

CARLOS EDUARDO SUPRINYAK

**NOVAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DA ERA MODERNA E A
FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA**

Monografia apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Ciências Econômicas do Departamento de Economia, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Ramón Vicente Garcia Fernández

CURITIBA

2004

- ... would you tell me, please, which way I ought to go from here?
- That depends a good deal on where you want to get to - said the cat
 - I don't much care where... - said Alice
 - Than it doesn't matter which way you go - said the cat
 - ... so long as I get somewhere - Alice added as an explanation
- Oh, you're sure to do that - said the cat - if you only walk long enough.

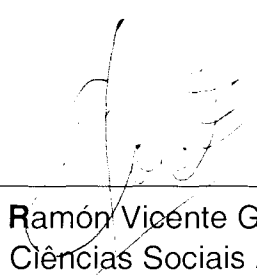
(Lewis Carrol, *Alice in Wonderland*)

CARLOS EDUARDO SUPRINYAK

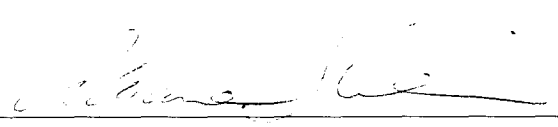
**NOVAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DA ERA MODERNA E A
FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA**

Monografia aprovada como requisito parcial para conclusão do curso de Ciências Econômicas do Departamento de **E**conomia, Setor de Ciências Sociais Aplicadas, da Universidade Federal do Paraná, pela comissão formada pelos professores:

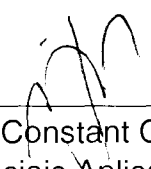
Orientador:



Prof. Dr. **Ramón** Vicente García Fernández
Setor de Ciências Sociais Aplicadas, UFPR



Profª Adriana Sbicca Fernandes
Setor de Ciências Sociais Aplicadas, UFPR



Prof. Dr. Igor Zanoni Constant Carneiro Leão
Setor de Ciências Sociais Aplicadas, UFPR

Curitiba, janeiro de 2004

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e amigo Ramón García Fernández, por toda a dedicação, generosidade e paciência.

Aos professores Adriana Sbicca Fernandes, Igor Zanon Constant Carneiro Leão e Mário Fuks, pelas luzes que lançaram sobre meus pensamentos nebulosos.

Aos amigos, pela paz de espírito que me trouxeram quando era necessário. Em especial, a B.L.R., por garantir a tranquilidade nos momentos cruciais; a R.D., pelo apoio incondicional, mesmo à distância; e a D.S., pela infalível presença.

Aos meus pais, por tudo.

SUMÁRIO

RESUMO.....	vi
1 INTRODUÇÃO.....	01
2 NOVAS CONCEPÇÕES DO HOMEM E DA SOCIEDADE.....	04
2.1 MAQUIAVEL, O INDIVIDUALISMO E A REUNIFICAÇÃO DA ITÁLIA.....	04
2.2 HOBBS E O ESTADO NATURAL DE GUERRA.....	11
2.3 O MERCANTILISMO DO SÉCULO XVII.....	19
3 OS NOVOS PARADIGMAS NA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO	28
3.1 DE HOBBS A LOCKE: UMA MUDANÇA DE PERSPECTIVA.....	28
3.2 LOCKE, PAI DO LIBERALISMO.....	38
4 ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA E HERANÇA INTELECTUAL.....	48
4.1 O AMOR DO GANHO.....	48
4.2 O NASCIMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA.....	54
5 CONCLUSÃO.....	60
6 REFERÊNCIAS.....	62

RESUMO

A proposta do presente trabalho é analisar as ligações entre as mudanças ocorridas nas concepções filosóficas do mundo ocidental com a transição da Idade Média para a Era Moderna e as bases morais que fundamentaram a emancipação da Economia Política como um ramo autônomo da ciência, através da tradição clássica iniciada por Adam Smith. Abordaremos o pensamento de Maquiavel e de Hobbes, dois dos primeiros sistematizadores dos paradigmas filosóficos modernos, procurando compreender os elementos fundamentais em que basearam suas análises do homem e da sociedade. Também estudaremos as reflexões teóricas mercantilistas, sua inserção na sociedade do século XVII e a aparente adoção de uma postura favorável à intervenção do Estado nas atividades econômicas. Em seguida, veremos como Locke, flexibilizando o sistema de Hobbes, formulou uma teoria do estado liberal que melhor se adaptava à nova realidade social. Finalmente, levantaremos hipóteses que enfatizam a proximidade entre a doutrina clássica e as reflexões teóricas que a precederam. Para tanto, abordaremos primeiramente a gradual mudança ocorrida na perspectiva moral frente às atividades ligadas ao enriquecimento material, para então analisar as semelhanças entre as proposições econômico-políticas do século XVII e o pensamento de Smith e dos fisiocratas. Concluimos sugerindo a existência de uma certa uniformidade intelectual ao longo do período, no que tange a algumas premissas básicas e a um quadro geral de referência intelectual.

1 INTRODUÇÃO

Os desenvolvimentos dos estudos históricos nas últimas décadas conduziram a uma apreciação da Idade Média, tornando imprópria sua caracterização como um período de estagnação sócio-cultural – a “noite de mil anos”. No entanto, quando comparamos a ordem econômica feudal, com toda sua rigidez estrutural, ao turbilhão econômico da Revolução Industrial de princípios do século XIX, permanece a impressão de que aquela somente poderia ser considerada uma forma bastante rudimentar de organização da produção e da distribuição das riquezas.

Dentre muitas outras maneiras, é possível compreender a diferença entre estes dois momentos históricos a partir da fundamentação moral das atividades produtivas. Enquanto que na sociedade estamentária da Idade Média cada homem tinha sua função definida, assim como as recompensas que dela obteria, sendo que esta organização estabelecida era considerada parte do ordenamento divino, na sociedade do início do século XIX de cada homem se esperava que buscasse seus próprios interesses, notadamente através da utilização de seu próprio trabalho como forma de enriquecer. Não havia papéis pré-estabelecidos. Deus, através da natureza, dotara todos os homens com as mesmas aptidões, porém mais importante, com algo que os distinguia dos outros animais: a razão. Desta forma, cabia a cada um, individualmente, decidir o que era melhor para si e quais os meios mais adequados para obtê-lo.

Entre estes dois momentos, claro está, uma transformação de enormes proporções ocorreu, alterando irreversivelmente as bases filosóficas e morais sobre as quais se sustentava o mundo ocidental. Quando, em 1776, surgiu *A Riqueza das Nações*, esta sociedade já não era a mesma. A proposta do presente trabalho é examinar o período de gestação da ciência econômica, estes aproximadamente dois séculos e meio onde se definiram os contornos da nova ciência que veio à luz no

último quartel do século XVIII.

A analogia com o ciclo gestativo não é fortuita. Procuraremos abordar a questão enfatizando os pontos de contato entre a doutrina econômica clássica e o corpo de pensamento filosófico, moral e político da era moderna, que a antecedeu. Em outras palavras, o foco principal estará sobre aquelas características que a ciência econômica pareceria ter herdado dos pensadores modernos, em especial aqueles que se ocuparam da filosofia política. Tentaremos, desta forma, suavizar um pouco a idéia de que o liberalismo econômico clássico representou uma negação de doutrinas que o precederam, como aquelas relacionadas com o pensamento mercantilista do século XVII. Desautorizando oposições simplistas entre um Smith clarividente, por um lado, e uma doutrina mercantilista míope, por outro, acreditamos estar contribuindo para uma leitura mais próxima do que seria permitido por uma evolução histórica concreta.

Ademais, cabe ressaltar que este é um trabalho de fronteira entre a ciência econômica e a ciência política. Examinaremos com atenção as interligações entre os escopos de análise destas duas áreas do conhecimento humano, salientando como elas freqüentemente se superpõem ao longo do período em questão. Desta forma, uma delimitação estrita do que cabe a cada uma na reconstituição deste processo torna-se uma questão bastante delicada. Em especial, procuraremos demonstrar como é possível encontrar no pensamento dos dois grandes filósofos políticos do século XVII, Thomas Hobbes e John Locke, as bases morais e o referencial interpretativo sobre os quais seria fundamentada a doutrina liberal clássica.

No capítulo 2 procuraremos estabelecer o contexto no qual esse ideário liberal começa a se manifestar de forma consistente. Nesse sentido, trata-se de expor as características marcantes do pensamento moderno, de forma a compreender como o Renascimento representou uma mudança drástica nas formas através das quais o homem compreendia a si mesmo e o mundo ao seu redor. O capítulo 3 será dedicado à análise de um nexos fundamental para a transição aqui

estudada. Trata-se da superação de alguns pontos críticos da doutrina hobbesiana conduzida por John Locke na segunda metade do século XVII, pontos estes que impediam o estabelecimento completo do novo sistema moral. Finalmente, no capítulo 4, voltaremos nossas atenções para as primeiras manifestações da doutrina liberal clássica, expondo os pontos em que esta melhor se configura como uma herdeira intelectual dos períodos precedentes. Uma conclusão, contendo uma breve avaliação dos resultados obtidos, encerra este trabalho.

2 NOVAS CONCEPÇÕES DO HOMEM E DA SOCIEDADE

O presente capítulo será dividido em três partes. Na seção 2.1 falaremos brevemente do pensamento de Maquiavel, o pensador florentino que assentaria as novas bases para a análise e o julgamento do homem e de seus atos, assim como do contexto de fragmentação política no qual suas idéias estão envoltas. Na seção seguinte, o foco será o sistema político de Thomas Hobbes, que procuraremos caracterizar como a primeira sistematização das premissas e metodologia analítica que se tornariam moeda comum até o surgimento da doutrina clássica. Procuraremos levantar evidências de como a análise individualista empreendida por Hobbes é uma das características intelectuais mais marcantes da era moderna – que, com alterações de menor importância, seria utilizada também por Smith. Na seção 2.3, que encerra o capítulo, o tema é o chamado “pensamento mercantilista”, ou o corpo de idéias sobre gerência soberana de assuntos econômicos que povoou o século XVII. A principal preocupação, aqui, será compreender quais foram as dificuldades teóricas e ideológicas enfrentadas pelos mercantilistas, que conduziram a uma depreciação do valor de suas idéias pela economia clássica.

2.1 MAQUIAVEL, O INDIVIDUALISMO E A REUNIFICAÇÃO DA ITÁLIA

Seria bastante difícil compreender o pensamento de Maquiavel se abstraíssemos da realidade histórica e política na qual o pensador florentino desenvolveu sua obra e maturou suas reflexões. A filosofia política maquiavélica está, toda ela, impregnada de um senso de práxis, até mesmo de imediatismo. Maquiavel propunha, defendia e, mais do que qualquer outra coisa, sonhava em ver a sua Península Itálica unida sob um governo único e forte, e, conseqüentemente, alçada à condição de nação soberana. Para tanto, estava claro para ele, era necessária a presença de um monarca valoroso à frente deste processo unificador,

um príncipe que soubesse como domar os caprichos da fortuna com sua *virtù*. Sua principal obra, *O Príncipe*, não é senão uma apologia a esta figura mítica, o salvador pelo qual a Península Itálica há tanto clamava, que viesse acabar com as disputas e conflitos internos que cindiam-na impiedosamente, impedindo seu florescimento. Tal transparece de forma bastante clara no último capítulo de *O Príncipe*, propriamente intitulado “Exortação à libertação da Itália, dominada pelos Bárbaros”:

Depois de considerar tudo o que vimos aqui, de ter refletido sobre se o momento histórico não seria propício para termos um novo monarca na Itália, se não seria agora a oportunidade para que um homem prudente e capaz introduzisse no país uma nova forma de governo, que o honrasse e que beneficiasse o povo, parece-me que são muitas as circunstâncias que concorrem para a subida ao trono de um novo soberano; de fato, não sei de nenhuma época mais oportuna para tanto. (MAQUIAVEL, 1998, p. 129)

Por trás de uma tal assertiva, pode-se entrever uma preocupação bastante clara com os fatos que se insinuavam em fins do século XV e início do século XVI, na senda do Renascimento. O clima, de fato, era bastante favorável a uma revalorização das atividades comerciais, que haviam estado em baixa no decorrer da Idade Média. Também a estrutura sócio-política sofria profundas transformações, assim como a própria concepção do homem e de sua inserção na ordem universal. RIMA descreve da seguinte forma as mudanças em curso no período:

Do ponto de vista econômico e social, [o Renascimento] foi um período durante o qual o comércio reviveu, surgiram novas formas de riqueza e passou a existir uma vida cidadina dominada por uma classe social inteiramente nova. Politicamente foi um período que testemunhou o crescimento de poderosos Estados nacionais; e intelectualmente foi um tempo de ceticismo, de crescente secularização e de um declínio correspondente da autoridade da Igreja de Roma. (RIMA, 1977, p. 34)

A reestruturação das atividades urbanas (notavelmente o comércio), no entanto, já havia sido levada a cabo de forma razoavelmente satisfatória por boa parte da Europa no decorrer dos últimos três séculos. O desafio, agora, era o comércio de além-mar. Era nas atividades das companhias mercantis que se faziam as grandes fortunas, e era também delas que derivava grande parte do dinamismo sócio-cultural renascentista, que tão profundamente impressionara os pensadores do

período.

Assim sendo, nada poderia ser mais natural do que ter as atenções das grandes mentes voltadas para os benefícios (e perigos!) do comércio com as Índias. Mais do que isso, o comércio ultramarino deixava, em grande parte, de ser uma atividade de “mercadores aventureiros”, indivíduos sem raízes que se dispunham a arriscar a vida em troca da promessa de adquirirem fortunas da noite para o dia, e passava a ser objeto de preocupação e competência da ação do Estado. Neste particular, é óbvio que as nações então mais avançadas no processo de unificação, onde os monarcas de fato exerciam um poder que se poderia chamar de soberano, possuíam uma vantagem patente. Posto que estas atividades demandavam grandes investimentos – assim como envolviam enormes riscos –, às nações onde era possível coordenar interesses particulares até alcançar algo que se pudesse propriamente chamar de objetivo nacional também era aberta a possibilidade de um ingresso competitivo neste novo cenário de comércio internacional. Assim foi que os governos dos novos Estados-Nação europeus logo se tornaram patrocinadores dos espíritos empreendedores que, através do comércio marítimo, enriqueciam, é claro, a coroa, mas também a nação.

É neste contexto que se pode entender a incansável exortação de Maquiavel, apregoando a unificação da Península Itálica e clamando pelo salvador que viesse reunir as diversas províncias em uma grande e próspera nação. É claro; em uma época em que cada vez mais se percebia as vantagens mútuas que advinham do uso do poder político associado a uma nação com vistas a promover as atividades comerciais de seus cidadãos em outras partes do mundo, a fragmentada península, que havia conhecido o esplendor comercial de cidades como Veneza e Genova, estava ficando para trás. A unificação, que concentraria todo aquele poder então disperso em várias mãos na figura de um único virtuoso e bem-afortunado príncipe, era de fato uma necessidade premente.

Os principais aspectos do pensamento político e filosófico de Maquiavel –

ou, ao menos, aqueles aos quais a história reservou os papéis de maior preponderância – podem ser melhor compreendidos se analisados em contraste com este pano de fundo conjuntural, e isto porque eles são, em grande medida, desenvolvimentos derivados daquela preocupação primordial que afligia o autor.

