

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVAN PRATES STERNICK

**O PROBLEMA DA ORDEM SOCIAL NA OBRA DE ADAM SMITH**

Belo Horizonte  
2021

IVAN PRATES STERNICK

**O PROBLEMA DA ORDEM SOCIAL NA OBRA DE ADAM SMITH**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte  
2021

100  
S839p  
2021

Sternick, Ivan Prates.

O problema da ordem social na obra de Adam Smith  
[manuscrito] / Ivan Prates Sternick. - 2021.

199 f.

Orientador: Helton Machado Adverse.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2.Smith, Adam, 1723-1790. 3.Ordem  
social - Teses. I.Adverse, Helton Machado . II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

#### IVAN PRATES STERNICK

Realizou-se, no dia 09 de julho de 2021, às 14 horas, por meio de sessão em plataforma eletrônica virtual, a defesa de dissertação, intitulada *O problema da ordem social na obra de Adam Smith*, apresentada por IVAN PRATES STERNICK, número de registro 2019663850, graduado no curso de Ciências Econômicas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG), Prof. Newton Bignotto de Souza (UFMG), Prof. Hugo Eduardo Araújo da Gama Cerqueira (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, com média final 100 (cem)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 09 de julho de 2021.

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (Doutor)

Prof. Newton Bignotto de Souza (Doutor)

Prof. Hugo Eduardo Araújo da Gama Cerqueira (Doutor)



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 09/07/2021, às 17:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza, Professor Magistério Superior - Voluntário**, em 09/07/2021, às 17:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hugo Eduardo Araujo da Gama Cerqueira, Professor do Magistério Superior**, em 09/07/2021, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

ATA



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0817715** e o código CRC **78AA1BB4**.

*Dedico este trabalho ao meu tio, Dado Prates,  
que sempre me inspirou com sua alegria e criatividade.*

## Agradecimentos

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais e à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, a todos os funcionários, professores e alunos com os quais convivi, pela oportunidade de estudar numa universidade pública e num ambiente de excelência acadêmica que preza pela democracia.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa concedida para a realização desta dissertação.

Agradeço aos funcionários e docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, em especial aos membros da secretaria, André, Marina e Amanda, pelo apoio técnico dado durante o mestrado.

Agradeço ao professor Helton Adverse por ter me acolhido na linha de filosofia política e pela orientação deste trabalho.

Agradeço aos amigos do mestrado e do doutorado, e em especial aos colegas que se reuniram incansavelmente aos sábados no segundo semestre de 2020 para organizar o IV Encontro da Pós de Filosofia, que tornaram minha travessia no mestrado mais rica e agradável em termos acadêmicos e pessoais.

Agradeço à Júlia, à Ana Paula, à Alana, ao Pedro Vianna e ao Pedro Barbosa pelas reuniões do Grupo de Estudos em Iluminismo, sempre muito interessantes e proveitosas em termos intelectuais, mas também pela amizade e pela companhia virtual durante a pandemia.

Agradeço aos professores Hugo Cerqueira e Newton Bignotto por terem aceitado participar da banca examinadora da dissertação.

Agradeço aos meus tios, Kiko e Ana Paula, pelo incentivo para fazer o mestrado na filosofia e também pelo apoio intelectual e afetivo que me deram – além dos almoços de domingo.

Agradeço a Júlia pelo companheirismo, que tornou mais leve a escrita durante o período da pandemia e do isolamento social.

Agradeço à Stael, à Patrícia e à Maria José, pelo apoio e pelo carinho que sempre me proporcionaram.

Agradeço, por fim, à minha família como um todo, que sempre me deu todo o suporte que precisei, sem os quais não teria sido possível escrever esta dissertação. Agradeço especialmente à minha mãe, Cláudia, ao meu pai, Eduardo, aos meus irmãos, Daniel e Tomaz, e às minhas avós, Glorinha e Nícia.

“Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, se eles se reúnem para comerciar, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, mas apenas a seu negócio; se é para desempenhar algum ofício, uma certa amizade comercial se constitui, que tem em si mais de zelo que de verdadeiro amor, e por isso dela podem brotar facções, às vezes, mas boa vontade nunca” (Hobbes, 2002 [1651], p. 26: *De Cive*, I.2, transcrição com modificações)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No original: *How by what advice Men doe meet, will be best known by observing those things which they doe when they are met: For if they meet for Traffique, it's plaine every man regards not his Fellow, but his Businesse; if to discharge some Office, a certain Market-friendship is begotten, which hath more of Jealousie in it then True love, and whence Factions sometimes may arise, but Good will never.*



## RESUMO

Na presente dissertação, analisamos o problema da ordem social na obra do filósofo escocês Adam Smith. Nos três capítulos que compõem o trabalho, buscamos explorar o sentido em que Smith desenvolve a ideia da sociedade como uma categoria política própria, dotada de um conteúdo moral e uma legalidade relativamente independentes da autoridade eclesiástica e da vontade do príncipe ou soberano, que lhe permite elaborar uma representação da ordem social a partir do econômico e do moral. Nesse sentido, examinamos três faces distintas, embora interdependentes, de seu pensamento: a ética, a jurisprudência e a economia política. No primeiro capítulo, investigamos como sua concepção do ser humano e da sociabilidade lança as bases para uma representação do social enquanto uma ordem moral, fundada na simpatia e na autorregulação das paixões pela consciência. Buscamos mostrar como esta concepção de ordem moral lhe possibilita conferir um estatuto ético à ideia de uma sociabilidade do amor-próprio, baseada nas necessidades e interesses humanos, que integra o núcleo de sua concepção da ordem social. No segundo capítulo, ressaltamos a insuficiência da ordem moral para resolver o problema do conflito social, e exploramos sua concepção de ordem civil a partir de uma consideração de sua teoria da justiça, da autoridade e da obrigação. Tentamos mostrar que sua teoria do direito é secular e imanente, e que o escocês explica a obrigação civil a partir da distinção entre os princípios da autoridade e da utilidade pública, em contraposição às teorias do contrato. Por fim, no terceiro capítulo, investigamos sua concepção da divisão do trabalho e do capital como um processo espontâneo do qual emerge a ordem social enquanto um “sistema de liberdade natural”. Buscamos igualmente mostrar que, embora a ordem que emerge do “mercado” seja, para Smith, por natureza, uma forma de organização social equitativa, livre e pacífica, ela comporta sob si a contradição e a possibilidade da corrupção, incorporando na prática a violência e o conflito.

**Palavras-chave:** Adam Smith, Ordem Social, Filosofia Moral, Jurisprudência, Economia Política.

## ABSTRACT

In the present thesis, we analyse the problem of the social order in the work of Adam Smith. In its three chapters, we explore the sense in which Smith develops the idea of society as a political category of its own, endowed with a moral content and rules relatively independent of the ecclesiastical authority and of the will of the prince or sovereign, which enables him to further elaborate a representation of the social order out of the economic and the moral. Thus, we examine three distinct, though interdependent, aspects of his thought: his ethics, jurisprudence and political economy. In the first chapter, we investigate how his conception of the human being and of sociability lays the foundation for a representation of the social as a moral order, grounded on sympathy and on the self-regulation of the passions by conscience. We seek to show how this conception of the moral order allows him to bestow an ethical status to the sociability of self-love, based on human needs and interests, which integrates the core of his conception of the social order. In the second chapter, we stress the insufficiency of the moral order to solve the problem of social conflict, and explore his conception of the civil order by analysing his theory of justice, authority and obligation. We endeavour to show that Smith's theory of law is secular and immanent, and that he explains civil obligation through the principles of authority and public utility, in contrast with the theories of the social contract. Lastly, in the third chapter, we investigate his conception of the division of labour and capital as a spontaneous process from which emerges the social order as a "system of natural liberty". We also seek to show that, though the order emerging from the "market" is, for Smith, by nature, a free, fair and peaceful form of social organization, it inevitably comprises contradictions and the possibility of corruption, and thus in practice it incorporates violence and conflict.

