismo burguês pós-moderno. In: **Objetivismo, relativismo e verdade**. Escritos filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ROSANVALLON, Pierre. **O liberalismo econômico: história da ideia de mercado**. Trad. Antonio Penalves Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ROTHSCHILD, Emma. Adam Smith and the Invisible Hand. **The American Economic Review**, Pittsburgh, Vol. 84, No. 2, 1994.

SANCHES, Almir T.. **A teoria da justiça em Adam Smith: A confusão histórica entre justiça distributiva e caridade**. 501 f. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2013.

SAHLINS, Marshall. **A ilusão ocidental da natureza humana**. Trad. Peterson Silva, 2005.

\_\_\_\_\_. **Economía da la Edad de piedra**. Madrid: Akal Editar, 1983.

\_\_\_\_\_. **Las sociedades tribales**. Barcelona: Editorial labor: 1972.

\_\_\_\_\_. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

SILVA, Natasha. A Filosofia Moral na Economia política clássica: o pensamento de Adam Smith. [SYN]THESIS, Rio de Janeiro, vol.8, nº 1, 2015.

SINGER , Brian C.J..Montesquieu, Adam Smith and the Discovery of the Social. **Journal of Classical Sociology**, London, Vol 4(1), 2004.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos.** Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Conferência sobre Retórica e Belas Letras.** Tradução de Rebeca Schwartz. Coleção Liberty Classics. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Riqueza das nações.** 4º ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016

\_\_\_\_\_. **Ensaio Filosófico.** São Paulo: Unesp, 2019.

\_\_\_\_\_. **Lecciones de jurisprudencia.** Madrid: Boletim oficial do Estado Centro de Estudos constitucionais, 1996.

\_\_\_\_\_. **Theory of Moral Sentiments.** Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

\_\_\_\_\_. **An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations.** Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

\_\_\_\_\_. **Essays on Philosophical Subjects.** Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

\_\_\_\_\_. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres.** Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

\_\_\_\_\_. **Lectures on jurisprudence.** Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, Craig. The Scittish Enlightenment, Unintended Consequences and the Science of Man. **Journal of Scottish Philosophy**, v. 7, n. 1. P. 9-8, fev. 2009

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69 , 2018.

\_\_\_\_\_. **A invenção das ciências modernas.** São Paulo: Editora 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. Estratégias antropológicas. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TURGOT, Anne .R.J. Reflexões acerca da Formação e Distribuição das Riquezas. **Teoria da mais-valia**: os fisiocratas. São Paulo: Global editora, 1978.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas Nova Guiné?. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VARES, Sidnei Ferreida de. Émile Durkheim e o socialismo. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 2016.

\_\_\_\_\_. Durkheim, o Caso Dreyfus e o republicanismo liberal na Terceira República Francesa. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, p. 481-481, 2014.

WEISS, Raquel. **Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade**. (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

WEISS, Raquel; Benthien, Rafael. Correspondência: De Émile Durkheim a Salomon Reinach. **Novos Estudos – Ceprab**, n. 94, 2012.

WEISS, Raquel Andrade. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. **Horizontes Antropológicos**, ano 19, n.40, 2013.

WEISS, Raquel; OLIVEIRA, Márcio (orgs.). **David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico**. Livro eletrônico: Editora UFPR, 2011.