O primeiro deles, bastante enfatizado por BIANCHI (1988), refere-se à ética teleológica adotada por Maquiavel em seus escritos políticos. Este escreve os conselhos que dirige aos príncipes que desejam conquistar e/ou manter seus territórios tendo como orientação básica os fins que se deseja alcançar, em contraposição à ética deontológica típica da Idade Média, orientada por princípios morais considerados válidos por si mesmo. Se o fim e o bem supremos de uma nação são justamente a concentração do poder político em mãos firmes e capazes de gerir para a prosperidade, pouco importa quais são os métodos empregados para a consecução deste objetivo. A sua simples consecução é suficiente para justificar e legitimar quaisquer ações que poderiam ser consideradas repreensíveis de acordo com qualquer código moral. O próprio Maquiavel afirma isso de forma explícita: “Na conduta dos homens, especialmente dos príncipes, contra a qual não há recurso, os fins justificam os meios.” (1998, p. 93)

Esta mudança de ênfase, claro está, guarda estreita relação com a mudança ideológica própria do Renascimento. Enquanto a ética deontológica que predominara durante a Idade Média encontrava forte respaldo na prevalência da Igreja e do ordenamento divino sobre as ações humanas, esta nova ética trazida à tona por Maquiavel está em perfeita sintonia com a revalorização do homem, do ideal humano e, conseqüentemente, das atividades que são próprias do homem em relação consigo mesmo, e não com nenhuma entidade divina superior – revalorização esta típica do período renascentista. A persecução da realização no plano material substitui o estoicismo medieval como vetor de orientação das ações do homem, que passa agora a ser visto como o centro do universo, o *locus* de realização dos desígnios divinos. Em RIMA (1977), tal transformação é descrita da

seguinte forma:

O Renascimento e a Reforma deram origem à idéia do “homem sem padrão”, do indivíduo autônomo criado à imagem de Deus e, portanto, inerentemente bom, mas individualmente responsável por sua própria salvação. A idéia do homem possuindo vontade própria e, portanto, poderes para pensar e fazer as coisas, deu ao homem do Renascimento uma estimativa de seu próprio valor e importância no esquema das coisas, fato que teria sido inconcebível para o homem da Idade Média. Assim, ele desafiou a autoridade intransigente do monarca que dizia governar por direito divino, porque tal autoridade estava em conflito com a concepção de um indivíduo autônomo sujeito somente à sua própria consciência e aos ditames da “razão correta”. (RIMA, 1977, p. 41)

Assim surge o homem renascentista, ou melhor, o ideal humano renascentista, acompanhado, como seria inevitável, de um inexorável espírito individualista. Se em Maquiavel encontramos a apologia do Estado forte, unificado nas mãos de um monarca absoluto e onipotente – ou como o passar das décadas e a conveniência viriam a denominá-lo, déspota esclarecido –, também é verdade que suas reflexões políticas estão voltadas para o exercício do poder sobre uma comunidade de indivíduos atomizados (ainda que vivendo em algum tipo de sociedade) e capazes de balizar seu comportamento de acordo com cálculos que lhes permitam alcançar os fins que almejam. É à manipulação destes interesses e paixões particulares que deve dedicar-se o príncipe, de forma a garantir sua predominância sobre o povo e, com isso, a unidade e o poder da nação.

Várias passagens de *O Príncipe* confirmam tal proposição, enfatizando a necessidade de controlar e direcionar as paixões dos indivíduos de forma a garantir a sustentabilidade do governo. Chama atenção o uso recorrente que Maquiavel faz do termo amizade para designar as bases de apoio do príncipe, como neste trecho em que descreve uma das formas de se governar um Estado conquistado:

[P]ermitir-lhe [ao Estado conquistado] continuar vivendo com suas próprias leis, impondo-lhe um tributo, e organizando ali um governo composto de poucas pessoas, que possam ser mantidas amigas. Como tal governo, criado pelo soberano, sabe que não poderá existir sem sua amizade e proteção, fará tudo ao seu alcance para mantê-las. (MAQUIAVEL, 1998, p. 33)

A sustentação do novo Estado é garantida, desta forma, por uma espécie de

acordo de conveniência entre o príncipe e alguns de seus protegidos. Isto aparece novamente quando o autor descreve os métodos de Hiero de Siracusa: “Hiero aboliu a antiga milícia instituindo uma nova; abandonou antigas amizades, fazendo outras novas.” (p. 38) Tais proposições colocam em relevo o caráter atomizado da sociedade, onde cada indivíduo age objetivando alcançar seus próprios interesses. Vejamos, à guisa de exemplo, a seguinte descrição do homem:

De fato, pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, dissimulados; procuram se esquivar dos perigos e são gananciosos; se o príncipe os beneficia, estão inteiramente do seu lado. Como já disse, oferecem seu próprio sangue, o patrimônio, sua vida e os filhos, desde que a necessidade seja remota; quando ela é iminente, fogem. [...] Os homens têm menos escrúpulos em ofender quem se faz amar do que quem se faz temer, pois o amor é mantido por Vínculos de gratidão que se rompem quando deixam de ser necessários, já que os homens são egoístas; mas o temor é mantido pelo medo do castigo, que nunca falha. (MAQUIAVEL, 1998, p. 88)

A natureza humana aparece como dominada por paixões e motivada pela obtenção de vantagens para si próprio. Dessa forma, pode-se entrever rudimentos de uma noção de racionalidade prática na filosofia de Maquiavel, como, por exemplo, quando ele escreve, acerca da conveniência ou inconveniência da prática de atos cruéis: “Creio que a diferença reside no uso adequado ou não da crueldade.” (1998, p. 50) Assim sendo, ao príncipe que pretende conquistar e manter seus domínios, sem ser perturbado por infortúnios de qualquer espécie, cabe manipular as paixões individuais em seu próprio benefício, conforme o fez César Borgia:

A primeira coisa que fez foi enfraquecer, em Roma, os partidos dos Orsini e dos Colonna, seduzindo todos os seus seguidores que eram cavaleiros com a concessão de amplos honorários, nomeando-os para funções e comandos de acordo com a sua qualidade. Assim, a lealdade que tinham para com aqueles partidos se extinguiu em poucos meses, concentrando-se exclusivamente no duque. (MAQUIAVEL, 1998, pp. 41-42)

FOUCAULT (1979) afirma que, em Maquiavel, o poder político é exercido sobre territórios, extensões físicas de domínio, e não sobre a sociedade propriamente dita (ou, nas palavras do autor, sobre a população). Vejamos sua posição no seguinte trecho, em que define princípios maquiavélicos de fundamentação do poder soberano:

[O] príncipe está em relação de singularidade, de exterioridade, de transcendência em relação a seu principado; recebe o seu principado por herança, por aquisição, por conquista, mas não faz parte dele, lhe é exterior; os laços que o unem ao principado são de violência, de tradição, estabelecidos por tratado com a cumplicidade ou aliança de outros príncipes, laços puramente sintéticos, sem ligação fundamental, essencial, natural e jurídica, entre o príncipe e seu principado. Corolário deste princípio: na medida em que é uma relação de exterioridade, ela é frágil e estará sempre ameaçada, exteriormente pelos inimigos do príncipe que querem conquistar ou reconquistar seu principado e internamente, pois não há razão *a priori*, imediata, para que os súditos aceitem o governo do príncipe. Deste princípio e de seu corolário se deduz um imperativo: o objetivo do exercício do poder será manter, reforçar e proteger este principado, entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e o território, o principado objetivo, mas como relação do príncipe com o que ele possui, com o território que herdou ou adquiriu e com os súditos (FOUCAULT, 1979, p. 279)

É possível concordar com FOUCAULT levando-se em conta o aspecto gerencial do poder político, ou seja, a forma pela qual o soberano articula e utiliza os elementos da sociedade que lhe é confiada de forma a buscar a prosperidade da nação. De fato, em Maquiavel, os métodos pelos quais esta gerência pode ser desenvolvida são bastante rudimentares, evoluindo sensivelmente no decorrer dos séculos subseqüentes. O que não se pode perder de vista, no entanto, é que, apesar de toda a ênfase retórica, para Maquiavel, o poder político e seu exercício não são, e nem poderiam ser, fins em si, mas apenas expedientes – os únicos possíveis, entretanto – na persecução de um objetivo maior, a consolidação do poder nacional.

É bastante difícil questionar o caráter absolutista da concepção política de Maquiavel. O príncipe, em sua contínua luta pela preservação da unidade do poder político, pode e deve intervir como lhe parecer mais adequado, inclusive sobre a esfera econômica. Mais importante do que procurar indícios de *laissez-faire* em seu pensamento, ou deixá-lo à margem devido a seu irreconciliável absolutismo, talvez seja compreender como seu radical posicionamento filosófico marcou profundamente a futura evolução das idéias políticas, sociais e econômicas. Os traços marcantes de seu pensamento, sua filosofia individualista e sua ética de fins, são propriamente os elementos que parecem ter exercido o maior impacto sobre os desenvolvimentos intelectuais que conduziram até à eclosão do pensamento liberal-

democrático.

2.2 HOBBS E O ESTADO NATURAL DE GUERRA

A filosofia política de Hobbes é reconhecida pela posteridade principalmente como a fundamentação teórica das monarquias absolutas dos séculos XVI e XVII. Isto é, em boa parte, resultado das freqüentes apologias explícitas a esta forma de governo que o filósofo inglês, um dos autênticos inovadores da idade moderna, empreendeu em várias de suas obras. De temperamento pacato, conforme assinala BOBBIO (1991), mais propenso à intensa atividade intelectual do que aos deleites da vida em sociedade, Hobbes via a paz e a tranqüilidade do reino como os bens supremos a serem perseguidos pelo monarca. Em meio ao mar de convulsões sociais que assolavam a Inglaterra de seu tempo, nada mais natural ao pensador do que exortar seus compatriotas à submissão a um poder soberano onipotente, de forma a alcançar o estado de calma por ele tão estimada. Vejamos como essa preocupação aparece no prefácio de *Do Cidadão*, quando Hobbes explica porque escrevera a última parte de seu sistema filosófico (que seria precedida por duas outras) cronologicamente em primeiro lugar:

Porque, enquanto eu reflito, ordeno, e pensativa e vagarosamente componho estes tópicos (pois apenas raciocino, não debato), aconteceu, nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são as verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima; e isso foi a causa para que (adiando todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse de mim esta terceira parte. Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores. (HOBBS, 2002, p. 18)

Mas Hobbes, é claro, não confiava no simples acordo entre concidadãos como forma de alcançar um quadro político estável e sustentável. Ao poder soberano, uma vez instituído no poder, caberia a tarefa de controlar e refrear as diversas manifestações das paixões individuais. Esta seria a forma pela qual se

lograria garantir a paz e o bem geral da sociedade e de seus membros. No entanto, a natureza humana, para Hobbes, era dominada por paixões destrutivas, das quais somente poderia resultar o caos e a desordem. No exercício de sua incumbência, o poder soberano teria que se defrontar com tais paixões e, para fazê-las face, este teria de dispor de um poder supremo – inquestionável e, principalmente, indivisível – em suas mãos. Formas de governo que repartem o poder soberano entre várias mãos (sejam eles aristocratas ou representantes do povo) não têm condições de exercer o grau de controle exigido pelo bom exercício do poder político. A monarquia absoluta, assim sendo, é a única forma de governo capaz de controlar eficientemente as paixões individuais dos membros da sociedade e, dessa forma, garantir a harmonia do todo.

Esta preferência pela concentração do poder político nas mãos de um monarca absoluto pode gerar um certo grau de estranheza quando se tem em conta que a filosofia política de Hobbes está inserida claramente dentro do marco de referência do direito natural, também conhecido como doutrina jusnaturalista. De fato, pode parecer difícil, a princípio, conciliar os direitos naturais dos indivíduos, enquanto criaturas nascidas iguais e igualmente livres entre si, com os excessos que podem ser legitimamente praticado pelo poder soberano no exercício de suas atividades. Esta aparente contradição se torna ainda mais preocupante quando consideramos a questão do pacto social. Como será possível aceitar que indivíduos nascidos iguais e livres, e encontrando-se sob tal condição no estado de natureza, poderiam concordar espontaneamente em submeter-se a um poder comum que tenha autorização para proceder de forma arbitrária em quaisquer assuntos, conforme melhor lhe aprouver, um poder, enfim, inquestionável?

A autenticidade do contratualismo de Hobbes é algo absolutamente acima de qualquer questionamento. Ele foi o primeiro pensador a sistematizar e introduzir as idéias do contrato social em uma teoria completa do poder político. As conclusões que retirou das premissas de sua construção teórica, porém, ultrapassaram de tal

forma a simples noção do Estado como associação livre entre os indivíduos que podem causar a impressão de que suas conclusões estão irremediavelmente descoladas dos elementos originais da argumentação. Esta impressão, no entanto, não resiste a uma análise mais cuidadosa. A filosofia política de Hobbes prima pela coerência e pelo rigor lógico. Os resultados a que chegou estão em estreita relação com a base do sistema, de forma que é na articulação intermediária entre estes elementos aparentemente irreconciliáveis que se deve procurar as concepções que definem seu pensamento.

Vários elementos da filosofia política hobbesiana são muito mais característicos de sua particular visão do mundo do que a mera apologia do absolutismo monárquico, à qual normalmente se confia maior destaque. A visão da sociedade como um agregado de indivíduos atomizados está também aqui presente, como estava em Maquiavel, porém de forma muito mais enfática. Enquanto nos escritos do florentino este individualismo aparece subjacente, na forma de seres que agem visando seus objetivos e propósitos, com o pensador inglês este individualismo assume posição predominante. Os homens são explicitamente descritos como seres movidos por paixões das mais diversas espécies, das quais destaca-se o medo da morte, conforme se pode perceber na seguinte passagem: “Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai.” (HOBBS, 2002, p. 31) É desse movimento contínuo dos homens em busca de sua autopreservação que surge a coesão social no sistema hobbesiano, seja sob a forma do estado de guerra, seja sob a forma do estado político, erigido sob os auspícios do pacto social.

O estado de natureza de Hobbes, outra de suas marcas registradas, configura-se como um estado de guerra permanente de todos contra todos. Pôde ele chegar a tal resultado através de um desenvolvimento dedutivo que parte de uma

concepção bastante particular da natureza humana. MACPHERSON (1979, pp. 42-43) descreve os indivíduos em estado de natureza, no sistema de Hobbes, como máquinas independentes envolvidas em um movimento contínuo auto-direcionável. A disposição geral destes indivíduos é o desejo de perpetuar seu movimento. Para tanto, servem-se de instrumentos que a natureza lhes proporciona, como os sentidos, a memória, a linguagem e a razão. É através da utilização destes instrumentos que os indivíduos são capazes de balizar seu comportamento de forma a alcançar seu fim maior, o movimento continuado. A seguinte passagem pareceria confirmar tal proposição:

Assim cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza. (HOBBS, 2002, p. 7)

RANDALL (1962) parece adotar perspectiva semelhante em relação a este ponto, conforme menciona REDMAN (1997, p. 37): “Hobbes aplicou à psicologia o conceito de Galileu de corpos em movimento, tentando fazer dela um ramo da mecânica ocupado em analisar o movimento da matéria de acordo com leis mecânicas.”¹

Um elemento importante dentro desta sistematização do homem em estado natural empreendida por Hobbes é a definição da razão como parte integrante da natureza humana. Para ele, os indivíduos são capazes de combinar as impressões obtidas por meio dos sentidos com aquelas resgatadas da memória através de uma espécie de lógica formal (via operações de soma e subtração), de forma a obter proposições gerais e abstratas acerca de suas experiências cotidianas. Este é um passo importante no desenvolvimento moderno da concepção do homem, que resultaria, entre outras coisas, no conceito de “homem econômico”. Também em Locke a razão será parte indissociável da natureza humana, embora as conclusões

¹ A s traduções de citações cuja referência bibliográfica seja em língua estrangeira, onde houver, são de responsabilidade do autor.

a que este autor chegará diferirão radicalmente daquelas esposadas por Hobbes.

Partindo da análise do comportamento destes indivíduos racionais, capazes de utilizar a informação provida pelos sentidos para realizar cálculos que lhes permitam formular juízos e orientar seu movimento de acordo com apetites e aversões, Hobbes analisa a interação entre os indivíduos introduzindo uma nova variável em seu quadro geral. Segundo ele, quando em relação entre si, os homens atribuem valor a todas as coisas – incluídas aí suas próprias habilidades e tudo o mais que possuam – tendo como parâmetro as observações que podem fazer destas mesmas ocorrências em outros indivíduos. Temos assim um juízo comparativo de valores como outra característica inerente à natureza humana, que apenas se manifesta, porém, quando estes se encontram em contato uns com os outros. A palavra do próprio Hobbes é bastante esclarecedora com relação a isto:

A Virtude, geralmente, para todas as espécies de assuntos, é algo que é valorizado pela superioridade; e consiste de comparação. Porque se todas as coisas estivessem por igual em todos os homens, nada seria valorizado" (HOBBS², apud MACPHERSON, 1979, p. 45)

A simples introdução deste novo elemento na análise não é suficiente, contudo, para que consigamos chegar, a partir do estado de natureza, àquele estado de guerra de todos contra todos, onde o homem é o lobo do homem. Para lograr tal êxito, avançando em seus desenvolvimentos, Hobbes afirma a existência de um desejo diferenciado de poder entre indivíduos diferentes, que os conduz a lidar de forma mais hábil com os obstáculos que obstruem seu movimento. É nesta ânsia pelo poder que se encontra a gênese do estado geral de animosidade que predomina quando os homens estão em sua condição natural, ou seja, antes da instauração da sociedade civil.