**Key-words:** Adam Smith, Social Order, Moral Philosophy, Jurisprudence, Political Economy.

## Abreviaturas

TMS	<i>The Theory of Moral Sentiments (Teoria dos Sentimentos Morais)</i>
WN	<i>The Wealth of Nations (Riqueza das Nações)</i>
EPS	<i>Essays on Philosophical Subjects (Ensaio Filosóficos),</i>
HM	<i>The History of the Ancient Logic and Methaphisics (História da Lógica e da Metafísica Antigas)</i>
Stewart	<i>Dugald Stewart, Account of the Life and Writings of Adam Smith (Relato da vida e dos escritos de Adam Smith, escrito por Dugald Stewart)</i>
LJ (A)	<i>Lectures on Jurisprudence. Report of 1762-1763 (Lições de Jurisprudência, relatório de 1762-1763)</i>
LJ (B)	<i>Lectures on Jurisprudence. Report dated 1766 (Lições de Jurisprudência, relatório datado de 1766)</i>
LRBL	<i>Lectures on Rethoric and Belles Lettres (Lições de Retórica e Belas Letras)</i>
CAS	<i>Correspondence of Adam Smith (Correspondência de Adam Smith)</i>
ED	<i>Early Draft from the Wealth of Nations (Esboço de a Riqueza das Nações)</i>

### **Sobre as referências às obras de Adam Smith**

No geral, seguimos o padrão estabelecido pela *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* para todas as referências às obras de Smith, conforme segue:

TMS I.i.1.1 corresponde à parte I, seção i, capítulo 1, parágrafo 1 da *Teoria dos Sentimentos Morais*.

WN I.i.b.1 corresponde ao Livro I, capítulo i, segunda seção e parágrafo 1 de *A Riqueza das Nações*.

LJ (A), i.1 e LRBL, i.1 correspondem à manuscrito número 1 e parágrafo 1 das *Lições de Jurisprudência* das aulas de 1762-63 e das *Lições de Retórica e Belas Letras*, respectivamente.

Stewart, I.1 corresponde à seção 1 e parágrafo 1 do *Relato da vida e dos escritos de Adam Smith* escrito por Dugald Stewart, respectivamente.

HM, 1; LJ (B), 1; e ED, 1 correspondem ao número do parágrafo da *História da Metafísica*, das anotações das *Lições de Jurisprudência* datadas de 1766, e do *Esboço de A Riqueza das Nações*, respectivamente.

EPS, 250 corresponde ao número da página dos *Ensaio Filosóficos*.

CAS, 115 corresponde ao número da página da *Correspondência de Adam Smith*.

### **Sobre as citações diretas**

Todas as traduções dos textos originais de Smith e de outros autores dos séculos XVII e XVIII foram feitas por nós, eventualmente com auxílio de uma ou mais edições brasileiras (referenciadas em rodapé nas devidas ocasiões).

## Sumário

Introdução.....	13
Capítulo I: Sociabilidade e Ordem Moral.....	18
Introdução.....	18
1. Sociabilidade e política nos sistemas egoístas.....	20
2. Mandeville e Rousseau na <i>Carta ao Edinburgh Review</i> (1756).....	32
3. Piedade, simpatia e sociabilidade.....	41
4. Virtude, consciência moral e justiça.....	50
5. Uma concepção insociável de sociabilidade?.....	59
6. Conclusão do Capítulo.....	69
Capítulo II: Autoridade e Ordem Civil.....	71
Introdução.....	71
1. Da ética à jurisprudência: Smith e a tradição do direito natural.....	73
2. Jurisprudência Natural e Jurisprudência Histórica.....	86
3. Propriedade, desigualdade e o princípio da autoridade.....	92
4. O princípio da utilidade pública.....	99
5. Lei, governo e liberdade.....	102
6. A crítica à doutrina do contrato.....	110
7. Conclusão do capítulo.....	117
Capítulo III: Liberdade e Ordem Social.....	120
Introdução.....	120
1. Ordem e desordem naturais.....	121
2. A defesa da ordem comercial.....	135
3. O mecanismo de autorregulação econômica e social.....	144
4. A hipótese da harmonia natural dos interesses.....	150
5. Tensões e ambivalências na filosofia de Smith.....	156
6. Virtudes, leis e instituições políticas.....	170
7. Conclusão do capítulo.....	182
Considerações Finais.....	185
Referências Bibliográficas.....	188

## Introdução

Talvez o maior desafio teórico enfrentado pelos diversos pensadores europeus da modernidade seja o da reflexão sobre as condições de possibilidade da ordem social a partir de um ponto de vista secular. Se há algum sentido em falar de um problema geral que une autores de diferentes épocas, lugares e contextos, talvez ele consista justamente no esforço de pensar a sociedade a partir do próprio homem e de suas práticas, substituindo as formas religiosas por formas seculares de explicação e de justificação, assim como de crítica, do mundo. Nesse sentido, se o “homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade”<sup>2</sup>, o problema da ordem autoinstituída surge talvez como a questão central da modernidade.

No âmbito da filosofia política, este problema se traduz na reflexão sobre a instituição, a regulação e a preservação da sociedade<sup>3</sup>. Cada um desses aspectos abrange diferentes questões, tratadas de forma variável na história da filosofia e das ideias, desde o problema da fundação – que inclui as concepções de estado de natureza e de contrato, assim como de sociedade civil –, do fundamento da obrigação política ao problema da coordenação social e da corrupção do corpo político, que abarca a importante questão da divisão social e do conflito. Essa está longe de ser uma lista exaustiva dos tópicos relevantes, alguns dos quais serão objeto do presente trabalho, mas esperamos que sirva para fornecer uma ideia da magnitude e da complexidade do problema.

Nesta dissertação, realizamos uma investigação sobre o problema da ordem social na obra do filósofo escocês Adam Smith (1723-1790). Nosso objetivo é analisar a contribuição deste filósofo para o pensamento moderno no que se refere ao desenvolvimento de uma forma particular de conceber a ordem social a partir da economia e da moral, ou à elaboração de uma representação política da sociedade a partir de uma concepção do homem e da interação humana. Nesse sentido, analisamos o núcleo de suas duas principais obras, a *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759; doravante TMS) e a *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776; doravante WN), assim como seus cursos de jurisprudência, ministrados na Universidade de Glasgow, tal como sobreviveram em volumes de notas registradas por alunos e publicadas em inglês sob o título *Lectures on Jurisprudence* (1762-3, 1763-4; doravante LJ (A) e LJ (B))<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> A frase é de Marx (2013 [1843], *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, p. 151).

<sup>3</sup> Cf. Pierre Rosanvallon (2002 [1979]).

<sup>4</sup> As referências a essas e outras de suas obras seguirão o padrão estabelecido pela *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, com a sigla de cada obra (em inglês) seguida pela numeração dos livros ou partes, seções, capítulos e parágrafos. Em auxílio à nossa tradução de trechos da WN, cotejamos com a tradução

O interesse na obra de Smith se justifica sobretudo pela impressão de que, enquanto pensador da sociedade, concordando ou não com suas ideias, este filósofo realizou certamente uma importante e duradoura contribuição para o pensamento moderno. Não por acaso, seu legado teórico foi e é reivindicado em diferentes graus por distintas tradições do pensamento político, desde o liberalismo e o neoliberalismo<sup>5</sup>, até o republicanismo<sup>6</sup> e o próprio marxismo<sup>7</sup>. Em segundo, o interesse se justifica pelo senso da relevância de compreender adequadamente o lugar de Smith na história da filosofia, tendo em vista a relativa escassez de pesquisas sobre sua obra *enquanto filósofo e pensador da sociedade* – e não enquanto economista – no Brasil e no mundo<sup>8</sup>.

Mesmo entre os comentadores que se dedicaram a ler a obra de Smith como um todo – e não apenas a WN –, talvez seja apenas uma minoria que o interprete como um pensador da sociedade, e não apenas como um filósofo moral que teorizou sobre a economia. Seguimos nesta dissertação a linha interpretativa minoritária, de forma que, além de tentar compreender a obra de Smith como um todo, buscamos lê-la filosoficamente como uma reflexão sobre a ordem social. Portanto, trata-se de ler a WN não meramente como um livro de teoria econômica sobre o mercado enquanto meio de alocação de recursos escassos, ou ainda, sobre a economia enquanto uma esfera menor e separada das demais esferas sociais. Trata-se, ao contrário, de interpretar esta obra (e as demais) na medida em que reflete sobre a sociedade a partir do homem e do “mercado”, sendo este entendido como um conceito político e moral, como uma forma de organização das relações humanas e do vínculo societário; trata-se igualmente de entender a economia não como uma esfera separada, mas como uma que se estende às demais esferas da vida social, ou que incorpora a moral e a política.