A questão é compreender o que significa este poder no pensamento hobbesiano. Não cabe aqui empreender uma análise minuciosa do conceito de

² HOBBS, T. *Leviathan*, p. 52

poder em Hobbes, porém é fundamental, para compreender seu estado de natureza, analisar de forma sucinta como o autor interpreta as interações entre os indivíduos em termos do poder de que cada um é dotado.

Assim como com todas as outras coisas, também o poder é valorizado não em termos absolutos, como uma medida das capacidades inatas de cada indivíduo, mas apenas em relação com o poder de todos os outros. O poder efetivo de um homem é o excesso de poder que este tem sobre seus semelhantes. Isto porque poderes equivalentes se anulam e, sendo assim, de nada servem para o propósito supremo de perpetuação do movimento. Neste ponto, apesar de apresentar este novo tema em termos que causam impressão de continuidade na argumentação, Hobbes, na verdade, introduz um novo pressuposto. Para que seja válida a assertiva de que poderes equivalentes se anulam, é necessário que se aceite que estes poderes estão em oposição uns aos outros. Ou nas palavras de MACPHERSON (1979, p. 47): “Está implícito um novo postulado nesta redefinição do poder, a saber, que a capacidade de cada indivíduo para conseguir aquilo que quer é contrariada pela capacidade de todos os outros homens.”

A partir da inserção deste novo postulado, Hobbes pôde desenvolver uma teoria da interação social na qual as relações entre os indivíduos não são determinadas unicamente por suas potencialidades inatas, mas sim pelo seu excesso de poder sobre os demais e, conseqüentemente, pela sua capacidade de comandar o poder destes em seu próprio benefício. O desejo inato de alguns pelo poder torna-se, dessa forma, desejo de poder *sobre outros homens*. Vejamos o que Hobbes tem a dizer: “... podemos entender que constitui um corolário do estado natural dos homens que *um poder certo e irresistível confere a quem o possui direito de dominar e mandar naqueles que não possam resistir* [grifo do autor]” (2002, p. 35) Ou ainda o seguinte trecho, mais abrangente e esclarecedor:

Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou é para a glória – isto é, não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos. Mas nenhuma associação pode ter grandeza, ou ser duradoura, se começa da vã glória; porque essa glória é como a

honra: se todos a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência. [...] Mas, embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem –, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. (HOBBS, 2002, p. 28)

É a partir deste postulado que lhe foi possível chegar à dedução do estado de natureza como estado de guerra generalizada. A sede de poder e regalias (uma forma secundária de manifestação do poder), inata em alguns indivíduos, os conduz a uma tentativa contínua de usurpação dos poderes de seus semelhantes. Para aqueles outros indivíduos, que se contentariam com a manutenção de seu nível moderado de poder, não é viável a possibilidade de simplesmente absterem-se desta arena de disputa pelo poder. Diante da contínua ameaça de invasão por parte de terceiros, dada a instabilidade social do estado de natureza, estes se vêem também envolvidos na incessante batalha por mais poder, mesmo que seja apenas visando manter seu status atual. Assim surge, no pensamento hobbesiano, o estado de guerra. Isto é exposto de forma bastante clara pelo próprio Hobbes, quando discorre sobre a interação entre dois indivíduos, um contente com a “igualdade natural”, e outro que se supõe superior aos demais: “No segundo homem a vontade de ferir vem da vã glória, e da falsa avaliação que ele efetua de sua própria força; no outro, provém da necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele.” (HOBBS, 2002, p. 29)

MACPHERSON (1979) defende a idéia de que, ao construir seu sistema teórico, Hobbes não tinha em mente exatamente o “homem natural”, abstraído de quaisquer marcas do processo histórico. Pelo contrário, afirma ele, Hobbes teria elaborado todo seu pensamento sobre uma abstração composta do homem civilizado de sua época em um contexto em que não fosse coagido por um poder terreno superior a cumprir as leis. Descreve assim seu ponto de vista:

Seu estado de natureza [de Hobbes] é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao

cumprimento de todas as leis e contratos (*i.e.*, mesmo a presente obrigatoriedade imperfeita). Para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos. (MACPHERSON, 1979, p. 33)

A argumentação de MACPHERSON nesse sentido está bem fundamentada na obra de Hobbes. Os homens naturais deste não são movidos unicamente pela sua aversão à morte, mas pelo desejo de viver confortavelmente. Isto está bastante explícito no próprio Hobbes: “As Paixões que inclinam os homens à Paz, são o Medo da Morte, o Desejo das coisas que sejam necessárias para um viver confortável e uma Esperança de obtê-las por sua Indústria.” (HOBBS³, apud MACPHERSON, 1979, p. 40) Ou ainda neste trecho, em que explica o que se entende por segurança, o dever supremo do soberano: “E por *segurança* se deve entender não a mera preservação da vida em qualquer condição que seja, mas com vistas à sua felicidade. Pois os homens se reuniram livremente e instituíram um governo a fim de poderem, na medida em que o permitisse sua condição humana, viver agradavelmente. [grifo do autor]” (HOBBS, 2002, p. 199). Ora, isto não pode ser deduzido diretamente a partir do postulado fundamental, a saber, de que os homens fundam o governo civil como forma de se proteger contra uma morte violenta. Para chegar a esta constatação de que é dever do soberano prover seus súditos com os meios para uma vida *agradável*, é necessário que se introduza algumas novas suposições.

A partir desta constatação, MACPHERSON pôde formular uma interpretação da teoria hobbesiana segundo a qual o filósofo teria partido do pressuposto de um determinado modelo de sociedade, inspirado na sociedade de seu tempo, e que estava razoavelmente consciente desta suposição. Desta forma, seu sistema de relações entre os indivíduos não teria pretensões de validade universal, como normalmente se afirma, porém estaria fundamentado em uma configuração particular da sociedade, onde seria possível que a batalha permanente pelo poder

3 HOBBS, T. *Leviathan*. p. 98

de fato viesse a ocorrer, sem com isso aniquilar completamente o tecido social. Voltaremos a este ponto mais adiante neste trabalho.

2.3 O MERCANTILISMO DO SÉCULO XVII

O conjunto de reflexões sobre a atividade econômica das nações que povoou o século XVII e parte do XVIII, a que se convencionou referir-se como mercantilismo, constitui, na verdade, um aglomerado de idéias bastante díspares e, com freqüência, contraditórias. Esta é uma constatação tão amplamente aceita que até mesmo tornou-se lugar-comum falar sobre a heterogeneidade do pensamento mercantilista (como se houvesse existido, de fato, algo como um corpo coerente de pensamento). Ao mesmo tempo em que os escritos da época parecem, por vez, estar rompendo irremediavelmente com as tradições sociais e intelectuais herdadas da Idade Média, da doutrina escolástica e da estrutura feudal, em outros momentos eles aparecem imbuídos de um tal espírito reacionário que se torna difícil compreender de onde surgiu a doutrina liberal, tamanha a disparidade das concepções esposadas aqui e lá.

Parte desta disparidade de idéias entre os diversos autores que participaram do debate mercantilista pode ser entendida a partir da revolução ocorrida na estrutura de comunicação social da época. O desenvolvimento da imprensa, agindo em conjunto com o processo de emancipação da razão humana e valorização da ação individual, em curso desde o século XV, propiciaram um aumento significativo no volume de obras escritas produzidas fora dos circuitos intelectuais tradicionais. Talvez ainda mais importante, grande parte destes novos escritos surgiram sob a forma de panfletos e folhetins, que de alguma forma democratizaram o debate. Ao mesmo tempo em que era muito mais fácil publicar um opúsculo concernente aos debates cotidianos (entre eles aqueles que tratavam, ao menos em parte, de

assuntos econômicos), este novo sistema serviu para, num movimento único, popularizar e despersonalizar esses debates, posto que, se por um lado, o alcance dos panfletos em termos de público era sensivelmente maior, por outro seus autores podiam trabalhar sob pseudônimos ou mesmo anonimamente, contribuindo para que se sentissem mais à vontade na defesa de posições polêmicas e controversas. Tal argumento é desenvolvido por APPLEBY (1978), que assim sumariza o processo:

Devido a grande parte do conflito entre os partidos beligerantes, durante o século da revolução na Inglaterra, ter sido realizado através da via escrita, desenvolveu-se na Inglaterra uma vigorosa imprensa pública e um fenômeno igualmente novo, um público leitor. Londres, que foi celebrada como um lugar para consumo conspícuo e uma alavanca sob os latentes poderes produtivos do reino, deveria ser também celebrada como um centro de publicação. Aqui estavam reunidos as editoras, as livrarias, os escritores e os leitores a sustentar uma rápida aceleração da comunicação impressa. Panfletos e livros fluíam das editoras da cidade, em tiragens entre 500 e 2000 exemplares. Uma dúzia de títulos apareceu na década de 1620; por volta de 1670 centenas eram publicados a cada década. Debates que antes eram conduzidos unicamente em encontros pessoais começaram a remodelar-se através da palavra escrita endereçada a públicos desconhecidos. Em paralelo com os discursos públicos conduzidos nas Casas do Parlamento, em igrejas, em encontros corporativos, e nas salas de banquete dos grandes homens, desenvolveu-se um novo tipo de fórum onde a ausência imediata das figuras envolvidas no debate tornou possível uma forma mais livre e impessoal de intercâmbio. (APPLEBY, 1978, pp. 4-5)

No entanto, não devemos creditar unicamente a esta inovação a responsabilidade pela aparente confusão intelectual que dominou o período. A era mercantilista configurou-se como um importantíssimo ponto de inflexão na história do mundo ocidental, e como tal não se poderia esperar de seus intérpretes *in loco* clarividência ou a compreensão revelada. HOBBSAWN (1954), por exemplo, defende a idéia de que a grande crise econômica do século XVII, através do processo de concentração de riqueza que engendrou, teve notável participação na criação das condições que permitiriam a explosão da Revolução Industrial no final do século XVIII. Ele expressa seu argumento da seguinte forma:

A crise do século XVII resultou numa considerável concentração do poder econômico. (...) Direta e indiretamente, essa concentração serviu aos fins da futura industrialização, embora, naturalmente, ninguém pretendesse que ela o fizesse. Serviu diretamente, por meio do fortalecimento da indústria “doméstica”, às custas da produção artesanal, e das economias “avançadas” às custas das “atrasadas” e da aceleração do processo de acumulação de

capital. Indiretamente, ajudando a resolver o problema de se obter um excedente de produtos agrícolas e de outras maneiras. Obviamente, este não foi um processo panglossiano, em que tudo era feito com a melhor das intenções, no melhor dos mundos. Muitos dos resultados da crise foram simples desperdícios, ou até regressão, quando considerados do ponto de vista de uma eventual revolução industrial. (...) Apesar disso, seu efeito líquido foi economicamente progressista. (HOBBSAWN, 1954, pp. 100-101)

Na análise do “pensamento mercantilista”, é fundamental colocá-lo em perspectiva com este quadro de profundas perturbações dentro do qual se desenvolveu. Poderemos, desta forma, aventar algumas hipóteses sobre seu papel na formação do ideário liberal que permitam compreendê-lo não simplesmente como um agrupamento desordenado e contraditório de opiniões sobre os mais diversos assuntos, e sim como reflexo da transformação social que testemunhou e procurou compreender.

A abordagem de ROLL (1962) para o problema é bastante elucidativa neste sentido. Afirma ele que, ao passo que os séculos XV e XVI assistiram o nascimento e desenvolvimento do capitalismo comercial, a partir do século XVII começam a surgir evidências do predomínio do capitalismo industrial, que viria a estabelecer sua hegemonia no decurso do século seguinte. Vejamos como ROLL aborda a questão:

A economia política pré-clássica pode dividir-se em duas partes. A primeira [...] representa o reflexo ideológico do nascimento do capitalismo comercial e é geralmente conhecida pelo nome de “mercantilismo”. Na segunda, que acompanha a expansão do capital industrial de fins do século XVII e princípios do século XVIII estão os verdadeiros fundadores da ciência da economia política [...] (ROLL, 1962, p. 38)

Ou ainda: “A luta entre esses dois métodos de produção – o do capitalismo comercial e o do incipiente capitalismo industrial – ocorreu no século XVII...” (ROLL, 1962, p. 40) A esse respeito, RIMA defende uma posição semelhante. Falando do pensamento econômico na segunda metade do século XVII, diz ela:

O objetivo da investigação econômica também estava passando por uma mudança. Embora a Revolução Industrial ainda não estivesse em movimento, o capitalismo comercial já evoluía para capitalismo industrial. Em comparação a seu *status* no século anterior, a manufatura, em contraste com a agricultura, tinha crescido muito em importância. Tinham sido desenvolvidos novos produtos e modalidades de produção, novas formas de empresa e facilidades de crédito. (...) Durante o apogeu do capitalismo comercial, o problema central era o comércio e o crescimento do capital dos mercadores, através de troca lucrativa. Com

o crescimento da indústria, o problema principal passou a estar na produção e na troca. (RIMA, 1977, pp. 67-68)

Assim, a insolúvel contradição com a qual se debatiam os últimos mercantilistas consistia na tentativa de adaptar argumentos adequados a uma determinada realidade – o capitalismo comercial – a uma configuração econômica inteiramente distinta, como aquela imposta pelo capitalismo industrial. A presença simultânea de alguns autores que demonstravam uma melhor compreensão das mudanças em curso contribuía para aumentar ainda mais a confusão geral de idéias. ROLL, mais uma vez, expressa essa confusão de idéias em termos de mudanças no modo de produção:

Argumentos como estes em relação à política colonial [monopólio colonial], e para apoiar um sistema de total protecionismo, indicam, por um lado, até que ponto se havia desenvolvido o capitalismo e, por outro, as dificuldades teóricas em que se encontrariam os últimos mercantilistas. Como já vimos, considerando unicamente o comércio exterior, viram-se os mercantilistas impelidos a pleitear uma liberdade de comércio cada vez maior. [...] A crença na intervenção do Estado começou a decair entre os últimos mercantilistas. (ROLL, 1962, p. 70)

Neste ponto, convém um comentário acerca da associação entre os pensamentos econômico e político nesta etapa de pré-história das duas ciências. Normalmente, a história intelectual do período adota uma perspectiva bastante compartimentalizada. O que se encontra são, por um lado, abordagens da evolução específica do pensamento político, em que muita atenção é prestada aos sistemas teóricos dos grandes filósofos e pouca aos movimentos econômicos estruturais da sociedade, e por outro, histórias do pensamento estritamente econômico, que pouco ou nenhum cuidado dispensam à evolução da filosofia política (reduzindo Locke, por exemplo, a sua formulação rudimentar da teoria quantitativa da moeda). Parece-nos, no entanto, que uma tal divisão de tarefas prejudica irreparavelmente a compreensão da evolução das idéias no período. Considerá-los ambos, pensamento político e econômico, como um todo indissociável, é de fundamental importância para que se possa ter uma noção mais clara da transformação em curso.

A doutrina mercantilista está intimamente ligada ao processo de

fortalecimento das monarquias absolutas e consolidação dos Estados-Nação. Quanto a isto não há controvérsia. O que se discute é o sentido principal de causalidade desta ligação. HECKSHER (1935), de um lado, acredita que as medidas econômicas propostas pelos mercantilistas devem ser interpretadas à luz de seu comprometimento com um fim não estritamente econômico, que as transcende: a unificação política. É neste sentido que se pode compreender a influência do pensamento de Maquiavel nas reflexões mercantilistas. Conforme assinala ROLL:

O mercantilismo, em sua opinião [de Hecksher], deve ser considerado principalmente como 'uma fase na história da política econômica', fase essa caracterizada por diversas medidas econômicas tendentes a promover a unificação política e o poderio nacional. (ROLL, 1962, p. 46)

Na outra ponta do espectro está o próprio ROLL, que atribui papel muito mais relevante à influência dos interesses comerciais sobre aqueles políticos. Segundo este, a esfera política, sob a máscara do fortalecimento do Estado, foi utilizada em proveito da classe comerciante, que necessitava de um poder político forte como forma de garantir suas nada modestas pretensões econômicas. Expressa seu ponto de vista da seguinte forma:

... uma opinião que considera a unificação política o fim a que devem subordinar-se tanto a prática como a teoria econômica, descuida a influência causal mais poderosa, que age sobre as instituições políticas, e que provém das mudanças na estrutura da economia. Não é preciso desprezar a influência que o crescimento do Estado exerceu sobre o progresso comercial e sobre a teoria da política econômica para reconhecer que a queda da economia feudal e o surto do comércio foram a razão fundamental da derrocada da estrutura política feudal e da aparição do estado-nação. Pode-se também dizer que os mesmos fatores agiam ainda no século XVI, e que as opiniões mercantilistas nasceram das necessidades do capitalismo comercial, ainda que às vezes se tenham manifestado indiretamente, sob a forma de medidas tomadas para fortalecer o Estado. (ROLL, 1962, pp. 46-47)

É provável que a causalidade tenha se verificado, de diferentes formas e com diferentes graus de intensidade, em ambos os sentidos. A simbiose de propósitos, no entanto, favoreceu enormemente o capitalismo comercial então em ascensão. De fato, o intervencionismo estatal nas atividades econômicas (talvez melhor descrito como uma gerência) possibilitou a consecução de alguns objetivos

primordiais da classe comercial, tal como descrito por ROLL (1962, p. 48): rompimento das barreiras feudais visando promover a integração dos mercados locais; garantia da estabilidade dos mercados, que “ainda não se achavam suficientemente protegidos para possibilitar exploração segura”; aumento destes mercados através da expansão do comércio de além-mar; e, principalmente, garantia de manutenção dos privilégios comerciais.