Essa chave de leitura é temperada por uma tentativa de interpretar a contribuição de Smith de forma atenta ao contexto histórico-intelectual no qual escreveu. Especialmente nos dois primeiros capítulos, tentamos colocar o filósofo escocês em diálogo com outros pensadores

---

de Alexandre Amaral e Eunice Ostrensky, publicada pela WMF Martins Fontes (Smith, 2016); e, em relação à TMS, comparamos nossas traduções com as de Lya Luft, publicadas pela Martins Fontes (Smith, 2002).

<sup>5</sup> Cf., por exemplo, Viner (1927), Magnusson (2004) e Smith (2013).

<sup>6</sup> Cf. Rothschild (1992; 2001), Force (2003), Hont (2005) e Kalyvas e Katznelson (2008).

<sup>7</sup> Cf. Meek (1967), Skinner (1982) e Fay (1983).

<sup>8</sup> Certamente, essa escassez vem diminuindo substancialmente nas últimas décadas, sendo possível identificar um expressivo aumento do interesse filosófico por sua obra e pelo seu diálogo com outros filósofos, como Rousseau. Os seguintes livros são uma prova disso: Brown (1994), Griswold (1999; 2018), Force (2003), Fleischacker (1999; 2004), Montes e Schliesser (2006), Rasmussen (2008), Hanley (2009), Berry, Paganelli e Smith (2013), Hardwick e Marsh (2014), Hont (2015), Paganelli, Rasmussen e Smith (2018), entre muitos outros. No Brasil, no entanto, ainda há relativamente poucos trabalhos *em filosofia* sobre Smith, dentre os quais se destacam as contribuições de Cerqueira (2004; 2005; 2006; 2008), Ganem (2000; 2002; 2019), Müller (2016), Rodrigues (2017), Marchevsky (2018) e Pimenta (2018).

de seu tempo, pois acreditamos que isso enriquece o trabalho e ajuda a melhor compreender o que ele estava fazendo em relação aos argumentos de alguns dos interlocutores relevantes com os quais se engajou. Ao realizar este exercício dialógico e proto-historicista, nós conscientemente assumimos o risco, colocado pela falta de tempo e da habilidade necessária, de uma análise por vezes precária e superficial de outros autores. Para mitigá-lo, nós nos apoiamos, sempre que necessário, na bibliografia secundária, sabendo que isso tampouco nos exime da necessidade de uma leitura cuidadosa dos textos. De qualquer maneira, é preciso salientar que, no geral, a extensão de nosso interesse por outros pensadores tem a medida do engajamento do próprio Smith com seus argumentos, e, portanto, que nossa análise é filtrada pela forma como o escocês os interpreta, de forma que buscamos construir organicamente o diálogo entre as ideias.

Esperamos que a consideração do contexto histórico-intelectual sirva para estabelecer certos limites à leitura filosófica que propusemos acima e evitar certos anacronismos. Ao situar Smith no contexto da discussão intelectual do século XVIII, de certa forma qualificamos o significado de sua reflexão sobre a sociedade e a ordem social, lastreando-o no sentido que ela assumia naquele momento histórico determinado. Dessa maneira, não se pode igualar os argumentos de Smith em defesa de um “sistema de liberdade natural” à defesa do livre-mercado nas sociedades contemporâneas, ou mesmo nas circunstâncias do capitalismo industrial e monopolista da Europa do século XIX, sobre o qual Marx escreveu<sup>9</sup>. A própria ideia do “mercado” como uma fonte da ordem social relativamente independente do Estado e das leis deve ser apreendida com cautela, visto que: i) ela é pensada nas circunstâncias do capitalismo manufatureiro e comercial do século XVIII, em que não há uso intensivo de maquinário e a subordinação do trabalho ao capital é ainda limitada em relação ao que viria a ser algumas décadas mais tarde; ii) o Estado e as leis em questão correspondem em grande medida às estruturas sociopolíticas e hierárquicas de privilégios e de poder que caracterizaram o Antigo Regime e o “mercantilismo”<sup>10</sup> – que seriam significativamente alteradas na Europa após a Revolução Francesa.

Nesse sentido, chamamos a atenção para a importância dos debates sobre a ordem, a sociabilidade, os fundamentos da autoridade e da liberdade desencadeados pela guerra civil inglesa para compreender a contribuição de Smith. A partir disso, nosso objetivo é analisar

---

<sup>9</sup> Marx (1976, p. 468, n. 19) caracteriza Smith como um teórico do período da manufatura, e não da grande indústria.

<sup>10</sup> Para uma interessante contextualização dos argumentos de Smith em defesa do livre comércio e das críticas às leis que regulavam as relações de trabalho no referido contexto, ver as considerações do economista alemão Lujó Brentano (1891 [1877], p. 63-74).



como e em que medida o filósofo escocês desenvolveu, no âmbito da ética, da jurisprudência e da economia política, a ideia de pensar a sociedade como uma categoria política própria, e como um espaço dotado de um conteúdo moral e uma legalidade relativamente independentes da vontade do Príncipe e da Igreja. A intenção é investigar a concepção smithiana do homem e da sociedade, sua relação com a possibilidade da ordem social em um mundo desencantado. Faremos isso a partir de uma análise de três âmbitos distintos, embora interrelacionados, de sua obra: i) sua concepção de sociabilidade e da interação humana; ii) sua teoria da autoridade e da obrigação moral e política; iii) sua ideia de um “sistema de liberdade natural”.

No primeiro capítulo, analisamos o problema da sociabilidade e dos fundamentos da moralidade. A ideia mais geral apresentada é que Smith elaborou sua compreensão da natureza humana e da fundação da moral a partir de uma crítica ao legado do egoísmo moral, e que sua concepção de sociabilidade contém o núcleo de uma representação do social. Esta representação, que é também um modelo político de sociedade, se assenta na concepção do homem como ser social, e tem como contrapartida a ideia de uma ordem fundada na sociabilidade das necessidades humanas, que se constitui como uma via intermediária entre a interação assentada no vício e na pura insociabilidade e a comunidade política fundada na benevolência cristã e na virtude cívica.

No segundo capítulo, buscamos mostrar a importância da lei e da autoridade para a ordem social e a liberdade na obra de Smith. Argumentamos que a autorregulação “natural” implicada na concepção smithiana de simpatia e de sociabilidade se mostra insuficiente para explicar a possibilidade de uma ordem no âmbito da interação social mediada pela propriedade privada. O antagonismo social decorrente da desigualdade instituída pela grande propriedade torna necessárias formas adicionais de mediação entre os interesses e as necessidades conflitantes, em particular, a lei, que delimita direitos e deveres, e o governo, que garante sua observância pelo uso da força. Ao mesmo tempo, tentamos mostrar como Smith desenvolve uma concepção imanente da origem de direitos e deveres a partir da própria sociabilidade, assim como uma teoria social com aspectos materialistas para explicar as formas de autoridade e de governo. Por fim, analisamos as críticas de Smith à doutrina do contrato.

No terceiro capítulo, investigamos sua concepção da ordem social a partir de seu sistema de economia política. Em primeiro lugar, buscamos entender em que sentido, para o escocês, a ordem social é *natural*, e em que sentido ela não o é. Na sequência, partindo da ideia de que a simpatia, por si só, é incapaz de explicar a ordem social, buscamos entender o papel da divisão do trabalho, dos interesses privados e da competição econômica na autorregulação da sociedade. Isso nos leva a considerar a hipótese de que, em Smith, a economia resolve o

problema do conflito e da divisão da sociedade, fornecendo-lhe o meio para pensar e praticar a harmonia social. Discutiremos essa tese, apontando seus méritos, mas também seus limites para compreender o sentido da obra, apontando tensões e ambivalências no texto do escocês que permitem relativizar a ideia de que a economia é a *realização* da filosofia moral e da política. Nesse sentido, tentaremos mostrar como a virtude, o legislador e as instituições políticas permanecem fundamentais no pensamento do autor.

## Capítulo I: Sociabilidade e Ordem Moral

### Introdução

A primeira etapa desta pesquisa consiste na análise do problema da sociabilidade na obra de Smith. Isso ocorre em virtude de ser este o ponto de partida do debate em torno da instituição e da regulação do social no século XVIII. Pode-se dizer que, no âmbito do referido debate, essa questão assume uma prioridade lógica sobre os problemas atinentes à jurisprudência e a filosofia política, que reflete a antecedência da ética sobre essas disciplinas. Nesse sentido, no caso de Smith, tópicos importantes, como o direito natural, a desigualdade, a autoridade e a liberdade, aparecem como desdobramentos de sua concepção de sociabilidade, cujo núcleo se encontra na TMS, mais particularmente em sua concepção do homem como ser social ou “simpatético”<sup>11</sup>.

No contexto da filosofia moral dos séculos XVII e XVIII, entende-se por “sociabilidade” as qualidades e atributos da natureza humana que dispõem os indivíduos a se relacionar pacificamente com os outros e a promover bons ofícios<sup>12</sup>. É importante observar que, neste período, o debate sobre a sociabilidade não se restringe ao campo da moral, sendo também um problema da filosofia social e política<sup>13</sup>: a reflexão acerca da natureza humana e de suas consequências para a vida em sociedade assume a forma de um problema político na medida em que condiciona a maneira de pensar os fundamentos do Estado e da autoridade, da sociedade e da liberdade<sup>14</sup>. Ou ainda, a concepção de sociabilidade serve como base para pensar politicamente a organização social, seja para legitimar ou para criticar alguma representação da ordem e do exercício do poder. É sobretudo nesse sentido, isto é, no aspecto social e político do conceito, que nos interessa pensar o problema da sociabilidade tal como ele aparece em Smith.

Em termos históricos, é possível compreender o debate em que Smith se insere como o desfecho tardio da candente disputa de ideias iniciada com a guerra civil inglesa, que ganhou fôlego após a decapitação de Carlos I, rei da Inglaterra, em janeiro de 1649<sup>15</sup>. Segundo Pocock

---

<sup>11</sup> Optamos por esta tradução para o termo *sympathetic* (cf. TMS I.i.4.7, II.ii.3.4, III.3.35), ao invés de “simpático”, para evitar possíveis incompreensões decorrentes da conotação atual deste último termo.

<sup>12</sup> A definição de Pufendorf (1729 [1672], p. 137: II.iii.15) é importante neste sentido: “[...] by this Term of *Sociableness* [*socialitatem*], we would imply such a Disposition of one Man towards all others, as shall suppose him united to them by Benevolence, by Peace, by Charity, and so, as it were, by a silent and secret Obligation”.

<sup>13</sup> Ver Sagar (2018, p. 11)

<sup>14</sup> Nesse sentido, estamos de acordo com Rosanvallon (2002 [1979], p. 22-3) quando afirma que a sociedade e a política são pensadas de forma realista (e não normativa) a partir das paixões e interesses humanos. Rosanvallon, contudo, não desenvolve a questão da sociabilidade, que nos parece central para pensar todo o resto.

<sup>15</sup> Este parece ser o sentido geral da interpretação de Hont (1994; 2009).

(1985a, p. 55-6; 1985b, p. 106), esses eventos levaram ao colapso as ideias tradicionais de autoridade vigentes na Ilha, dando ensejo a um esforço coletivo de reconstruir teoricamente o fundamento da ideia e a representação da ordem social. Dentre as contribuições historicamente mais importantes, estão aquelas que buscaram erguer novamente a autoridade em bases “naturais”, isto é, seculares, assentadas em concepções de natureza humana, tais como as obras de Hobbes e Harrington, que tinham em comum a pretensão de retirar o poder temporal das mãos da Igreja<sup>16</sup>.

Em termos do debate filosófico, a questão do fundamento da autoridade e da ordem não se restringiu ao âmbito político ou civil, estendendo-se às reflexões de ética e filosofia moral. Aqui, o debate em torno do fundamento das distinções morais e do princípio de obrigação da lei moral aparecem como o ponto de partida para o problema da ordem social. As concepções de sociabilidade são a chave para pensar se há na natureza humana algum princípio original que sirva de fundação à moral e à política<sup>17</sup>, isto é, que possibilite o convívio humano e a liberdade em sociedade; ou, em caso negativo, para pensar outras possibilidades políticas para o corpo social e os artifícios necessários para a preservação da vida humana em coletivo.

Nesse contexto, segundo Rosanvallon (2002 [1979]), vê-se surgir a discussão política a respeito da instituição e da regulação do social como o problema fundamental da modernidade. Trata-se do desafio de pensar, de forma alternativa às tradicionais concepções teológico-políticas, a ordem social a partir do próprio homem<sup>18</sup>, tal como ele é, e não como deveria ser. Isso implica sobretudo enfrentar o espinhoso problema da divisão e do conflito sociais, que aparece na percepção da época sob as vestes do egoísmo, da desigualdade e do antagonismo social<sup>19</sup>. É nesse contexto, no século XVII, que surgem as diferentes teorias assentadas na oposição entre estado de natureza e sociedade civil, acompanhadas de concepções diversas de soberania e dos fundamentos legítimos do Estado.

A chave de leitura anunciada acima implica que, para compreender o que Smith estava fazendo, é preciso partir de uma consideração da obra de Hobbes, algo que faremos muito brevemente, a partir da bibliografia secundária, sem qualquer intuito de esgotar o assunto. A ideia é que, em certo sentido, ambos estão engajados com o mesmo problema geral, o de pensar

---

<sup>16</sup> Smith reconhece isso explicitamente no caso de Hobbes: “It was the avowed intention of Mr. Hobbes [...] to subject the consciences of men immediately to the civil, and not to the ecclesiastical powers, whose turbulence and ambition, he had been taught, by the example of his own times, to regard as the principal source of the disorders of society” (TMS VII.iii.2.2)

<sup>17</sup> Hont (2015, p. 25) trata o problema nessa linha de raciocínio.

<sup>18</sup> O que não significa necessariamente abandonar a “hipótese religiosa” ou a teologia, como muitos comentadores apressados sugerem. Trataremos dessa questão no próximo capítulo.

<sup>19</sup> Cf. Griswold (1999, p. 80).

a ordem social auto-instituída – assim como outros pensadores que mencionaremos ao longo desta dissertação. Isso não significa, contudo, que eles estejam travando exatamente o mesmo debate, até porque Smith escreve um século depois e dialoga também com autores posteriores, sendo necessário acrescentar uma série de mediações históricas que afetaram a forma de pensar o problema da sociabilidade<sup>20</sup>. Não faremos isso aqui, contudo, visto que não temos nenhuma pretensão de analisar a história do debate europeu em torno desse tema.

Na primeira seção do capítulo, tentamos situar Smith no contexto intelectual a respeito das concepções de sociabilidade, passando brevemente pelas contribuições de Hobbes, Pufendorf e Mandeville. Na sequência, analisamos a leitura que o filósofo escocês faz da relação entre os sistemas teóricos de Mandeville e Rousseau, que joga luz no problema que nos interessa neste capítulo, e ajuda a compreender o desenvolvimento teórico de Smith. Este propriamente dito é considerado a partir da seção 3. Na seção 5, buscamos esclarecer o sentido das críticas que Smith faz ao sistema moral de Hutcheson. Por fim, na conclusão sintetizamos os principais pontos do capítulo.

## 1. Sociabilidade e política nos sistemas egoístas

A sociabilidade é um problema que integra o núcleo mais elementar da filosofia moral de Smith, nomeadamente sua concepção de simpatia. A discussão sobre a natureza da simpatia está umbilicalmente ligada à questão da fundação da moralidade, que constitui talvez o mais importante debate da filosofia moral do século XVIII (Hont, 2015, p. 34). Na TMS, ele aparece sob a forma do debate em torno do “princípio de aprovação moral”, que se articula a partir da seguinte questão: “como e por quais meios sucede à mente preferir um teor de conduta a outro, denominar um, certo, e o outro, errado; considerar um como objeto de aprovação, honra e recompensa e, o outro, de culpa, censura e punição?”<sup>21</sup> (TMS VII.i.2).