Quando o capital industrial começa a se impor sobre o capital comercial, no entanto, o corpo de pensamento mercantilista passa a demonstrar desconforto dentro do novo quadro de relações emergente. O capitalismo industrial, ao contrário de seu antecessor, não necessitava da mão pesada do Estado abrindo caminho para a consecução de seus objetivos, pelo menos não na forma ostensiva pela qual ele vinha sendo, até então, instigado a fazer. Privilégios comerciais e regulamentações eram motivos de aversão para a nova comunidade de interesses dominante. ROLL assim sintetiza o processo: “Assim, a intervenção do Estado foi decaindo à medida que o monopólio decrescia e a concorrência aumentava. O crescimento da produção industrial foi a causa determinante dessas duas tendências e, ao mesmo tempo, foi reforçado por elas.” (ROLL, 1962, p. 79)

No entanto, seria um grave erro considerar que o capitalismo industrial, no processo de estabelecimento de sua hegemonia, dispensou completamente o apoio do Estado. Ele o solicitou, pelo contrário, sob outras formas, conforme assinala o próprio ROLL:

Os princípios do capitalismo industrial levaram os círculos da produção e do comércio a empreender campanhas contra o monopólio, mas os argumentos empregados se dirigiam a determinado proprietário, cujos privilégios se desejava suplantare. O primitivo capitalismo industrial não se opunha ao monopólio, exceto àquele que favorecia os capitalistas mercadores. Sobrepujados os interesses antigos, os novos interesses freqüentemente se tornavam, por sua vez, defensores do monopólio. (ROLL, 1962, p. 40)

Assim, o estabelecimento de uma nova ordem social, onde os fatores de produção pudessem ser mais facilmente mobilizados, que favoreceria os interesses do capitalismo industrial, não dispensava, no entanto, a ação do Estado: apenas a

requeria de uma maneira mais discreta. Analisaremos esta questão com mais detalhes no capítulo 4. Por ora, o que importa é perceber como a constituição de um mercado para a mão-de-obra foi fundamental para a adoção de uma postura mais liberal por parte do Estado em face das questões econômicas. Nesse sentido, é possível estabelecer um paralelo entre a posição de ROLL e a de POLANYI (1980). Em termos consoantes à proposta de POLANYI, poderíamos entender a transição do capitalismo comercial ao capitalismo industrial como a substituição de um sistema de mercados regulamentados por outro de mercados auto-reguláveis, com todos os fatores de produção sujeitos aos mecanismos da economia de mercado. A posição de POLANYI com relação à transição político-econômica do período fica bem clara no seguinte trecho:

O mercantilismo se preocupava com o desenvolvimento dos recursos do país, inclusive o pleno emprego, através dos negócios e do comércio – e levava em conta, como um dado certo, a organização tradicional da terra e do trabalho. Neste ponto ele estava tão afastado dos conceitos modernos como do campo da política, onde a sua crença nos poderes absolutos de um déspota esclarecido não continha quaisquer laivos de democracia. A transição para um sistema democrático e uma política representativa significou a total reversão da tendência da época, e da mesma forma a mudança de mercados regulamentados para auto-reguláveis, ao final do século XVIII, representou uma transformação completa na estrutura da sociedade. (POLANYI, 1980, p. 83)

RIMA (1977) aproxima-se bastante de POLANYI em sua abordagem desta questão. Para ela, o desenvolvimento do sistema de mercado e a emancipação da Economia como campo de estudo têm como pré-requisito a transformação da terra, do trabalho e do capital em fatores de produção sujeitos ao sistema de mercado, assim como a legitimação da busca pelo interesse pessoal, no que se aproxima de HIRSCHMANN (1979). Nas palavras da autora:

A essência do sistema de mercado é a liberdade que se dá ao fator de produção na busca de oportunidades de emprego mais lucrativo. Evidentemente, esta modalidade de alocar recursos não poderia impor-se até que a aprovação do ganho individual fosse sancionada pela sociedade. Tampouco ela poderia impor-se, senão depois que os recursos humanos e materiais passassem a existir como “agentes de produção”. Naturalmente, a terra, o trabalho e o capital sempre existiram em sentido físico. Mas não se tornaram agentes de produção enquanto seus serviços não foram postos à venda. Antes do século XIV, a terra dificilmente era vendida, e certamente, não existia algo como um mercado imobiliário. De

fato, já que a terra era a fonte principal de riqueza e a base da estrutura social medieval, fazia-se todo o esforço para garantir que as propriedades fossem preservadas através de costumes tais como o da primogenitura e o do vínculo. (...) Igualmente, não havia um mercado de trabalho enquanto o ser humano não se libertou da escravatura, da servidão, ou do aprendizado com um mestre da corporação. Não foi senão depois que o homem teve liberdade para vender seus serviços em um mercado competitivo que surgiu o trabalho, em sentido econômico. Nem existia capital na acepção moderna do termo. (RIMA, 1977, p. 33)

Paralelamente, o enfoque do pensamento especificamente econômico começava a mudar. A esfera da troca, antes preocupação principal, perde progressivamente espaço para a esfera da produção. Segundo ROLL (1962, pp. 113-114), Sir James Steuart, dez anos antes da publicação de *A Riqueza das Nações*, adotava uma distinção entre lucro negativo – a troca de riqueza efetuada no comércio – e lucro positivo, gerado na esfera da produção, sendo que somente este último aumentaria o bem-estar público. Esta posição, claro está, representa uma notável mudança de enfoque. Em síntese:

Juntamente com a transformação das características do capitalismo, produziu-se uma mudança no interesse dos pensadores. A atenção desviou-se do comércio para a produção; da relação entre os comerciantes e os financistas para o capital e o trabalho. (ROLL, 1962, p. 85)

Por fim, cabe discorrer um pouco sobre o lugar de Hobbes nesta evolução. O filósofo inglês é freqüentemente associado com o pensamento mercantilista, no que tange a questões econômicas, principalmente em função de seu papel de destaque como defensor das monarquias absolutas. Trechos como o que segue poderiam realmente confirmar tal associação:

Os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança do povo constitui a lei suprema... Mas por segurança há que entender não apenas a preservação da vida em quaisquer condições, mas também de modo a promover a felicidade... a prover os súditos com abundância, não só das boas coisas da vida, mas também daquelas que propiciam deleitação. (HOBBS⁴, apud MACPHERSON, 1991, p. 185)

O papel reservado ao Estado na esfera econômica pareceria ser bastante amplo. Mesmo sua definição de propriedade, conforme descrita por MACPHERSON (1991, p. 187), seria evidência disto: "... a propriedade individual é o direito de excluir

4 HOBBS, T. De Cive, pp 142-143. cf. *Elements of Law*, Tonnies (org.), p. 143.

todos os outros *exceto o soberano* [grifo do autor].” Acreditamos, no entanto, que esta é uma conclusão baseada em análise superficial do corpo de seu pensamento. O individualismo sobre o qual está construída a teoria política de Hobbes está em muito melhor sintonia com os ideais liberais que predominariam nos séculos XVIII e XIX do que com as propostas de intervencionismo seletivo amplamente acolhidas em sua época. De acordo com ROLL:

[F]oi considerável a importância de Hobbes no desenvolvimento da nova sociedade e do seu pensamento. Baseava-se no individualismo. Reconhecia com franqueza, como Machiavel, que o indivíduo guiado pelo interesse pessoal era a unidade que se deveria suprimir. O contrato pelo qual os indivíduos se haviam dobrado ante a tremenda garra do Estado soberano, o Leviatã de Hobbes, se argamassava nesse interesse pessoal. (ROLL, 1962, p. 76)

A referida impressão intervencionista acerca do conteúdo econômico do pensamento hobbesiano é devida em grande parte ao papel que o poder político assume em seu sistema. Neste, uma vez instituído pelo consentimento dos indivíduos, o poder soberano é irrevogável e inquestionável. De fato, é bastante difícil conciliar tal concepção de poder político com o padrão social burguês então emergente. Hobbes, no entanto, apenas foi coerente com as premissas das quais partiu, no que acabou chegando a conclusões que se mostraram inaceitáveis para a sociedade de seu tempo. Caberia a Locke a tarefa de formular a definitiva teoria burguesa do Estado.

3 OS NOVOS PARADIGMAS NA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO

Enquanto que no capítulo anterior procuramos estabelecer as novas bases sobre as quais seriam fundamentadas as reflexões político-econômicas na Era Moderna, no presente capítulo o objetivo será analisar o processo através do qual estas novas bases evoluíram, no campo da filosofia política, de forma a se adequar à nova configuração social. Na seção 3.1 analisaremos comparativamente os sistemas de Hobbes e Locke, procurando demonstrar que suas premissas e seus quadros de referência filosófica são, essencialmente, os mesmos. Exporemos então, na seção 3.2, a teoria de Locke, ressaltando os pontos nos quais o filósofo distanciou-se de Hobbes, construindo, desta forma, um sistema que melhor se adaptava às condições sociais da Inglaterra de fins do século XVII.

3.1 DE HOBBS A LOCKE: UMA MUDANÇA DE PERSPECTIVA

Costuma-se considerar, na análise da evolução ideológica que permeia os séculos XVII e XVIII, que existe uma espécie de descontinuidade entre o pensamento de Thomas Hobbes e o de John Locke. Argumenta-se que Locke, ao romper com os preceitos de teoria política herdados de Hobbes, teria criado um sistema que, embora não tão conciso quanto o de seu antecessor, era de muito mais fácil absorção pela sociedade de seu tempo, de forma que acabou por se consolidar como a fundamentação teórica do emergente Estado burguês. Tal perspectiva é assim exposta por BIANCHI (1988):

O “apóstolo de Malmesbury”, como ficou conhecido [Hobbes], é comumente identificado com os pensadores que o precederam, muito mais do que com John Locke, por exemplo, nascido trinta e quatro anos depois. A explicação é simples: além do pessimismo hobbesiano contrastar com o otimismo de Locke, o primeiro é encarado como porta-voz de interesses ligados ao fortalecimento dos estados modernos, enquanto o último é qualificado como precursor do liberalismo político e econômico. Aceita-se aqui tal divisor de águas na história do pensamento, embora, na análise específica da contribuição de ambos, procure-se problematizar um pouco a classificação adotada. (BIANCHI, 1988, p. 60)

BIANCHI igualmente acredita ter existido tal ruptura na evolução das idéias políticas, ao menos em certa extensão, e para tanto oferece duas razões. A primeira delas diz respeito às concepções teóricas propriamente ditas de ambos os pensadores. Opõe ela o pessimismo hobbesiano ao otimismo lockeano, como evidência de uma concepção essencialmente diversa da natureza humana. De fato, o pessimismo de Hobbes estaria intrinsecamente ligado à sua concepção negativa do homem em estado bruto e do inevitável estado de guerra decorrente da interação entre estes homens em um ambiente não-político. Por outro lado, o otimismo de Locke se justifica por sua visão do homem como uma criatura naturalmente dócil e pacífica, predisposta ao convívio social, da qual advém um estado de natureza marcado pela interação harmoniosa entre os seres.

A segunda razão oferecida por BIANCHI para a estrita distinção entre os dois pensadores na história das idéias diz respeito ao papel desempenhado por cada um deles na conjuntura sócio-cultural de seu tempo. Enquanto Hobbes teria sido o porta-voz dos interesses ligados à consolidação dos estados-nação modernos, o grande defensor das monarquias absolutas, Locke, por outro lado, seria o pai do liberalismo político, o pensador que conseguiu articular (conscientemente ou não) os diversos elementos da nova configuração econômica que surgia em um sistema político que servia aos propósitos da nova classe econômica que se preparava para assumir o poder.

Esta segunda razão parece-nos propiciar pouco espaço para questionamentos. Considerando o pensamento de cada um sob a ótica de sua apropriação pela sociedade da época, a dissociação entre Hobbes como o teórico do absolutismo monárquico e Locke como o precursor do liberalismo é, de fato, muito forte. Isto transparece no seguinte trecho do próprio Locke, testemunha mais fiel do ambiente intelectual de seu tempo do que qualquer historiador contemporâneo: "Torna-se pois evidente, pelo exposto acima, que a monarquia absoluta, que alguns consideram o único governo no mundo, é, na realidade,

incompatível com a sociedade civil, não podendo ser considerada uma forma de governo civil” (LOCKE, 2002, p. 71). Relevante ressaltar que, ao falar de “alguns”, Locke está claramente aludindo a Hobbes.

Entretanto, a distinção apontada por BIANCHI entre as concepções teóricas dos dois pensadores, a nosso ver, não é tão absoluta. Os dois sistemas, é claro, são bastante díspares em alguns aspectos, disparidade esta que emerge em toda sua força nas conclusões a que chegaram quanto à forma de governo ideal (daí a legitimidade da segunda distinção). Procuraremos fornecer evidências, no entanto, de que estas dessemelhanças devem-se em grande parte a uma leitura um tanto superficial do corpo de pensamento de ambos, e de que suas premissas básicas, assim como uma parcela substancial de suas estruturas teóricas, estão em muito maior sintonia do que uma leitura como a de BIANCHI faria supor.

Para além da diferença entre as formas de governo esposadas por ambos, um aspecto freqüentemente citado como fonte de discórdia fundamental entre os dois pensadores é a configuração de seu estado de natureza. Enquanto Hobbes caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos, Locke está mais inclinado a descrevê-lo como o oposto, um momento onde predominam a paz e a harmonia entre os homens. O próprio Locke faz questão de enfatizar a diferença patente que marca a sua concepção do estado de natureza daquela de Hobbes, embora a referência não seja de todo explícita:

Está pois clara a diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, apesar de terem sido confundidos, diferem tanto um do outro como um estado de paz, boa vontade, cooperação mútua e preservação, e um estado de inimizade, malícia, violência e destruição recíproca. (LOCKE, 2002, p. 32)

Estas diferentes concepções do estado de natureza, obviamente, não encontram sua fonte de divergência em si mesmas, porém na concepção da natureza do homem, conforme o trecho acima citado de BIANCHI (1988, p. 60). O homem natural de Hobbes é uma criatura dominada por paixões destrutivas incontroláveis, notadamente a sede de poder (conforme descrito no capítulo 2),

paixões estas que o conduzem a colocar-se permanentemente em estado de guerra com seus semelhantes. O homem natural de Locke, por outro lado, é de temperamento pacífico, sendo que apenas aqueles incapazes de compreender a lei natural – a da razão – estão dispostos a transgredi-la e, assim, entrar em estado de guerra com outros homens. Ambas essas posições (o estado de natureza e as inclinações naturais do homem), no entanto, podem ser bastante flexibilizadas através de uma outra interpretação possível e, a nosso ver, mais adequada, tanto em Hobbes quanto em Locke. Esta flexibilização, de fato, terminará por aproximá-las o suficiente para que se perceba que suas divergências são, de fato, muito menores do que poderia parecer à primeira vista.

Com relação a Hobbes, a objeção a ser feita segue, em linhas gerais, a argumentação desenvolvida por MACPHERSON (1979). Segundo este, não existe uma identificação clara entre o estado de natureza e o estado de guerra nos escritos de Hobbes. O estado de guerra não seria, para ele, o estado a que os homens seriam inevitavelmente conduzidos naquele estágio em que, ainda livres dos efeitos históricos da vida em sociedade, convivessem livremente e sem vínculos entre si, de acordo com suas próprias inclinações naturais. Pelo contrário, o estado de guerra surgiria quando os indivíduos históricos como se apresentavam em seu tempo, indelevelmente marcados pela vida em sociedade, fossem subitamente eximidos da submissão a qualquer poder soberano, livres para agir consoante a seus apetites.