---

<sup>20</sup> Alguns dos eventos importantes que devemos manter em mente, mas que não exploraremos aqui, são a Revolução Inglesa de 1688, que instaurou uma monarquia constitucional na Inglaterra; as ameaças à estabilidade política europeia decorrentes dos esforços de Luís XIV para forjar uma “monarquia universal”; a União de 1707, em que a Escócia perdeu sua soberania política e o seu parlamento se fundiu com o inglês; a ascensão de Estados fiscais-militares, caracterizados pelo monopólio do uso da violência (através de exércitos permanentes) e pelo crescente endividamento público; o “atraso” da economia e sociedade escocesas frente ao “progresso” inglês, no contexto de extensão do império colonial no ultramar e da ascensão do capitalismo mercantil; o crescente contraste socioeconômico entre as Terras Altas e Baixas da Escócia; a crescente integração europeia através do comércio, e a dissolução de modos de vida e produção tradicionais; entre outros.

<sup>21</sup> No original: *how and by what means does it come to pass, that the mind prefers one tenour of conduct to another, denominates the one right and the other wrong; considers the one as the object of approbation, honour, and reward, and the other of blame, censure, and punishment?*

Na Parte VII desta obra, Smith analisa três grupos de sistemas de filosofia, que dão respostas distintas ao problema da fundação da moral. O primeiro grupo engloba os sistemas egoístas, “que deduzem o princípio de aprovação do amor-próprio (*self-love*)”; o segundo, os que explicam a origem dos critérios morais a partir da razão; o terceiro, por fim, no qual Smith se insere, é aquele que funda a moralidade no sentimento imediato (TMS VII.iii.intro.2), havendo ainda uma diferença entre os sistemas que se valem da noção de *senso moral* (Hutcheson), e, por outro lado, aqueles que utilizam a noção de *simpatia* (Hume, Smith) (TMS VII.iii.3.1-3).

Nesta seção e na próxima, daremos especial atenção ao primeiro grupo, que abrange os sistemas egoístas de Hobbes, Pufendorf e Mandeville, tais como compreendidos por Smith. Decidimos iniciar a investigação desta forma, postergando a análise da concepção smithiana de sociabilidade para a terceira, quarta e quinta seções, pela razão de que o significado mais profundo desta se expressa como um desenvolvimento relativo e crítico da tradição do egoísmo moral. A hipótese que exploraremos é que a concepção smithiana representa uma requalificação da sociabilidade egoísta, que se dá mediante o desenvolvimento de um conteúdo ético no interior da interação baseada no amor-próprio, a partir da ideia de simpatia<sup>22</sup>. Essa hipótese será importante para o assunto geral da dissertação, na medida em que encontramos na concepção de sociabilidade de Smith o núcleo de uma teoria da sociedade.

O nosso ponto de partida, portanto, seguindo Hont (2005, p. 20-1, 41-4; 2015, p. 5-8), é a rejeição explícita feita por Hobbes no *De Cive* (1998 [1647], I.2)<sup>23</sup> da ideia aristotélica do *zoon politikon*, ou da concepção de que o homem é por natureza um ser vivo político ou sociável.

A maioria dos autores anteriores que escreveram sobre os assuntos públicos assumem, ou buscam provar, que o homem é um animal que nasce adequado para a sociedade, – na expressão grega, ζῷον πολιτικὸν [*zoon politikon*]. Nesta fundação, eles erigem uma estrutura de doutrina civil, como se nada mais fosse necessário para a preservação da paz e a governança de toda a raça humana do que os homens darem seu consentimento a certos acordos e condições, os quais, sem reflexão adicional, esses escritores denominam leis. Esse axioma, embora muito amplamente aceito, é não obstante falso; o erro procede de uma visão superficial da natureza humana<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Uma versão dessa hipótese foi esboçada – embora não demonstrada – por Hont (2015, p. 32): “[Smith] se autorretratou como alguém que desenvolveu adequadamente a corrente hobbesiana – isto é, o sistema egoísta (Hobbes, La Rochefoucauld, Pufendorf, Mandeville e Hume eram os nomeados membros desta tradição) – à sua devida conclusão, abandonando os elementos vulgares e equivocados que foram adotados pelos primeiros representantes dessa doutrina. [...] O que torna Smith interessante é que ele provavelmente era o pensador mais fascinante, junto com Rousseau, que buscou resgatar um discurso moral do sistema egoísta sem abandonar seus *insights* básicos”. Para uma crítica, ver Hanley (2018, p. 21-3).

<sup>23</sup> Temos como base a tradução inglesa feita por Richard Tuck e Michael Silverthorne da segunda edição latina, publicada em 1647. A referência indica o capítulo, em caractere romano, seguido do parágrafo, em arábico.

<sup>24</sup> No original: *The majority of previous writers on public Affairs either assume or seek to prove or simply assert that Man is an animal born fit for Society, – in the Greek frase, ζῷον πολιτικὸν [zoon politikon]. On this foundation they erect a structure of civil doctrine, as if no more were necessary for the preservation of peace and the*

Para Hobbes, o homem é naturalmente insociável, e, antes de ingressar na sociedade, sua condição é uma “guerra de todos contra todos”<sup>25</sup> (*ibid.*, I.12). Isso porque os homens sentem um medo recíproco, decorrente de sua igualdade natural, e de sua igual capacidade de matar, e têm uma disposição a ferir os outros, seja em função do desejo de dominar, seja como forma de autodefesa preventiva (*ibid.*, I.3-4). Diante disso, para fundar a sociedade, argumenta o filósofo inglês, o mero consentimento, ou a convergência de muitas vontades para o mesmo fim (o bem comum), é insuficiente, tendo em vista as discordâncias e disputas que surgem das diferenças de opiniões e da inveja (*ibid.*, V.4). É necessária uma *união*, ou a submissão, por meio de um pacto, das vontades individuais à uma vontade única, seja de um indivíduo ou de uma assembleia, que passa a dispor de um poder absoluto sobre a força e os recursos dos sujeitos para garantir a paz e a segurança, tendo o direito de conformar as vontades particulares à unidade e à concórdia por meio do medo (*ibid.*, V.6-8). Dessa forma, e dessa forma apenas, pode-se fundar o Estado (*commonwealth, civitas*) e a sociedade civil (*civil society, societas civilis*). Não há, pois, para Hobbes, a possibilidade de pensar a sociedade de forma dissociada do Estado.

Embora Hobbes não tenha negligenciado a *necessidade* como elemento aglutinador dos indivíduos, ele negou a possibilidade de que a *utilidade* seja o fundamento da sociedade. Isso porque, segundo ele, a aproximação e o convívio social baseados na cooperação mútua engendram necessidades psicológicas disruptivas, associadas ao orgulho e ao desejo por superioridade, que sobrepujam o poder integrador das necessidades físicas e inviabilizam a sociedade na ausência de um poder político absoluto, garantidor da ordem e da paz. Para Hobbes, portanto, o social é instituído pelo político, e o medo é a paixão fundamental da sociedade.

[...] todo encontro voluntário é um produto ou da necessidade mútua, ou da busca por glória; [...] Toda sociedade, portanto, existe em função do benefício (*advantage*) ou da glória, i.e. é um produto do amor de si, não do amor de amigos. No entanto, nenhuma sociedade grande e duradoura pode se basear na paixão por glória. [...] É verdade que os benefícios desta vida podem ser aumentados com a ajuda de outras pessoas. Mas isso é muito mais efetivamente atingido através do Domínio sobre os outros do que através de sua ajuda. Consequentemente, ninguém deveria duvidar que, na ausência do medo, os homens seriam mais avidamente atraídos à dominação do que à sociedade. Deve-se estabelecer, portanto, que a origem de sociedades grandes e

---

*governance of the whole human race than for men to give their consent to certain agreements and conditions which, without further thought, these writers call laws. This Axiom, though very widely accepted, is nevertheless false; the error proceeds from a supercial view of human nature.*

<sup>25</sup> No original: *it cannot be denied that men's natural state, before they came together into society, was War; and not simply war, but a war of every man against every man.*

duradouras não está na mútua benevolência humana, mas no medo recíproco dos homens<sup>26</sup> (Hobbes, 1998, I.2).

Smith percebe claramente este aspecto da obra de Hobbes, ao afirmar o seguinte:

É bem sabido ter sido a doutrina do Sr. Hobbes, que um estado de natureza é um estado de guerra; é que, antes da instituição do governo civil, não poderia haver nenhuma sociedade segura ou pacífica entre os homens. Preservar a sociedade, portanto, de acordo com ele, era apoiar o governo civil, e destruir o governo civil era a mesma coisa que colocar um fim à sociedade<sup>27</sup> (TMS VII.iii.2.1).

Para preservar a sociedade, é necessária uma obediência absoluta por parte dos súditos, implicando que as distinções morais devem ser estabelecidas pela lei, isto é, a vontade do soberano, e que o fundamento da obrigação é o interesse próprio – os indivíduos obedecem porque é do seu interesse preservar a paz e a ordem. Smith nota que essa doutrina foi ofensiva aos teólogos, por visar submeter a consciência dos cidadãos ao poder civil (e não à Igreja), e aos moralistas, por postular a inexistência de uma distinção natural entre certo e errado, sendo estes exclusivamente dependentes da lei e da vontade do soberano (TMS VII.iii.2.2-3; LJ (B), 2-3). Com isso, na visão do filósofo escocês, Hobbes dera ensejo a todo o debate de filosofia moral do século posterior.

A crítica de Pufendorf a Hobbes em seu *De Iure Naturae et Gentium* (1729 [1672])<sup>28</sup> constituiu, segundo Hont (1987; 2005, p. 45-6; 2015, p. 10-12), o primeiro esforço de pensar a instituição da sociedade previamente à do Estado, a partir da ideia de uma sociabilidade baseada nas necessidades humanas. Pufendorf, de acordo com Hont (1987, 264-7; cf. Rosanvallon, 2002, p. 30-2), foi o primeiro a intuir, a partir do método hobbesiano, um meio termo entre o estado de natureza e o Estado (*civitas*), cuja constituição prescinde de um contrato: a *cultura*,

<sup>26</sup> No original: [...] every voluntary encounter is a product either of mutual need or of the pursuit of glory; [...] All society, therefore, exists for the sake of advantage or of glory, i.e. it is a product of love of self, not of love of friends. However, no large or lasting society can be based upon the passion for glory. [...] It is true that the advantages of this life can be increased with other people's help. But this is much more effectively achieved by Dominion over others than by their help. Hence no one should doubt that, in the absence of fear, men would be more avidly attracted to domination than to society. One must therefore lay it down that the origin of large and lasting societies lay not in mutual human benevolence but in men's mutual fear.

<sup>27</sup> No original: It is well known to have been the doctrine of Mr. Hobbes, that a state of nature is a state of war; and that antecedent to the institution of civil government there could be no safe or peaceable society among men. To preserve society, therefore, according to him, was to support civil government, and to destroy civil government was the same thing as to put an end to society.

<sup>28</sup> Temos como referência a tradução inglesa de 1729, feita por Basil Kennett, sob o título *Of the Law of Nature and Nations*, que contém um discurso introdutório e notas ao longo do texto de autoria de Jean Barbeyrac. Para além da habitual indicação do ano da obra e da página, as eventuais referências a este tratado indicam, nesta sequência, o livro, o capítulo e a seção em questão. O conteúdo relevante para a presente discussão se encontra sobretudo nos três primeiros capítulos do segundo livro, no primeiro capítulo do quarto livro, e no primeiro capítulo do sétimo livro desta obra.



ou “uma Vida Cultivada pela Indústria dos Homens”<sup>29</sup>. A característica da *cultura*, em oposição à carência e miséria do estado de natureza, é a cooperação entre os indivíduos para a satisfação de necessidades, necessária para garantir sua autopreservação, dada a condição frágil e desamparada do homem em relação aos outros animais. A formação dessa *comunidade*, contudo, não decorre de uma disposição natural à vida em sociedade. O princípio fundamental da sociabilidade é o amor-próprio, a paixão que recomenda cada um à própria preservação (Pufendorf, 1729, p. 136: II.iii.14-5).

Pufendorf afirma que, dada a fragilidade natural do homem, é *necessário* que ele seja sociável, isto é, que cultive uma disposição a cooperar com os outros e a realizar bons ofícios, para que possa sobreviver: nesse sentido, a sociabilidade é uma lei de natureza (*ibid.*, p. 137: II.iii.15)<sup>30</sup>. A própria necessidade da cooperação, deduzida da inclinação de autopreservação e da contemplação da condição natural do homem, torna-se a fonte de outros direitos e obrigações. Estes são necessários para a preservação da paz, tendo em vista o potencial igualmente disruptivo da interação humana, oriundo da impetuosidade e da insaciabilidade das necessidades e dos desejos<sup>31</sup>. Nesse sentido, contra Hobbes, ele argumenta que a lei de natureza estabelece limites à liberdade natural mesmo no estado de natureza, tornando-o um estado pacífico e livre, embora miserável. A necessidade de autopreservação não confere um direito ilimitado a tudo e a todas as coisas, mas só pode ser buscada enquanto não fere o direito dos outros (*ibid.*, p. 106: II.ii.3).

Segundo esta narrativa, a fundação do Estado e das leis positivas é posterior à sociabilidade, e é explicada cronologicamente a partir de uma “teoria” sobre as origens e o desenvolvimento da propriedade. A autoridade civil surge a partir do momento em que os desejos mais insociáveis dos indivíduos, suscitados pela dinâmica das relações mediadas pela propriedade, impossibilitam a vida social pacífica (Hont, 1987, p. 263, 269-72). Nesse sentido, a criação do Estado, que, para ele, implica uma renúncia à liberdade natural e uma submissão a

---

<sup>29</sup> No original: *a Life cultivated by the Industry of Men*. Essa frase aparece na tradução inglesa de Andrew Tooke da obra *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem* (1673), um resumo de seu grande tratado feito para o estudo universitário, cujo título é *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature* (1691). Cf. Pufendorf (2003 [1691], p. 167: II.i.4), mas também Pufendorf (1729, p. 102-3: II.ii.2, 8).

<sup>30</sup> “Now that such a Creature may be preserv'd and supported, and may enjoy the good Things attending his Condition of Life, it is necessary that he be *social* [...]. This then will appear a fundamental Law of Nature, *Every Man ought, as far as in him lies, to promote and preserve a peaceful Sociableness with others, agreeable to the main End and Disposition of the Race in general*”.

<sup>31</sup> Cf. Pufendorf (1729, p. 100: II.i.7): “Now in so violent a Fierceness, and in so wide a Diversity of Affections and of Desires, what a Life would Men lead, were they destitute of the Benefit of Law to unite and to compose them? We should see nothing but a furious Multitude of Wolves, of Lions, of Dogs tearing and devouring one another”.

uma autoridade absoluta, é explicada a partir do medo recíproco – neste aspecto, Pufendorf seguiu Hobbes (Pufendorf, 1729, p. 626: VII.i.4).

Em síntese, Pufendorf inaugurou, ainda que de forma muito incipiente, a partir de sua crítica a Hobbes, a ideia de uma sociabilidade das necessidades e dos interesses como um princípio de sociedade relativamente independente da política. Este importante movimento teórico, a saber, uma ideia de sociedade como anterior à fundação do Estado e da autoridade política, seria modificado e desenvolvido posteriormente, entre outros, por Locke, Mandeville, Hume, Rousseau e Smith. Um desdobramento importante dessa ideia é que o Estado assume a forma de predicado da sociedade; uma equação que, mais tarde, seria invertida por Hegel e posteriormente desinvertida por Marx sob a perspectiva da crítica do Estado e da economia política.

Smith, que foi educado na tradição do jusnaturalismo continental, tinha consciência deste movimento pufendorfiano e de suas implicações. Pufendorf e os “teólogos” (*divines*), ele afirmou para seus alunos em Glasgow, criticaram a doutrina de Hobbes, “tentando mostrar que o estado de natureza não era um estado de guerra, mas que *a sociedade pode subsistir*, ainda que não de maneira muito harmoniosa, *sem instituições civis*”<sup>32</sup> (LJ (B), 2-3, grifo nosso).

Eles tentaram mostrar que o homem neste estado tem certos direitos que lhe pertencem, tais como um direito ao seu corpo, aos frutos do seu trabalho e ao cumprimento de contratos. Com este desígnio Pufendorf escreveu seu grande tratado. A única intenção da primeira parte dele é refutar Hobbes, embora, na realidade, não sirva a propósito algum tratar das leis que existiriam num estado de natureza, ou dos meios através dos quais a sucessão à propriedade era levada a cabo, uma vez que tal estado não existe (LJ (B), 3)<sup>33</sup>.