O argumento é, sem dúvida, bastante controverso, mas MACPHERSON ilustra seu ponto com várias evidências extraídas das principais obras do filósofo, tornando-o bastante convincente. A questão fundamental é perceber que, ao analisar as disposições “naturais” do homem em sua relação com os outros homens – ou seja, após a análise do movimento puramente fisiológico do ser humano –, Hobbes tem sempre em mente os homens de seu tempo, como ele os via em sua interação com a sociedade, e não o homem primitivo que antecede o convívio social. Neste sentido, os apetites e as paixões que os impelem à ação, culminando com a

instauração do estado de guerra, são apetites e paixões de homens civilizados, e não de homens selvagens. Vejamos, a esse respeito, o seguinte trecho de *Do Cidadão*:

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. [...] não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente.

Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, quando se reúnem para comerciar, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, porém apenas a seu negócio; se é para desempenhar algum ofício, uma certa amizade comercial se constitui, que tem em si mais de zelo (*jealousy*) que de verdadeiro amor, e por isso dela podem brotar facções, às vezes, mais boa vontade nunca; se for por prazer e recreação da mente, cada homem está afeito a se divertir mais com aquelas coisas que incitam à risada, razão por que pode (conformemente à natureza daquilo que é ridículo) mais subir em sua própria opinião quando se compara com os defeitos e deficiências de outrem; e embora isto por vezes se faça de modo inocente e sem ofender, é porém manifesto que tais homens não se deleitam tanto com a sociedade, mas com sua própria vão glória.

Assim constatamos que, o mais das vezes, nesse tipo de reunião ferimos os ausentes; sua vida inteira, todos os seus ditos e ações são examinados, julgados, condenados; é até mesmo muito raro que algum presente não receba alguma seta antes de partir, de modo que não é má a razão daquele que procura ser sempre o último a ir embora. E são bem estes os verdadeiros encantos da sociedade, para os quais somos impelidos pela natureza, isto é, por aquelas paixões que afetam todas as criaturas, homens e animais, até que, por uma experiência triste, ou por bons preceitos, ocorra (o que a muitos jamais sucede) que o apetite das coisas presentes seja empanado pela memória das coisas passadas. (HOBBS, 2002, pp. 26-27)

Neste longo trecho, localizado no início do primeiro capítulo da obra, Hobbes utiliza extensivamente o recurso à observação do comportamento dos homens de seu tempo como forma de encontrar as características naturais destes. De fato, é bastante peculiar a forma através da qual o autor transita livremente entre a descrição do comportamento social e do comportamento natural, generalizando este a partir daquele. Uma hipótese explicativa para tanto, aventada por MACPHERSON (1979), afirma que o estado de natureza de Hobbes não deveria ser entendido em sentido estrito. O estado de natureza como normalmente o entendemos, ou seja, como o estado em que os homens se encontravam antes do estabelecimento de

qualquer sociedade civil, seria um conceito do qual Hobbes raramente se aproximara. Não chegara a defini-lo claramente e tampouco o utilizara em sua construção teórica.

Isto transparece no próprio título do capítulo do qual a passagem acima foi extraída. Ao invés de chamá-lo “Da Condição Humana em Estado Natural”, ou mesmo “Do Estado de Natureza”, Hobbes intitulou-o “Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil” (no original, “Of Human Condition without Civil Society”). Ademais, no prefácio ao *Do Cidadão*, Hobbes escreve: “... demonstro em primeiro lugar que a condição dos homens fora da sociedade civil (condição esta que podemos adequadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma simples guerra de todos contra todos...” (HOBBS, 2002, p. 16) Ao identificar o estado de natureza com a condição dos homens fora da sociedade civil, Hobbes nos permite pensar que o seu estado de natureza não seria, conforme normalmente se crê, o estado primeiro da humanidade, aquele que predominava antes do estabelecimento da sociedade civil, porém o estado a que a humanidade, em seu atual estágio, seria conduzida caso lhe fosse subtraída a instituição da sociedade civil, representada pelo poder soberano.

Podemos enriquecer ainda mais este argumento com uma passagem da própria BIANCHI. Descreve ela da seguinte forma as paixões que motivam os homens a firmarem o pacto de constituição do Estado, no sistema hobbesiano: “1) o medo, que é ‘a paixão com a qual se pode contar’; 2) o desejo daquilo que é necessário para uma vida confortável (*commodities*); 3) a esperança de obter tais benefícios através do trabalho.” (BIANCHI, 1988, p. 62) Ora, seria bastante difícil imputar o desejo de viver uma vida confortável a uma criatura em estado natural, sem qualquer outra suposição adicional – ainda mais àquelas criaturas cujo impulso fundamental é a perpetuação do próprio movimento, conforme descrito no capítulo 2. Como se disse lá, isto não pode ser deduzido das premissas básicas do sistema hobbesiano. É necessário que se introduza uma nova suposição.

Argumenta-se que Hobbes teria partido de um determinado modelo de sociedade na elaboração de seu sistema, a sociedade na qual vivia. O desejo de viver uma vida confortável seria, assim, o desejo de um homem civilizado, e esta seria uma premissa implícita da qual Hobbes estaria, em certa medida, consciente. Em suma, defende-se aqui a idéia de que, embora Hobbes tenha chegado a uma conclusão drástica com relação ao poder soberano a partir de sua construção teórica, não precisou ele partir de um pressuposto igualmente drástico – considerar o homem como naturalmente inclinado para a destruição mútua. De fato, não o fez. Partiu, ao invés disto, de uma visão particular da sociedade de seu tempo, e do homem como nela estava inserido. Desta forma, não se poderia dizer que o estado de natureza hobbesiano, em sentido estrito, é um estado de guerra. A idéia principal parece ser que a sociedade, tal como Hobbes a via, uma vez privada de qualquer forma de governo civil, degeneraria inevitavelmente em um estado de guerra. Tal ocorreria em consequência da ação de homens que não estão em estado natural – são civilizados –, porém estão livres para agir de acordo unicamente com seus próprios apetites e aversões.

Com Locke, as coisas se tornam um pouco mais simples. Não é preciso buscar uma interpretação mais compreensiva de seus conceitos – embora tal seja possível – para que se possa verificar de forma mais clara como seu corpo de pensamento se interliga com sua herança intelectual. O sistema teórico de Locke é sensivelmente menos coerente e rigoroso do que aquele de Hobbes, e é justamente nestas marcadas contradições em que incorreu o primeiro que se pode buscar algumas pistas para uma melhor compreensão de suas idéias.

Aqui também, uma releitura do estado de natureza lockeano através de seu principal fundamento, a concepção da natureza humana, pode ser de grande auxílio. Ela fornecerá evidências de que a simples caracterização de Locke como um otimista – vendo o ser humano como uma criatura inerentemente boa e dócil – não se adequa de todo à estrutura de seu próprio sistema.

Tal caracterização, por vezes, parece ser precisa, no sentido de que o homem natural de Locke seria, de fato, uma criatura de temperamento pacífico. A partir desta visão do homem em estado natural Locke pôde definir virtudes como “paz, boa vontade, cooperação mútua e preservação” como próprias de seu estado de natureza. No entanto, em outros momentos, Locke não parece tão disposto assim a confiar nos atributos benéficos de seu homem em estado natural, ao afirmar, por exemplo:

[E]mbora o estado de natureza lhe dê tais direitos [liberdade e propriedade de si mesmo e de suas posses], sua fruição é muito incerta e constantemente sujeita a invasões porque, sendo os outros tão reis quanto ele, todos iguais a ele, e *na sua maioria pouco observadores da equidade e da justiça*, o desfrute da propriedade que possui nessa condição é muito insegura e arriscada [grifo nosso]. (LOCKE, 2002, p. 92)

De uma tal ambigüidade na caracterização do homem em estado natural, advém um posicionamento também bastante impreciso com relação ao estado de natureza. Veja-se, por exemplo, a seguinte definição de tal conceito: “Quando os homens convivem segundo a razão, sem uma autoridade superior no mundo que possa julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza.” (LOCKE, 2002, p. 32) De tal definição deduz-se que o estado de natureza – coerentemente com as virtudes a ele atribuídas, citadas acima – é marcado por um convívio conforme à lei da razão entre todos os homens, de forma que não se verificam desentendimentos ou agressões.

No entanto, na seqüência imediata de sua argumentação, Locke afirma que o estado de guerra se instaura quando, em tal situação, verifica-se “o uso da força, ou sua intenção declarada, contra a pessoa de outrem.” Se alguém utiliza sua força visando atentar contra a vida ou a liberdade de outrem, não mais se pode dizer que há um convívio conforme à lei da razão estabelecido entre os homens. Logo, quando se instaura o estado de guerra, automaticamente desaparece o estado de natureza. Estado de natureza e estado de guerra são, portanto, realidades distintas e opostas.

Em outras passagens, Locke parece adotar uma posição contraditória a

esse respeito. Afirma ele: "... o objetivo da sociedade civil consiste em evitar e contornar os inconvenientes do estado de natureza, frutos inevitáveis do fato de poder cada um ser juiz e executor em causa própria..." (LOCKE, 2002, p. 71) Aqui, parece estar associando a instauração do estado de guerra com o simples exercício da liberdade própria do estado de natureza, desta forma identificando-os e mesmo reduzindo o estado de guerra a um simples "inconveniente do estado de natureza".

Estas ambigüidades em sua definição dos conceitos de estado de natureza e estado de guerra, no entanto, são de menor relevância para nossos propósitos se percebermos que, seja qual for o caso, a sociedade civil sempre será instituída em reação a um estado anterior que não logra garantir a preservação de uma vida conforme à lei da razão, direito máximo de todos, a seus membros. Se no estado de natureza prevalecem sempre a "paz, boa vontade, cooperação mútua e preservação", não se pode atribuir o surgimento da sociedade civil como uma reação a esse estado. Não há estímulo para sair de um estado onde todos vivam de acordo com a lei da razão. A sociedade civil surge, neste caso, em oposição ao estado de guerra, que é uma degeneração do estado de natureza. Por outro lado, se o estado de natureza e o estado de guerra se confundem, este existindo dentro daquele, a sociedade civil é instaurada, necessariamente, em oposição ao estado de natureza. Neste caso, porém, não se pode dizer do estado de natureza que seja governado pela paz e pela harmonia.

O pensamento de Locke e suas ligações com o desenvolvimento posterior da doutrina liberal serão discutidos em maiores detalhes na seção subsequente. Procurou-se aqui evidenciar que há uma maior proximidade entre o pensamento de Hobbes e o de Locke do que normalmente se supõe. Tal objetivo foi perseguido através de uma análise de suas concepções acerca do estado de natureza e das inclinações naturais do homem, que embasam ambos os sistemas. Resume-se a seguir, à guisa de conclusão, o foco principal do argumento.

Estado de guerra, em Hobbes, não é um conceito intercambiável com estado

de natureza. O filósofo não trabalha com este último em suas obras, referindo-se a ele apenas em raríssimas ocasiões. Seu estado de guerra constitui uma abstração feita a partir da sociedade de seu tempo, considerando como ela evoluiria na ausência de um poder soberano. Deriva-o partindo das inclinações do homem civilizado, transformado pela sociedade, e não daquelas do homem primitivo, em estado natural.

No sistema de Locke, por outro lado, apesar de suas assertivas acerca do caráter eminentemente pacífico do estado de natureza, a instituição da sociedade civil só pode originar-se como reação a um estado em que não se possa garantir aos homens os três bens supremos: a vida, a liberdade e a propriedade. Num estado governado pela lei da razão, como é o estado de natureza lockeano, nada ameaça a manutenção destes bens. A sociedade civil torna-se necessária quando surge o estado de guerra. Apesar de, em Locke, este aparecer por vezes em oposição ao estado de natureza, por outras nele inserido, a conclusão principal está mantida: a sociedade civil não pode derivar de um estado de natureza onde todos ajam de acordo com a lei da razão.

A partir do que foi acima exposto, acreditamos ter fornecido indícios bastante relevantes de que as premissas básicas com as quais trabalharam os dois filósofos são, de fato, bastante semelhantes. Ambos fundamentam seus sistemas em uma análise do comportamento e da interação entre indivíduos atomizados, iguais, livres e motivados unicamente pela satisfação de suas próprias paixões. O poder político é fruto do consenso e da livre-associação entre esses indivíduos. Nesse sentido, é possível identificar uma patente afinidade entre seu pensamento, e situá-los ambos em uma linha evolutiva de desenvolvimento da doutrina liberal. As conclusões opostas a que chegaram – e que, no caso de Hobbes, serviram, muitas vezes, para colocá-lo a margem deste processo – devem-se a suposições de outra natureza que adotaram ao longo do desenvolvimento de suas teorias. Tentamos demonstrar quais são estas divergências nas seções dedicadas a cada um dos filósofos.

3.2 LOCKE, PAI DO LIBERALISMO

Tentou-se demonstrar que o pensamento de Hobbes já estava impregnado com o que viriam a ser as orientações gerais da doutrina liberal. Sua análise fundamentada no comportamento de indivíduos atomizados, movidos por seu próprio interesse, surgindo o Estado como acordo de conveniência entre eles, seria evidência disto. Ainda assim, no entanto, é possível dizer que o sistema teórico de Locke foi a primeira representação completa e eficaz do ideal liberal, da forma liberal de ver o mundo. Isto é verdade, se não em outros aspectos, ao menos em termos do impacto que exerceu sobre a sociedade, a comunidade intelectual e a própria evolução cultural na qual o filósofo está inserido. Suas concepções foram prontamente adotadas pela burguesia em ascensão, em suas ambições de conquista do poder, e desde então passaram a ser vistas como indissociáveis desta teia de interesses. Procuraremos, no restante desta seção, discorrer sobre os principais aspectos do pensamento de Locke que o colocam em sintonia com as perspectivas sociais burguesas, tentando analisar como eles tornaram sua teoria, em oposição à de Hobbes, tão atraente a esta nova classe.

Uma das teorias mais influentes de todo o corpo do pensamento de Locke é aquela que atribui o fundamento da propriedade material privada ao trabalho despendido pelo homem em sua interação diária com o meio natural que o cerca. Pôde afirmá-lo partindo da idéia de que cada homem é o único proprietário de sua própria pessoa, e, com isso, do trabalho que seja capaz de exercer através de seu corpo. Diz Locke:

Embora a terra e todos os seus frutos sejam de propriedade comum a todos os homens, cada homem tem uma propriedade particular em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seus braços e a obra das suas mãos, pode-se afirmar, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire da natureza no estado em que lho forneceu e no qual o deixou, mistura-se e superpõe-se ao próprio trabalho, acrescentado-lhe algo que pertence ao homem e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, agregou-lhe com seu trabalho um valor que o exclui do direito comum de outros homens. Uma vez que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem tem direito ao que

foi agregado, pelo menos quando houver bastante e também de boa qualidade em comum para os demais. (LOCKE, 2002, p. 38)

Assim, legitimou filosoficamente a propriedade privada, e esta seria uma das contribuições pelas quais se tornaria mais célebre. É fácil perceber como uma tal justificativa moral da propriedade fazia-se essencial para o sepultamento definitivo de uma estrutura social estamentária, baseada em atribuições e recompensas pré-estabelecidas e inquestionáveis, como aquela herdada do período feudal. No lugar desta estrutura, surgiria outra, mais flexível, que colocaria o poder político finalmente ao alcance desta nova classe cuja significância social estava baseada justamente na instituição da propriedade privada.

No entanto, um aspecto da teoria lockeana chama a atenção justamente por parecer entrar em conflito com os tradicionais interesses associados a uma classe burguesa. Na última frase da citação acima, ele afirma que a apropriação privada do que a natureza tem a oferecer é legítima “pelo menos quando houver bastante e também de boa qualidade para os demais.” Mais adiante, no mesmo capítulo, adiciona ainda mais um elemento a esta discussão.

A mesma lei da natureza que nos dá acesso à propriedade, também a limita. (...) Podemos fixar o tamanho da propriedade obtida pelo trabalho pelo tanto que podemos usar com vantagem para a vida e evitando que a dádiva se perca; o excedente ultrapassa a parte que nos cabe e pertence aos outros. Deus nada criou para o homem desperdiçar e destruir. (LOCKE, 2002, p. 40)

A extensão da propriedade privada é limitada por três fatores. Primeiramente, a própria quantidade de trabalho que um homem é capaz de despendar. Em seguida, a propriedade é limitada pela condição de se deixar bastante de boa qualidade para os demais. E finalmente, a propriedade só é legítima na extensão em que servir ao usufruto do indivíduo. Aquilo que não puder ser consumido não pode ser reivindicado como propriedade.