A crítica de Smith a Pufendorf nesse contexto sublinha uma ruptura metodológica importante com a oposição entre estado de natureza e sociedade civil, que iremos abordar no próximo capítulo<sup>34</sup>. Por ora, no entanto, queremos apontar, conforme Hont (2005, p. 39), que, a despeito da divergência metodológica, Smith nota em Pufendorf a intuição de uma ideia de sociedade relativamente independente de “instituições civis”, que se traduz num modelo de sociabilidade<sup>35</sup>. Trata-se de uma ideia da sociedade como condição natural do homem e de um

<sup>32</sup> No original: *by endeavouring to shew that a state of nature was not a state of war but that society might subsist, tho' not in so harmonious a manner, without civil institutions.*

<sup>33</sup> No original: *They endeavoured to shew that man in this state has certain rights belonging to him, such as a right to his body, to the fruits of his labour, and the fullfilling of contracts. With this design Puffendorf wrote his large treatise. The sole intention of the first part of it is to confute Hobbes, tho' it in reality serves no purpose to treat of the laws which would take place in a state of nature, or by what means succession to property was carried on, as there is no such state existing.*

<sup>34</sup> Sobre isso, ver Rosanvallon (2002, p. 62).

<sup>35</sup> Smith nunca utiliza o termo “sociabilidade” (*sociability*), apesar deste integrar o léxico moral e político de sua época. Não obstante, ele utiliza termos ou expressões com conotação equivalente (cf. Griswold, 2018, p. 94).

modelo de sociabilidade fraca, representado por uma interação baseada em afecções egoístas e voltada à satisfação de necessidades. Nesse sentido, segundo Hont (2005, p. 45), uma grande contribuição histórica de Pufendorf consistiu em introduzir a *sociedade* como uma categoria política independente, passível de teorização em si, e de central importância para o pensamento político moderno.

A despeito disso, contudo, veremos que Smith alinha Pufendorf com Mandeville na TMS, e crítica ambos como herdeiros do “sistema egoísta” de Hobbes – ainda que reconheça que há diferenças entre eles<sup>36</sup>. Ao que tudo indica, Smith compartilhava parcialmente das críticas de Hutcheson, seu professor em Glasgow, a Pufendorf, que encontramos já na aula inaugural ministrada pelo irlandês em 1730, quando foi oficialmente admitido na universidade. O título da aula era *On the Natural Sociability of Mankind*, e nela Hutcheson buscou estabelecer em que sentido a vida social é natural ao homem. Segundo o filósofo irlandês, Pufendorf dera um passo além de Hobbes ao mostrar que há no ser humano aspectos que o dispõem para a vida social e a tornam necessária para sua felicidade. Ainda assim, por não desenvolver suficientemente os fundamentos da sociabilidade, e omitir atributos importantes da natureza humana, ele chegara à conclusão epicurista de que a vida social é natural apenas em sentido secundário, como um *meio* de autopreservação, para evitar os males decorrentes da hostilidade da natureza e da fragilidade humana, e obter os prazeres e vantagens da cooperação social. Com isso, na interpretação de Hutcheson, Pufendorf se mantinha dentro do egoísmo moral hobbesiano, segundo o qual a sociedade e as distinções morais se fundam no amor-próprio (Hutcheson, 2006 [1730], p. 202-3).

Smith está de acordo com essa leitura, embora, como veremos mais à frente, discorde da resposta alternativa dada por Hutcheson em suas obras. É preciso compreender o sentido da crítica que o filósofo escocês faz ao egoísmo moral, pois é partir dela que ele erige seu próprio sistema – mediado pelas contribuições de Hutcheson e Hume (Cerqueira, 2008). Buscaremos defender a hipótese de que há em sua teoria dos sentimentos morais um intuito implícito de requalificar e reformular a sociabilidade das necessidades originalmente concebida no interior dos “sistemas egoístas”, que consiste basicamente em preenchê-la de um conteúdo moral que estava ausente nos herdeiros de Hobbes.

Ao longo da TMS, Smith se mostra claramente preocupado em demarcar a diferença entre sua concepção de natureza humana e de simpatia e as hipóteses dos “sistemas egoístas”. Segundo o filósofo escocês, Hobbes e seus discípulos (em nota, ele cita Pufendorf e

---

<sup>36</sup> Cf. TMS VII.iii.1.1: “Those who account for the principle of approbation from self-love, do not all account for it in the same manner, and there is a good deal of confusion and inaccuracy in all their different systems”.

Mandeville), ao rejeitar uma noção de sociabilidade natural, fundavam a sociedade nas necessidades e interesses humanos.

De acordo com o sr. Hobbes e muitos de seus seguidores, o homem é levado a buscar refúgio na sociedade não por qualquer amor natural à sua própria espécie, mas porque, sem a assistência dos outros, é incapaz de subsistir com conforto ou segurança. A sociedade, segundo essa concepção, torna-se necessária ao homem, e ele considera que tudo o que tenda à conservação e bem estar desta tenha uma remota tendência a promover o seu próprio interesse; e, ao contrário, julga tudo o que possa perturbá-la ou destruí-la em alguma medida danoso ou pernicioso para si mesmo. A virtude é o que mais conserva a sociedade humana, e o vício, o que mais a perturba<sup>37</sup> (TMS VII.iii.1.1).

Como vimos, no entanto, para Hobbes, não pode haver convívio social sem um poder absoluto para estabelecer a ordem, e este não pode subsistir sem autoridade. Portanto, a implicação desse sistema é que o governo civil deve estabelecer as distinções morais por meio da lei, de forma que elas coincidam com a obediência, tornando-a uma necessidade absoluta. “As ideias mesmas de louvável e censurável devem coincidir com as de obediência e desobediência. As leis do magistrado civil, portanto, devem ser consideradas como os parâmetros últimos do que é justo e injusto, do que é certo e errado”<sup>38</sup> (TMS VII.iii.2.1). O político institui o moral e o social. O resultado, na percepção de Smith, é um esvaziamento da eticidade das relações humanas e da liberdade.

Na visão do filósofo escocês, o erro mais elementar desses sistemas consistia em deduzir todos os sentimentos morais do amor-próprio ou do interesse, o que decorria de uma apreensão equivocada da simpatia. De certa maneira, esses autores haviam tentado fundar a simpatia num princípio egoísta, o que, segundo Smith, era falso: “A simpatia [...] não pode ser considerada, em nenhum sentido, um princípio egoísta<sup>39</sup>” (TMS VII.iii.1.4). Com base nesse erro, pensadores como Mandeville descreviam a conduta humana como inteiramente baseada em afecções egoístas, de forma que mesmo as ações virtuosas, em última instância, seriam motivadas pelo amor-próprio, servindo ao desejo por estima (TMS VII.ii.4.7; cf. Mandeville, 1988, i. 51, 54-7). Essa compreensão da natureza humana acaba por dissolver a distinção entre

---

<sup>37</sup> No original: *According to Mr. Hobbes, and many of his followers, man is driven to take refuge in society, not by any natural love which he bears to his own kind, but because without the assistance of others he is incapable of subsisting with ease or safety. Society, upon this account, becomes necessary to him, and whatever tends to its support and welfare, he considers as having a remote tendency to his own interest; and, on the contrary, whatever is likely to disturb or destroy it, he regards as in some measure hurtful or pernicious to himself. Virtue is the great support, and vice the great disturber of human society.*

<sup>38</sup> No original: *The very ideas of laudable and blamable, ought to be the same with those of obedience and disobedience. The laws of the civil magistrate, therefore, ought to be regarded as the sole ultimate standards of what was just and unjust, of what was right and wrong.*

<sup>39</sup> No original: *Sympathy, however, cannot, in any sense, be regarded as a selfish principle.*

vício e virtude, o que a torna, segundo Smith, de tendência perniciosa, uma vez que não tende a encorajar a excelência moral<sup>40</sup> (TMS VII.ii.4.6).

Outra consequência importante dessa visão da natureza humana, que Smith buscou igualmente rechaçar na TMS, era uma concepção artificial e insociável de sociabilidade. Na interpretação do filósofo escocês, como visto acima, para Hobbes, Pufendorf e Mandeville, o que leva os homens a se tornarem sociáveis é a necessidade; o que os une é o “mal”, nos termos de Mandeville (1988, i.344-5)<sup>41</sup>, tanto moral – as carências e os vícios do ser humano –, quanto natural – a hostilidade da natureza, que impõe obstáculos à sua autopreservação. Como mencionado, isso implica que, ao menos no caso de Hobbes e Mandeville, não há nada na natureza humana que possa fundar espontaneamente a moralidade e a política, e que, por conseguinte, a moralidade é um artifício erigido sobre o interesse (*ibid.*, i.47-9); em segundo lugar, que a sociabilidade é igualmente instrumental, no sentido de que o desejo de viver junto também é derivado do prazer egoísta oriundo da bajulação e da sensação de superioridade engendrados através do convívio (*ibid.*, i.335-343).