A respeito da primeira restrição, cabe um comentário baseado em hipótese levantada por MACPHERSON (1979). Ao falar do trabalho que um homem é capaz de despendar, Locke já tem em mente algumas relações sociais não-políticas que

podem (e normalmente o fazem) se estabelecer, daí decorre, no próprio estado de natureza. O exemplo típico seria a relação entre senhor e servo. Quando fala do trabalho que um homem pode despendar, Locke tem em mente algo como a quantidade de trabalho que este homem consegue comandar em seu próprio proveito. Tal transparece claramente no seguinte trecho:

... o capim que o meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa. O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam, fixou a minha propriedade sobre eles. (LOCKE, 2002, p. 39)

Ao falar do trabalho do criado como propriedade do senhor, Locke faz crer que têm em mente um modelo de sociedade onde a interação entre os indivíduos, mesmo no estado de natureza, permite que o trabalho, que é propriedade única de cada um, seja alienado. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Ao estabelecer os limites da propriedade privada de forma tão estrita, a teoria de Locke pareceria estar prestando um desserviço aos interesses burgueses, engajados que estavam na defesa de suas próprias propriedades que em muito extravasam tais limites. No entanto, tal não foi o caso. Locke contornou este problema através da introdução de um elemento novo – e em tudo inovador – em sua análise: o dinheiro.

O papel atribuído por Locke ao dinheiro em seu sistema é interessante sobretudo por ser este uma convenção que se estabelece entre os homens no próprio estado de natureza, antes do advento da sociedade civil. Neste sentido, o estado de natureza lockeano se distancia bastante dos de Hobbes e Rousseau, os outros dois contratualistas clássicos. O homem, conforme inserido no sistema de Locke, possui uma propensão natural ao comércio de tal magnitude que o possibilita, com vistas a facilitar as trocas, a convencionar que um pedaço de metal terá um valor intercambiável a qualquer momento por qualquer outra mercadoria, e que funcionará, conseqüentemente, como uma reserva de valor. Esta convenção,

importante reforçar, estabelece-se antes da instituição de qualquer forma de sociedade política organizada. Vejamos como ele descreve este processo:

A maior parte daquilo que é realmente útil à vida do homem e que por isso obrigou os primeiros membros das comunidades a buscá-lo pela necessidade de subsistir (...) é geralmente perecível, estragando-se e vindo a se perder se não consumido a tempo; o ouro, a prata e os diamantes são artigos a que a imaginação ou a convenção atribuem valor, embora maior do que o aproveitamento real para o sustento da vida. A tudo aquilo de bom que a natureza fornece em comum, qualquer pessoa tem direito, como já mencionamos, nas quantidades de que possa se servir, adquirindo a propriedade sobre tudo o que pode realizar com seu trabalho. (...) Tinha somente de ter o cuidado de usá-las antes de se estragarem, para não tomar para si parte maior do que lhe cabia, com prejuízo de terceiros. (...) De mais a mais, se trocasse as nozes [que havia adquirido] por um pedaço de metal, ou seus carneiros por conchas, ou a lã por uma pedra cintilante ou por um diamante, e guardasse para si esses objetos durante toda a vida, não violaria os direitos dos outros; poderia acumular a quantidade que quisesse desses objetos duradouros, não sendo sua justa propriedade limitada pelo quanto possuía, mas pelo perecimento daquilo que fosse inútil a ela. Foi esta a origem do uso do dinheiro – algo de duradouro que os homens pudessem guardar, não perecível, e que por convenção aceita pudesse receber em troca os sustentáculos da vida verdadeiramente úteis, mas perecíveis. (LOCKE, 2002, pp. 48-49)

A introdução do fator dinheiro na análise permite a Locke afrouxar sensivelmente as restrições ao escopo da propriedade. A lógica da análise, neste ponto, está centrada na perecibilidade dos bens em geral, em oposição ao dinheiro. A propriedade privada só é válida até o ponto em que o indivíduo que se apropria de uma parte da natureza utiliza-a para seu próprio bem-estar. Uma vez que os frutos da natureza possuem um caráter perecível, a quantidade desses bens de que cada indivíduo pode apropriar-se está limitada pela condição de que terá obrigatoriamente de consumi-los antes que pereçam. O mesmo vale para a terra: somente é legítima a apropriação daquela parcela de terra cujo produto seja consumido antes que pereça.

Quando o dinheiro entra em cena, este limite para a apropriação privada (o terceiro fator limitativo, conforme descrito acima) virtualmente desaparece. O dinheiro, sob a forma de metais e pedras preciosas, não é perecível e, portanto, pode ser mantido por tempo indeterminado, sem que dele se faça, necessariamente, qualquer uso. Claro está, a possibilidade de se manter o dinheiro sob custódia

indeterminadamente, sem que este perca seu valor, também viabiliza a acumulação de dinheiro (uma forma alternativa de propriedade) sem um limite imposto pela capacidade imediata de consumo.

No entanto, ainda restam duas restrições à apropriação privada, conforme a estrutura teórica proposta por Locke: a quantidade que um indivíduo é capaz de obter através do próprio trabalho e o imperativo de que sobre bastante e de boa qualidade para os demais. O pensador conseguiu superar também estes dois obstáculos, embora de maneira menos clara.

Segundo MACPHERSON (1979), a limitação referente à existência de bastante e de tão boa qualidade para os demais, que fora formulada explicitamente por Locke, é superada em seu sistema através de sua conversão em uma mera restrição instrumental, visando o alcance de um fim maior. Este fim maior, na teoria de Locke, é a própria preservação da vida. A condição de que sobre bastante e de igual qualidade para os demais é apenas uma forma de garantir que todos poderão satisfazer suas próprias necessidades vitais. Ora, a apropriação privada aumenta a produtividade, fazendo com que um mesmo pedaço de terra produza muito mais quando cultivado do que quando deixado aos cuidados da natureza. Locke supõe que este aumento de produtividade é repassado ao conjunto da comunidade quando afirma, por exemplo, que o rei de um extenso território na América se alimenta e se veste pior do que um jornaleiro na Inglaterra. A relação salarial, ao garantir a subsistência de um trabalhador (em condições melhores do que aquelas de um rei na América, por sinal), legitima a apropriação privada e supera a limitação de que sobre bastante e de igual qualidade para os demais.

A última limitação refere-se à necessidade de que a apropriação ocorra a partir da mescla do trabalho de cada indivíduo à natureza. Com isto, levanta-se a questão de como seria possível considerar legítima a propriedade adquirida através do trabalho de terceiros, tornada inevitável pelo processo de acumulação e apropriação privada. MACPHERSON (1979), mais uma vez, acredita que esta

limitação não estava presente nas idéias de Locke. Afirmar ele que Locke supunha o trabalho como propriedade do indivíduo e, enquanto tal, como um bem alienável. Desta forma, a relação salarial seria uma característica do estado de natureza, em conformidade com a lei natural. Isto transparece claramente em um trecho acima citado, quando Locke identifica o trabalho do criado de um indivíduo com o trabalho que a este pertence. A “turfa que o criado cortou”, assim, torna-se “minha propriedade sem a adjudicação ou o consenso de nenhuma outra pessoa.” (LOCKE, 2002, p. 39). A relação salarial permite que um homem se aproprie legitimamente do trabalho de outro, sem com isto ferir a lei natural, e mesmo sem a necessidade da instituição da sociedade civil.

Para além da legitimação moral da propriedade privada, a própria teoria do poder político de Locke viria a se tornar a teoria do estado burguês por excelência. Ao passo que Hobbes acreditava na monarquia absoluta como única forma de governo capaz de garantir estabilidade política, para Locke ela “é incompatível com a sociedade civil, não podendo ser considerada uma forma de governo civil.” (LOCKE, 2002, p. 71) Vejamos como ele pôde chegar a tal conclusão.

No sistema de Locke, a sociedade civil é estabelecida, mediante um contrato entre os indivíduos, com vistas a assegurar a segurança da propriedade, entendida em sentido amplo – “a vida, a liberdade e as posses” (LOCKE, 2002, p 69). Isso ocorre porque, muito embora todos aqueles que ajam conforme a lei da razão não tenham incentivo para tentar usurpar a propriedade alheia, há uma insegurança latente no estado de natureza, ocasionada pela possibilidade contínua de que alguém transgrida a lei da natureza (aqui novamente manifesta-se a contradição fundamental do estado de natureza lockeano). No entanto, no estado de natureza, a defesa da propriedade cabe a cada indivíduo isoladamente, e os riscos inerentes a tal situação tornam-na intolerável para a maioria, que sente necessidade de um poder terreno superior ao qual possa apelar para resolver as controvérsias que surgirem em seu caminho. É com esta finalidade que se institui o poder político.

Esta concepção é bastante diferente daquela desenvolvida por Hobbes, que atribuía a constituição do Estado ao medo dos homens, especialmente o desejo de evitar uma morte violenta, que os impelia a alienar todos os seus direitos – exceto o direito fundamental, à vida – ao poder soberano, de forma a escapar do estado de guerra. Desta diferença de motivações, surge uma diferença fundamental no próprio conteúdo do poder constituído. Em Hobbes, ao receber a totalidade dos direitos dos súditos, o soberano assume poder absoluto sobre estes. Pode, portanto, agir conforme melhor lhe aprouver visando assegurar a segurança da sociedade. A única situação em que o súdito tem direito a ir de encontro às decisões do soberano é quando este ameaça sua vida, situação em que se rompeu o contrato estabelecido e, portanto, cabe ao indivíduo o direito de defender-se. Em todas as outras situações, o poder soberano é inquestionável.

Em Locke, ao contrário, o poder político deriva unicamente do desejo de assegurar a propriedade contra invasões de terceiros. Assim sendo, o único direito que o indivíduo transfere ao poder político é o de empregar a lei da natureza de forma a punir os transgressores. Ao submeter-se ao julgamento superior de um poder legislativo constituído, o indivíduo abdica daquele direito que tinha no estado de natureza, o de “ser juiz em causa própria”, em troca da garantia de um julgamento imparcial e da execução da sentença com a força garantida pelo conjunto da sociedade. Vejamos o que o autor tem a dizer a esse respeito:

... só podemos afirmar que há sociedade política quando cada um dos membros abrir mão do próprio direito natural [de julgar e punir as infrações da lei da natureza pelos outros] transferindo-o à comunidade, em todos os casos passíveis de recurso à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, excluído todo julgamento privado de cada cidadão particular, a comunidade torna-se árbitro em virtude de regras fixas estabelecidas, impessoais e iguais para todos; e por meio de homens, a quem a comunidade outorga o poder para execução dessas regras, decide todas as desavenças que possam surgir entre quaisquer membros da sociedade, sobre qualquer assunto de direito, e pune as infrações cometidas com as penalidades estabelecidas pela lei. (LOCKE, 2002, p. 69)

O poder soberano, em Locke, tem duas atribuições básicas: resolver as controvérsias surgidas entre os cidadãos, funcionando como um juiz comum a que

todos podem apelar; e fazer cumprir, através da força do conjunto da sociedade, que têm a seu dispor, as sentenças proferidas em seu juízo. Estas duas atribuições, evidentemente, devem ser exercidas na defesa do direito individual à propriedade.

É a partir desta formulação que se pode entender a crítica de Locke às formas absolutistas de governo. Tal justifica-se de dois modos. Primeiramente, se para ingressar na sociedade civil o indivíduo deve alienar ao poder soberano o seu direito de ser “juiz em causa própria”, um monarca absoluto – que possa agir conforme seu arbítrio, sem reportar-se a nenhum poder maior – encontra-se ainda em estado de natureza em relação a seus súditos, pois conserva o direito de julgar em causa própria, e ainda com um agravante: pode utilizar a força da sociedade para fazer cumprir sua sentença. Isto é declarado explicitamente por Locke:

Supondo-se que o príncipe concentre em si todo o poder, não só legislativo como executivo, não haverá juiz algum, e ninguém terá a possibilidade de apelar para alguém que julgue imparcialmente, com equilíbrio e autoridade e de cuja decisão se possa esperar reparação para qualquer dano ou transtorno causado pelo príncipe ou por sua ordem; de modo que um tal homem, embora intitulado “czar” ou “grão-senhor”, ou como quiserem, encontra-se tanto no estado de natureza, embora estendendo seu domínio sobre tudo, como ele próprio o está para com os súditos, pois sempre que existam dois homens sem regra estabelecida ou juiz comum a quem apelar na Terra, que possa resolver as demandas de direito entre eles, estarão ainda no estado de natureza, com todos os seus inconvenientes, e ademais com esta deplorável diferença para o súdito, ou melhor, escravo de príncipe absoluto: enquanto no estado ordinário de natureza tem a liberdade de julgar sobre seu direito e sustentá-lo à medida que suas forças o permitirem, sempre que tiver sua propriedade invadida por ordem ou capricho do monarca, não terá meios de apelar como devem ter os que estão em sociedade, como se estivesse degradado do estado comum de criatura racional; e nega-se-lhe ainda a liberdade de julgar ou defender o próprio direito, ficando com isso exposto a toda a miséria e transtornos que alguém pode temer por parte de quem, estando em estado de natureza sem restrições, está ainda mais corrompido pela lisonja e revestido de poder. (LOCKE, 2002, pp. 71-72)

Por outro lado, uma vez que os súditos cedem *unicamente* o direito de julgar em causa própria, de acordo com a lei da natureza, estão eles desobrigados de obedecer a qualquer ordenamento soberano que não esteja estritamente relacionado com a resolução de controvérsias surgidas no seio da sociedade em torno de questões de usurpação de propriedade. Daí decorre, mais uma vez, que o poder soberano não pode, em hipótese alguma, ser um poder absoluto. Seu escopo

de ação está, pelo contrário, muito bem delimitado.

De fato, o poder supremo, no sistema de Locke, não está nas mãos do soberano político – normalmente referido pelo filósofo como o poder legislativo, que se encontra acima dos outros poderes. O poder supremo está nas mãos da comunidade, sendo que esta apenas cede o poder a um corpo político, que fica assim autorizado a promulgar as leis e fazê-las cumprir. Esta concessão do poder, no entanto, é condicional. Este é um elemento importantíssimo de todo o sistema, e que também o coloca em contraste com aquele desenvolvido por Hobbes.

No sistema hobbesiano, o pacto constituinte da sociedade civil, por ser firmado entre os indivíduos em favor de um soberano, não pode ser revogado, pois para tanto seria necessário um novo consenso entre todos, o que seria difícil de alcançar. O poder soberano, uma vez concedido, é eterno, sendo transmitido por via hereditária. Locke constrói sua teoria de forma diferente. Os indivíduos alienam apenas um de seus direitos naturais, mantendo os demais, inclusive o poder de constituir o poder soberano. Desta forma, se julgarem que o poder soberano deixou de agir em benefício de seus interesses – fundamentalmente, a manutenção da propriedade –, podem eles revogar a concessão do poder e constituir um novo legislativo, conforme lhes parecer mais conveniente. Nas palavras de Locke:

[C]abe (...) ao povo o poder supremo para afastar ou modificar o legislativo, se constatar que age contra a intenção do cargo que lhe confiaram. Ora, todo poder concedido como encargo para se obter certo objetivo é limitado por esse mesmo objetivo, e sempre que este for desprezado ou claramente contrariado, perde-se necessariamente o direito a este poder, que retorna às mãos que o concederam, que poderão depositá-lo em quem julgarem melhor para garantia e segurança próprias. Por isso, a comunidade sempre conserva o poder supremo de se salvar contra os maus propósitos e atentados de quem quer que seja, até dos legisladores, quando se mostrarem levianos ou maldosos para tramar contra a liberdade e propriedades dos cidadãos. (...) Podemos, pois, afirmar que a comunidade, nesse aspecto, é ela mesma o poder supremo, mas não considerada sob qualquer forma de governo, uma vez que este poder do povo só se manifesta quando se dissolve o governo. (LOCKE, 2002, p. 109)

A objeção colocada por Hobbes, quanto à necessidade de um acordo entre todos os contratantes para que se possa rescindir o contrato, é resolvida de forma

bastante original por Locke, solução esta que se tornaria bastante popular no século seguinte. Defende a idéia de que, para chegar a uma decisão, não é necessário um acordo unânime, podendo-se utilizar a alternativa preferida pela maioria como representativa da decisão do conjunto da sociedade. Isto transparece quando ele identifica integralmente o julgamento do indivíduo com o julgamento da comunidade, representada pelo poder legislativo (2002, p. 70). Se a comunidade, através deste poder, adota um determinado julgamento, não importa que qualquer cidadão, particularmente, seja de opinião contrária. Uma vez que faz parte da sociedade civil, o julgamento desta é o seu próprio.

A combinação destes dois elementos – posse do poder supremo pela comunidade e identificação entre o julgamento individual e o julgamento desta – servem para demonstrar como as conclusões gerais a que chegou Locke estão muito próximas, por exemplo, do conceito de vontade geral que Rousseau desenvolveria, quase um século depois, no *Contrato Social*. É justamente esta afinidade da teoria política lockeana, em seus desenvolvimentos últimos, com os ideais liberais do século XVIII que permite que o filósofo seja associado com muito mais freqüência a este período da história intelectual do que à doutrina de seu antecessor direto, Hobbes, de quem herdou muitos pressupostos e com quem compartilhava grande parte da fundamentação e do sentido gerais de sua análise.

4 ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA E HERANÇA INTELECTUAL

Neste último capítulo procuraremos levantar algumas evidências de que os fundamentos teóricos da doutrina econômica clássica, ao menos em suas primeiras manifestações, estão na verdade bastante próximos daqueles desenvolvidos pelos pensadores que os antecederam, em especial dos autores mercantilistas do final do século XVII e início do século XVIII, assim como sua base filosófica está muito próxima daquela dos filósofos jusnaturalistas do século XVII. Tendo levantado a hipótese de que as doutrinas de Hobbes e Locke estão muito mais próximas do que normalmente se supõe, pretende-se, portanto, caracterizar algum grau de uniformidade no corpo de pensamento dos séculos XVII e XVIII, ao menos em alguns aspectos essenciais, rejeitando, desta forma, a idéia de que a escola clássica representou uma ruptura irremediável com a tradição mercantilista que a precedeu.

Na seção 4.1 discutiremos a sutil evolução do juízo moral acerca das atividades que visam ao ganho material, argumentando que esta mudança já vinha ocorrendo de forma consistente desde princípios do século XVII. Na seção 4.2 oferecemos uma interpretação do pensamento dos fisiocratas e de Adam Smith que visa aproximá-los daquilo a que, formalmente, se opunham: a doutrina mercantilista.

4.1 O AMOR DO GANHO

HIRSCHMAN (1979) abordou o problema da transição entre o pensamento do século XVII e a doutrina clássica sob a ótica da utilização dos termos “paixão” e “interesse” ao longo do período, as mudanças em suas acepções, assim como a alteração do posicionamento moral dos pensadores em face destas duas manifestações da natureza humana. A proposta de HIRSCHMANN, como a nossa, é demonstrar a fluidez com que estas mudanças ideológicas ocorreram ao longo do processo. Afirma ele: “...apresentarei algumas evidências de que o novo surgiu do

velho num grau maior do que tem sido geralmente reconhecido.” (HIRSCHMAN, 1979, p. 14)

A tese de HIRSCHMAN, resumidamente, é a seguinte. Com o desabrochar das liberdades individuais ocorrido no Renascimento, a descoberta de formas através de quais se poderia controlar as paixões humanas – evitando que estas trouxessem a ruína à sociedade – tornou-se uma preocupação cada vez mais proeminente. Neste quadro de receio perante a natureza destrutiva do homem, surge a idéia de que a única forma de combate eficaz que se poderia levantar contra as paixões mais destrutivas seria através da oposição a estas de outras paixões, que possuiriam um mesmo poder de coerção. O problema, então, passa a ser estabelecer quais seriam as paixões preferíveis. Devido, principalmente, à sua constância e previsibilidade, o amor do ganho (ou amor do dinheiro) passou a ser visto com simpatia, como uma paixão de certa forma inofensiva. O termo “interesse” passou a ser utilizado para denominar uma espécie de conjunção entre a paixão amor do ganho e a razão instrumental utilizada em sua persecução. O interesse, dessa forma, funcionava como uma paixão dominada e comandada pela razão, sendo assim socialmente aceitável. O processo culminaria com *A Riqueza das Nações* e o conceito da Mão Invisível, através do qual Smith conciliaria a ação de cada indivíduo de acordo com suas próprias inclinações egoístas com a harmonia da sociedade. HIRSCHMAN caracteriza da seguinte forma a obra de Smith dentro de seu quadro de referência:

No recuar da generalização, ele [Mandeville] viria a ser seguido, como o estrondoso sucesso que conhecemos, pelo Adam Smith de *The Wealth of Nations*, *A Riqueza das Nações*, obra que focaliza com exclusividade a paixão tradicionalmente conhecida como cobiça ou avaréza. Além disso, por causa da evolução sofrida pela linguagem entre um período e outro, (...) Smith foi capaz de dar outro grande passo adiante no sentido de tornar a proposição atraente e persuasiva: tirou o gume ao chocante paradoxo de Mandeville, substituindo “vício” e “paixão” por expressões mais brandas como “vantagem” ou “interesse”. (HIRSCHMAN, 1979, p. 26)

HIRSCHMAN acredita que esta evolução esteve profundamente arraigada

na filosofia dos séculos XVII e XVIII, podendo ser verificada por toda parte no corpo de pensamento da época. No entanto, em decorrência disto, nunca chegou a ser sistematizada pelos que dela fizeram uso, permanecendo sempre como uma premissa tácita aceita por todos. Vejamos o que ele tem a dizer sobre isto:

Parece que a atitude favorável a dar rédea livre e encorajar os propósitos aquisitivos privados foi tanto o produto de uma longa seqüência do pensamento ocidental quanto um importante componente do clima intelectual dos séculos XVII e XVIII. Se a despeito disso a “tese interesses-versus-paixões” é bem pouco familiar, tal se deve em parte por ter sido suplantada e obliterada pela publicação, em 1776, de *A Riqueza das Nações*. (...) Outra razão de ser essa tese pouco conhecida se pode inferir da maneira laboriosa com que foi necessário que a reconstituíssemos, nas páginas precedentes, a partir de fragmentos de certeza intelectual. Recorrendo a uma ampla variedade de fontes, tentei mostrar que a tese em questão fazia parte daquilo que Michael Polanyi chama de “dimensão tácita”, isto é, o conjunto de proposições e opiniões compartilhadas por um grupo e que são para este tão evidentes que jamais vêm a ser articuladas sistemática e inteiramente. (HIRSCHMAN, 1979, p. 71)

Uma linha de argumentação semelhante é adotada por APPLEBY (1978), que, assim como HIRSCHMAN, acredita na existência de um certo consenso tácito em torno de uma valorização moral das atividades relacionadas ao “motivo do ganho”, conforme descreve a seguir:

Um constante comentário acerca do motivo do ganho esteve presente nas observações feitas sobre o comércio na última metade do século [XVII]. Este deixou de ser uma lamentável tendência humana, que impedia que os homens e mulheres fossem deixados sem supervisão, tornando-se a grande cura para a preguiça, o guia mais preciso para as decisões de mercado, e o regulador invisível do comércio. (APPLEBY, 1978, p. 183)

A autora também atribui um importante papel, dentro deste processo de valorização, à visão destas atividades como constantes e previsíveis: “O que era crítico nesta nova concepção [impessoalidade das relações econômicas], no entanto, era a crença de que a busca do lucro era um impulso tão uniforme que poderia ser considerado uma regularidade da natureza.”(1978, p. 206) Em sintonia com a idéia do desenvolvimento de um espírito individualista ao longo do período, MAGNUSSON (1993) argumenta em bases semelhantes quando afirma que uma das grandes inovações do discurso mercantilista foi uma espécie de abordagem

materialista dos problemas sociais:

A maioria dos escritores da tradição mercantilista inglesa argumentavam sobre as bases de uma interpretação “material” do homem e da sociedade. Em contraste com as atitudes prevalentes no século XVI, os imperativos morais foram mantidos em segundo plano. O homem era considerado com mais freqüência como um egoísta. Na maior parte da literatura aparece a idéia de que o egoísmo pode servir a objetivos sociais, ao menos em certas circunstâncias. [...] Certamente, os autores mercantilistas nunca alcançaram um consenso em relação a onde e até que ponto esta regra poderia ser aplicada. Entretanto, a maior parte deles estava pronta para aceitar que vícios privados *poderiam* ser manipulados de forma a alcançar o benefício público. [grifo do autor] (MAGNUSSON, 1993, p. 8)

GRAMPP (1993), de forma semelhante, acredita que esta tolerância com a perseguição do interesse próprio foi um lugar comum durante o período moderno: “Que as pessoas são motivadas por seus próprios interesses, ou são simplesmente egoístas, e tentam conseguir o máximo possível em troca no mínimo possível, é uma afirmação freqüente nos tratados mercantilistas desde o século XV até aqueles da metade do século XVIII, contemporâneos da emergência da economia clássica.” (p. 62) E mais adiante:

A característica distintiva dos mercantilistas é que, embora eles desprezassem o egoísmo [tanto quanto todo o mundo sempre desprezou], eles apenas raramente propuseram medidas que o suprimiriam ou proibiriam sua operação. Limita-lo, controla-lo, redireciona-lo, às vezes deixa-lo livre – isto eles propuseram. Eles pretendiam utilizar o interesse próprio de forma a alcançar certos fins – alguns coletivos, outros individuais. (GRAMPP, 1993, p. 63)

APPLEBY também defende a idéia de que, já no século XVII, prevalecia uma noção utilitarista de honra. Para estar apto a perseguir seus interesses e agir da forma que melhor se lhes adapte, cada indivíduo necessita preservar sua própria reputação. Alguém que seja conhecido por sua desonestidade dificilmente conseguirá negociar com outros indivíduos na sociedade. Desta forma, a própria busca pelos próprios interesses dentro da esfera do comércio forçaria os indivíduos a honrarem seus contratos e evitarem trapacear em seus negócios. Esta noção, segundo a autora, está presente de forma bastante clara em Locke, porém aparece igualmente em boa parte dos escritos sobre comércio na Inglaterra da Restauração (1978, p. 188).

A rápida penetração desta nova abordagem moral para os problemas relacionados às atividades motivadas pela avareza e pelo amor do dinheiro, ao menos dentro do que então se poderia chamar de “esfera econômica” de investigação, pode ser avaliada pelas diferentes acolhidas da sociedade inglesa à obra de Hobbes e aos escritos sobre economia da segunda metade do século XVII. Ao passo que aquela foi execrada pelas autoridades intelectuais e eclesiásticas, tentando-se mesmo bani-la como heresia, estas tiveram seu curso bastante desimpedido, sem levantar grandes polêmicas.

O que é digno de nota a respeito da exploração do interesse próprio nos tratados sobre comércio e melhoramentos agrícolas é a franqueza das discussões acerca do comportamento humano, que eram proscritas por toda a Inglaterra. A filosofia política de Thomas Hobbes foi considerada um escândalo na Restauração apenas por afirmar ele que o único incentivo para a formação dos governos era o interesse próprio dos indivíduos. A popularidade das idéias de Hobbes e a sua congruência com o comportamento social observável fizeram com que as autoridades a Igreja e das universidades tentassem suprimir suas obras e desencorajar seus adeptos a proclamar sua filosofia. Ainda assim, os autores de panfletos econômicos não apenas sugeriam que o interesse próprio comandava os assuntos humanos, eles lançaram as bases para a construção de uma nova realidade social fundamentada sobre as consequências positivas daquela tendência universal a perseguir seus próprios benefícios. Mesmo o nome de Hobbes foi incluído em seus argumentos. [...] Entretanto, ao passo que Hobbes havia concluído que um poder comum era necessário para fornecer uma motivação de curto prazo para o cumprimento dos contratos, os defensores de uma ordem econômica liberal ao fim do século XVII preferiam confiar nas punições do próprio mercado. (APPLEBY, 1978, pp. 190-191)

A partir destas constatações, é possível dizer que o mercantilismo do século XVII já estava, de fato, imbuído de grande parte do espírito da doutrina econômica clássica. APPLEBY, por exemplo, está disposta a afirmar: “Nenhuma noção mais poderosa surgiu do século XVII do que aquela de uma ordem natural das relações econômicas imune à engenharia social e à interferência política.” (1978, p. 242) Este argumento é levado ao extremo por GRAMPP (1993), que propõe “...pensar na economia clássica como uma extensão das idéias mercantilistas.” (p. 61). Segundo ele:

Historiadores notaram que algumas das principais idéias da economia clássica podem ser encontradas em meio aos escritos dos mercantilistas. Livre comércio é a mais freqüentemente citada, não de forma muito precisa, posto que os economistas clássicos

tinham reservas fundamentais com relação a esta questão. Um exemplo melhor é a forma como os mercantilistas descreviam a operação do mercado. Indivíduos motivados por seus próprios interesses querem comprar mais quando o preço cai, e vender mais quando ele sobe; eles empregam seu capital e trabalho onde o retorno é maior; trabalham mais quando o salário sobe até certo ponto, e então menos quando ele sobe ainda mais; e enfrentam objetivos divergentes quando os preços são fixados acima ou abaixo do que seriam no mercado livre. Isto foi repetido de uma forma ou de outra pelos economistas clássicos, e se eles não receberam estas idéias dos mercantilistas, a coincidência é uma das mais impressionantes na história das idéias. (GRAMPP, 1993, p. 59)

Se o século XVII e o mercantilismo são normalmente associados com o absolutismo monárquico e com o fortalecimento de governos centralizados, seria pouco plausível acreditar que a estes governos era reservada a tarefa de conduzir estritamente as atividades econômicas da nação. Pelo contrário, assim como o seria para os clássicos, a função do Estado é, antes de qualquer outra coisa, garantir que a “ordem natural” se realize, através, naturalmente, da ação isolada de cada indivíduo. Ainda segundo APPLEBY:

No fluxo do comércio Mun [na década de 20] havia encontrado a imagem com a qual opor o patrimonialismo dos Stuarts. Nas mãos de analistas econômicos ainda mais sofisticados este fluxo havia sugerido que a riqueza consistia em uma capacidade ao invés de uma posse. Esta idéia levou à crença de que a estrada para a prosperidade estava em expandir mercados e encorajar o consumo. O corolário político desta teoria era que os indivíduos deveriam ser deixados por conta própria em suas decisões econômicas e que o governo poderia promover a prosperidade protegendo o ambiente favorável aos empreendimentos. (APPLEBY, 1978, p. 198)

HERLITZ (1993) defende a idéia de que a principal tarefa que os mercantilistas atribuíam ao estado era a de garantir um cenário propício para o florescimento da civilização, sendo que isto seria alcançado através da manipulação das paixões humanas:

Ao menos no mercantilismo inglês da metade do século XVII, entretanto, não eram mais as tarefas externas do estado que eram enfatizadas, nem era o poder do estado um fim em si mesmo, mas sim este poder era o meio de estabelecer a paz doméstica, proteger a propriedade, e governar as paixões do homem e direcionar suas ambições para objetivos civilizados. (HERLITZ, 1993, p. 110)

MAGNUSSON (1993) parece também acreditar num papel menos proeminente do Estado no pensamento mercantilista quando afirma:

[...] a maior parte da literatura mercantilista não pode ser vista como mera defesa do protecionismo ou das políticas regulatórias tradicionais que a Coroa buscou adotar. Durante o século XVII e o começo do século XVIII. Muito pelo contrário, muitos autores mercantilistas eram altamente críticos destas políticas seguidas pelo estado. (MAGNUSSON, 1993, p. 9)

Assim como GRAMPP (1993):

Muitos mercantilistas eram contrários ao controle extensivo, alguns eram contrário a qualquer tipo de controle, e a maioria a controles particulares de um tipo ou de outro, seja porque acreditavam que o mercado privado não devia ser controlado ou porque os participantes encontrariam formas de burlar os controles. (GRAMPP, 1993, p. 67)

O próprio GRAMPP parece sintetizar o argumento quando afirma que as idéias intervencionistas dos mercantilistas, de forma similar àquelas a serem desenvolvidas pelos economistas clássicos, tinham uma orientação marcadamente utilitarista. Em suas palavras:

O que pode ser dito que eles [os mercantilistas] anteciparam é a idéia de que a intervenção estatal pode aumentar a eficiência da economia, usando “eficiência” para se referir ao maior produto que é um componente do aprimoramento social. Isto coloca o seu argumento em favor da intervenção em bases utilitaristas. Estas são também as bases da economia clássica e são as bases sobre as quais a maioria dos economistas hoje colocam seus argumentos a favor ou contra a intervenção no mercado. (GRAMPP, 1993, p. 71)

Nesta seção procurou-se demonstrar que há uma certa proximidade, assim como uma afinidade interpretativa básica, entre o pensamento dos mercantilistas e a doutrina econômica clássica. As idéias econômicas surgidas no seio do século XVII não funcionariam, desta forma, como uma defesa da intervenção estatal nas atividades econômicas – que já então começam a ser vistas como uma esfera autônoma da vida social. Na próxima seção argumentaremos na direção oposta, sugerindo que a doutrina econômica clássica, ao menos em suas primeiras manifestações, não representa um afastamento tão drástico entre Estado e realidade econômica.

4.2 O NASCIMENTO DA ECONOMIA POLÍTICA CLÁSSICA

Dois elementos do pensamento fisiocrático são freqüentemente lembrados

como grandes inovações que esta escola teria trazido para o âmbito das reflexões sobre assuntos econômicos. São eles: a concepção do funcionamento da economia como um sistema fechado, um ciclo autônomo e auto-reproduzível; e a introdução do conceito de *laissez-faire*. Ambos são responsáveis, em grande parte, pelo destaque que os fisiocratas recebem dentro da história do pensamento econômico como precursores imediatos da doutrina clássica, em oposição ao pensamento mercantilista que os precedeu – mesmo que em outros aspectos, como a idéia de que apenas as atividades agrícolas geram excedente líquido, viriam a ser rapidamente suplantados pelos desenvolvimentos posteriores.

Estas duas características, no entanto, ainda que de formas diferentes, não parecem sustentar-se como rupturas com a herança intelectual do século XVII em uma análise mais cuidadosa. A primeira delas, a concepção sistêmica da atividade econômica, já estava em grande medida presente nas obras dos pensadores mercantilistas, enquanto que o *laissez-faire* fisiocrata não deve ser interpretado de forma muito estrita, como uma antecipação dos ideais liberais que viriam a predominar dentro de algum tempo. Vejamos isto em mais detalhes.

Conforme descrito na seção anterior, APPLEBY (1978) acredita que a característica mais distintiva a emergir do pensamento mercantilista do século XVII foi a de uma “ordem natural” das relações econômicas. Esta idéia baseava-se, segundo ela, em uma grande inovação do período, qual seja, a adoção de uma abordagem científica para os problemas econômicos, apoiada em um método analítico e em abstrações do tipo causa-e-efeito. Vejamos o que a autora diz a respeito:

Apesar dos obstáculos ao tratamento científico da economia, já no começo do século XVII os autores escolheram ignorar o que era fortuito, peculiar ou socialmente condicionado acerca das transações comerciais e concentrar-se, ao invés, sobre as regularidades nos padrões de compra e venda que observavam. Respondendo ao desafio intelectual de explicar como os preços eram definidos e os pagamentos feitos, eles criaram um modelo abstrato de seu tema. Em seu modelo, o padrão de trocas era consistente, portanto era confiável. O comportamento das pessoas envolvidas em transações de mercado era previsível, portanto o comportamento de mercado era inerente à natureza humana. O fluxo

de bens e pagamentos continuava sem a interferência humana, portanto ele era automático. Nenhum homem – nem mesmo os monarcas – podiam controlar seu funcionamento, portanto seus processos eram inexoráveis. Este modelo, submetido a elaborações e modificações, tornou-se um ponto de referência para todo o pensamento subsequente acerca das relações econômicas na sociedade moderna. (APPLEBY, 1978, pp. 242-243)

Para os mercantilistas, a realidade econômica constituiria, dessa forma, um sistema autônomo, até certo ponto hermético, com leis e movimentos próprios. MAGNUSSON (1993) aponta na mesma direção: “Talvez o mais importante aspecto da revolução mercantilista tenha sido a visão de que a economia deve ser percebida como um sistema. Assim sendo, ela ocupava um território independente com suas próprias leis.” (p. 8) Assim como APPLEBY, também ele atribui papel preponderante à revolução científica na abordagem aos problemas econômicos ocorrida no período: “... a ‘revolução’ mercantilista implicou na aplicação de um novo programa científico no qual prevaleciam a demonstração de fatos e argumentação lógica. Por falta de uma palavra melhor, poderíamos chamar este método de ‘Baconiano’” (p. 8)

A utilização do *laissez-faire* como recomendação de política por parte dos fisiocratas, igualmente, deve ser qualificada. Cometeríamos um anacronismo sério se tentássemos caracterizá-los como precursores estritos do liberalismo econômico. De fato, suas propostas são de natureza bastante diferente, preocupadas muito mais com a garantia de melhores condições para os senhores de terra (proposta, por sinal, nada liberal) do que com qualquer tipo de liberdade econômica ou de circulação de mercadorias de ordem mais ampla. Conforme afirma POLANYI (1980):

Estariamos bem próximos do fantástico se quiséssemos dar a François Quesnay o crédito de ter sequer considerado um tal estado de coisas (mercado de trabalho, padrão-ouro e o livre comércio). Tudo que os fisiocratas exigiam num mundo mercantilista era a livre exportação de cereais para garantir rendas melhores para os fazendeiros, posseiros e senhores de terra. Para os demais, a sua *ordre naturel* nada mais era do que um princípio diretivo para a regulação da indústria e da agricultura por parte de um governo supostamente todo-poderoso e onisciente... Na Inglaterra, o *laissez-faire* também foi interpretado de forma muito estreita: ele significava apenas libertar-se das regulamentações da produção e o comércio não estava incluído. (POLANYI, 1980, p. 141)

De fato, a doutrina liberal, em sentido estrito, apenas passaria a ter livre curso intelectual – desenvolvendo, dessa forma, seu potencial – em um período

posterior:

Seria inteiramente a-histórico antecipar a política do laissez-faire para a época em que essa palavra-chave foi usada pela primeira vez na França, em meados do século dezoito, como ocorre com frequência. Pode-se dizer com segurança que o liberalismo econômico não era mais que uma tendência espasmódica até duas gerações mais tarde. (POLANYI, 1980, p. 141)

Quando chegamos em Smith e *A Riqueza das Nações*, a discussão torna-se um pouco mais controversa, mas ainda assim é possível encontrar várias evidências de que o pensamento do pai da economia política não estava tão distante do corpo teórico mercantilista como ele próprio gostaria de fazer crer.

A metáfora da mão invisível constitui, sem dúvida, a mais clássica formulação da idéia de um sistema econômico auto-regulável. No entanto, vários dos elementos que fundamentam esta teoria – indivíduos agindo em seu próprio interesse, valorização moral das atividades relacionadas ao progresso material, concepção sistêmica das relações econômicas – já estavam presentes, conforme vimos anteriormente, sob variadas formas no pensamento mercantilista. Por outro lado, GRAMPP (1993) acredita que a mão invisível de Smith é um conceito até certo ponto contraditório, pois sua própria formulação supõe a ausência de quaisquer controles externos, controles estes que, pelo contrário, estão presentes no sistema smithiano. Em suas palavras: “A mão invisível é por definição uma mão isenta de controles. Se supõe-se que Smith acreditava nisto, ele não poderia ter dito que o mercado deveria ser controlado. Mas na verdade ele o fez.” (p. 61) E mais adiante: “... o que Smith quis dizer com a mão invisível é bastante diferente do que se afirma que ele quis dizer, e ele fez tantas exceções à harmonia do interesse próprio que não se pode dizer que justificou sua posições sobre política através deste princípio.” (p. 72)

GRAMPP enumera algumas dessas exceções adotadas por Smith em *A Riqueza das Nações*. Entre elas: controle de qualidade de algumas mercadorias (em especial tecidos e prata); fixação de preços em caso de monopólio; proibição de

exportação de cereais em períodos de escassez; leis de usura; garantia de direitos temporários de monopólio para empresas novas operando em áreas de risco; taxaço discricionária de propriedades fundiárias com o objetivo de alterar sua forma de uso; defesa das Leis de Navegação; e mesmo a imposição de tarifas sobre a exportação de lã bruta, de forma a garantir uma vantagem competitiva aos produtores ingleses (pp. 74-77). Segue afirmando a respeito da teoria exposta em *A Riqueza das Nações*:

Há tanto harmonia quanto desarmonia nos assuntos econômicos. Alguns mercados são como Smith acreditava que eles deveriam ser – eficiente – e não apenas podem como devem ser deixados ao simples sistema da liberdade natural. Outros não são eficientes e devem ser protegidos pelo governo. Algumas coisas deveriam ser retiradas completamente do mercado. (GRAMPP, 1993, p. 78)

E invoca Schumpeter para explicar a origem da crença em uma ruptura irreconciliável entre o pensamento mercantilista e aquele dos clássicos:

“Nós vimos que, no que concerne à análise econômica, não houve necessariamente nenhuma ruptura espetacular entre mercantilistas e liberais”, disse ele em sua celebrada História. A noção de que houve um ruptura surgiu, Schumpeter disse, da incompreensão dos mercantilistas por parte dos economistas clássicos, especialmente ‘A. Smith’” (GRAMPP, 1993, p. 81)

Assim, para GRAMPP, conforme já foi dito, a doutrina clássica pode ser entendida como uma “extensão das idéias mercantilistas”. Acredita que as políticas defendidas pelos clássicos “... diferiam daquelas mercantilistas em grau, não m gênero ou propósito. Havia menos regulação e mais mercado nas políticas clássica. Mas o mercado certamente não deveria governar sozinho a economia.” (p. 74)

Igualmente sugerindo uma transição mais gradual entre as idéias mercantilistas e o sistema de Smith, APPLEBY (1978) situa Smith dentro de um processo de evolução intelectual, como um herdeiro da tradição do século XVII. Afirma ela que o filósofo conjugou a filosofia moral do período com a igualmente popular idéia de um sistema de relações econômicas auto-regulável baseado na busca do bem-estar individual.

Adam Smith uniu a lei natural às políticas de *laissez-faire* demonstrando que as ações de indivíduos motivados por interesse próprio contrabalançavam-se produzindo uma harmonia natural e um impulso na direção à maximização da produtividade. Ao invés das restrições do governo, o que era necessário para controlar os auto-motivados participantes do mercado era liberdade para que as verdadeiras leis naturais da vida econômica operassem. (APPLEBY, 1978, p. 255)

Retornando ao argumento em defesa da constância e regularidade das atividades relacionadas ao enriquecimento e progresso material, a autora coloca Smith no topo da cadeia evolutiva que legitimou estas antes condenáveis paixões humanas: “Convencido da uniformidade e da constância do ‘desejo de melhorar nossa condição’, Smith assumiu o que antes tinha de ser provado: que as tendências para negociar e barganhar, para trabalhar e melhorar eram traços naturais, e não socialmente adquiridos.” (APPLEBY, 1978, p. 272)

O próprio Smith adotou uma postura bastante crítica em relação às idéias mercantilistas, acusando-as, segundo MAGNUSSON (1993, p. 9), entre outras coisas, por seu protecionismo e adoção de dispositivos monopolistas. Pareceria querer distanciar-se o tanto quanto possível das tendências ideológicas desta corrente. As evidências aqui levantadas, no entanto, apontam em outra direção. Tentou-se interpretar o pensamento de Smith a partir das premissas e formulações teóricas que compartilhava com os analistas que o precederam. Este passado intelectual certamente influenciou-o sensivelmente, de forma que pareceria mais correto caracterizar a sua obra máxima, *A Riqueza das Nações*, não como a demolição de preconceitos antiquados no estabelecimento de um novo edifício, a economia política, mas antes como uma síntese construtiva de aproximadamente dois séculos de esforços intelectuais em torno de uma nova realidade social.

5 CONCLUSÃO

Resumindo sua argumentação ao final do artigo “Conceptions of History and Society in Mercantilism, 1650-1730”, HERLITZ (1994) afirma:

Para a nova teoria política do século XVII, representado por Hobbes e Pufendorf, a pré-condição básica era que o homem deixasse seu estado de natureza e entrasse na sociedade civil, governada por um estado poderoso, que deveria evitar um estado de guerra generalizada entre os homens (Hobbes) ou ao menos restringir suas propensões a agredir uns aos outros (Pufendorf). Esta conclusão estava fundamentada em algumas suposições antropológicas a respeito da natureza do homem, que refletiam o comportamento individual observado nos mercados e no comércio e, na verdade, antecipavam aquelas do homem econômico. Além disso, Hobbes e Pufendorf, apesar de legitimarem o absolutismo político, consideravam a ambiciosa auto-preservação do homem um poderoso desenvolvimento potencial, que promovia as artes e as conveniências sob as restrições políticas do estado. Assim, o poder do estado não era um fim em si mesmo, e seus deveres eram civilizar internamente mais do que unir a nação contra os estrangeiros. (HERLITZ, 1994, p. 119)

De variadas maneiras – algumas similares à de HERLITZ, outras baseadas em análises de natureza diversa –, procuramos, ao longo deste trabalho, levantar evidências de que as reflexões filosóficas, morais e políticas que povoaram o mundo ocidental desde o Renascimento até o Iluminismo estariam fundamentadas, essencialmente, num mesmo quadro de referência intelectual. O limiar entre a Idade Média e a Era Moderna, desta forma, teria testemunhado uma transformação sócio-cultural de proporções magníficas. Esta transformação alteraria definitivamente a forma através da qual o homem via a si próprio e à sua inserção na sociedade.

As profundas mudanças, no entanto, não se apresentaram maduras, coerentes e, principalmente, compreensíveis desde o início. Pelo contrário, foram necessários aproximadamente três séculos para que se pudesse perceber, em toda sua magnitude, os seus impactos. Este processo, iniciado no Renascimento, apenas veria o desabrochar pleno de suas potencialidades no decorrer do século XIX, quando então se assustaria com sua própria imagem no espelho. Antes deste momento crucial, as atenções das grandes mentes estiveram voltadas para a legitimação da nova ordem que surgia e deslumbrava com sua imponência.

É neste sentido que propusemos aqui a compreensão do pensamento de alguns dos maiores filósofos modernos, bem como de importantes movimentos intelectuais do período. Desta forma, a ética teleológica e a racionalidade instrumental introduzidas por Maquiavel, assim como o individualismo sensualista que Hobbes extraiu de suas observações da sociedade de mercado de seu tempo, estariam baseados fundamentalmente nas mesmas premissas que a mão invisível de Adam Smith e a *ordre naturel* dos fisiocratas. O amálgama que une estes dois momentos pode ser encontrado, por um lado, na reinterpretação do sistema hobbesiano empreendida por Locke, da qual emergiu com proposições que melhor se adaptavam aos interesses em ascensão; por outro, em termos mais estritamente econômicos, nas formulações teóricas mercantilistas do século XVII e início do século XVIII, que anteciparam grande parte das doutrinas clássicas que se popularizariam cerca de cem anos depois.

Ao resgatar alguns dos esforços intelectuais desta época aparentemente tão longínqua, acreditamos não apenas ter realizado uma reavaliação crítica de algumas interpretações bastante difundidas acerca da história intelectual moderna, que enfatizam os contrastes entre a doutrina clássica e as teorizações que a precederam. Mais do que isso, esperamos ter colaborado para uma melhor compreensão de um fenômeno cujos desdobramentos projetam suas sombras sobre nós até hoje.

REFERÊNCIAS

- APPLEBY, J. O. *Economic thought and ideology in seventeenth-century England*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- BIANCHI, A. M. *A pré-história da economia: de Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- FOUCAULT, M. A governamentalidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 277-293.
- GRAMPP, W. D. An appreciation of mercantilism. In: MAGNUSSON, L. *Mercantilist economics*. Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 59-85.
- HERLITZ, L. Conceptions of history and society in mercantilism, 1650-1730. In: MAGNUSSON, L. *Mercantilist economics*. Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 87-124.
- HIRSCHMAN, A. O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBSBAWN, E. J. *A crise geral da economia européia no século XVII*.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MACPHERSON, C. B. A economia política de Hobbes. In: MACPHERSON, C. B. *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 1991. p. 175-190.
- MAGNUSSON, L. Introduction. In: MAGNUSSON, L. *Mercantilist economics*. Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 1-13.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Martin Claret, 1998.
- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- RANDALL, J. H. *The career of philosophy*. New York: Columbia University Press, 1962.
- REDMAN, D. A. *The rise of political economy as a science*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- RIMA, I. H. *História do pensamento econômico*. São Paulo: Atlas, 1977.

ROLL, E. *História das doutrinas econômicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962.