Para Mandeville (1988, i.128, 349), o fato de que o “homem que caiu do paraíso” (*fallen man*) só pensa e age tendo em vista o próprio prazer implica que ele só pode se tornar sociável se esconder dos outros suas ideias e intenções. A sociabilidade envolve necessariamente uma cisão entre essência e aparência – um assunto que seria retomado por Rousseau –, de maneira que o homem em sociedade é dissimulado e hipócrita<sup>42</sup>. Isso significa que há potencialmente na interação humana uma dose de imoralismo, pois os indivíduos estão frequentemente dispostos a enganar e prejudicar os outros, em benefício próprio, quando podem fazê-lo sem serem descobertos: “Em todas as sociedades civis, os homens são ensinados imperceptivelmente a ser hipócritas desde o berço; e ninguém ousa admitir o que ganha com as calamidades públicas, ou mesmo com a perda de pessoas particulares<sup>43</sup>” (Mandeville, 1988, i.349).

Segundo Mandeville (1988, i.20, 61-3, 344, 366), portanto, a sociabilidade não apenas nasce de disposições insociáveis, como também envolve necessariamente hipocrisia e

<sup>40</sup> Para Smith, assim como para Aristóteles, a ética é uma ciência prática, de forma que sua finalidade deve ser o aprimoramento do caráter (TMS VII.iv.6; cf. Hanley, 2006, p. 20).

<sup>41</sup> Para auxiliar na tradução de trechos da obra de Mandeville, utilizamos a edição brasileira da editora Unesp, cujo texto foi traduzido por Bruno Costa Simões (Mandeville, 2017).

<sup>42</sup> “Ashamed of the many Frailties they feel within, all Men endeavour to hide themselves, their Ugly Nakedness, from each other, and wrapping up the true Motives of their Hearts in the Specious Cloke of Sociableness, and their Concern for the publick Good, they are in hopes of concealing their filthy Appetites and the Deformity of their Desires; while they are conscious within of the Fondness for their darling Lusts, and their Incapacity, barefac'd, to tread the arduous, rugged Path of Virtue” (Mandeville, 1988, i. 234-5).

<sup>43</sup> No original: *In all Civil Societies Men are taught insensibly to be Hypocrites from their Cradle, no body dares to own that he gets by Publick Calamities, or even by the Loss of Private Persons.*

imoralismo. O fato de Mandeville derivar desse tipo de sociabilidade a possibilidade da promoção do bem público torna sua obra muito incômoda para todos aqueles que buscavam legitimar ou defender as “sociedades comerciais”. Afinal, como defender o estatuto moral do comércio partindo do princípio que ele funciona amplamente por meio da insociabilidade e do vício moral?<sup>44</sup>

Em defesa desse paradoxo, contra algumas das objeções que lhe foram levantadas, Mandeville (1988, i.235) afirmou que há um mistério na conexão dos fatos que ultrapassa o entendimento humano. “O vulgo míope mal percebe mais de um elo na cadeia de causas; mas aqueles que conseguem alargar sua visão, e se permitem o ócio para olhar numa perspectiva de eventos concatenados, podem ver em uma centena de lugares o *bem* brotar e pulular do *mal*”<sup>45</sup> (*ibid.*, i.91). Com isso, o filósofo anglo-holandês elaborava de forma paradoxal o que viria a ser, ainda que formulado em outros termos, um problema teórico importante para a economia política, a saber, a ideia de que o bem público pode ser promovido inconscientemente pela competição e o intercurso entre os interesses privados no interior da sociedade civil.

A despeito dessas alegações, contudo, segundo Colletti (1972, p. 214), Mandeville não resolveu o próprio paradoxo, pois não há em sua obra uma doutrina da harmonia dos interesses. Subsiste em Mandeville um traço hobbesiano que consiste em rejeitar a possibilidade da sociedade civil se autorregular sem o governo e a sujeição<sup>46</sup>: a ordem social depende da força e do artifício de uma autoridade política, os egoísmos em competição são incapazes, por si só, de produzir o bem<sup>47</sup>. Nesse sentido, ele afirma que “As leis e o governo são para os corpos políticos das sociedades civis aquilo que os espíritos vitais e a própria vida são para os corpos

<sup>44</sup> Na *Sagrada Família*, Marx (2011, p. 150) comenta que Mandeville certamente não procurava defender a sociedade moderna ao argumentar que os vícios são úteis e mesmo indispensáveis a ela.

<sup>45</sup> No original: *The short-sighted Vulgar, in the Chain of Causes, seldom can see farther than one Link; but those who can enlarge their View, and will give themselves Leisure of gazing on the Prospect of concatenated Events, may in a hundred Places see Good spring up and pullulate from Evil.*

<sup>46</sup> Cf. i.347-8: “[...] by Society I understand a Body Politick, in which Man either subdued by Superior Force, or by Persuasion drawn from his Savage State, is become a Disciplin'd Creature, that can find his own Ends in Labouring for others [...]. For if by Society we only mean a Number of People, that without Rule or Government should keep together out of a natural Affection to their Species or Love of Company, as a Herd of Cows or a Flock of Sheep, then there is not in the World a more unfit Creature for Society than Man; an Hundred of them that should be all Equals, under no Subjection, or Fear of any Superior upon Earth, could never Live together awake Two Hours without Quarrelling, and the more Knowledge, Strength, Wit, Courage and Resolution there was among them, the worse it would be”.

<sup>47</sup> Dumont (1977, p. 67-8, 80) apresenta um ponto semelhante, ressaltando ainda que Mandeville dá um passo à frente de Hobbes ao introduzir a problemática econômica no interior da sociedade civil: a divisão do trabalho, o comércio e a produção de riqueza. Não obstante, na sequência (p. 74), ele afirma que há na *Fábula das Abelhas* a ideia de uma harmonia natural dos interesses, do que discordamos. É preciso ressaltar que há uma diferença importante entre essa ideia e a ideia de consequências não intencionais da ação individual, essa sim presente em Mandeville. Neste ponto em específico, estamos em acordo com Force (2003, p. 233, 262).

naturais das criaturas animadas<sup>48</sup>” (Mandeville, 1988, i.3), e que os vícios privados só poderiam se converter em benefícios públicos desde que fossem “administrados com destreza por um político habilidoso<sup>49</sup>” (*ibid.*, i.369). Em última instância, isso significa que, na obra do pensador inglês, o domínio econômico não se encontra autonomizado da “política” (i.e. do controle do Estado), e informa posições de cunho “mercantilista”, como a defesa de uma balança comercial favorável<sup>50</sup> (*ibid.*, i.116, 249), mas também a doutrina da utilidade da pobreza, ou a ideia de que a riqueza de uma nação exige a manutenção consciente e deliberada dos trabalhadores na pobreza e na ignorância<sup>51</sup> (*ibid.*, i.287-8). Ambas as ideias são amplamente criticadas por Smith na WN, tendo em vista que a economia política mercantil implica a defesa de interesses parciais – dos manufatores e comerciantes – em detrimento do interesse público, que, para Smith, é condizente com a melhoria de vida dos trabalhadores (WN I.viii.36, I.xi.p.9)<sup>52</sup>.

Ainda segundo Colletti (1972, p. 214), Mandeville formulou este paradoxo quase como um problema insolúvel, ou ao menos um problema muito incômodo. Isso porque ele revela que o que está por trás da sociabilidade do comércio e da divisão do trabalho, ou do antagonismo de interesses que move o progresso civilizatório, na realidade, são qualidades insociáveis e, no limite, imorais dos seres humanos. Nesse sentido, percebe-se que o paradoxo, tal como colocado por Mandeville, não pode ser resolvido, ou ainda, não pode ser sustentado se tomado como a base para uma defesa das sociedades comerciais. Ele precisa ser reformulado<sup>53</sup>.

Como tentaremos demonstrar abaixo, Smith parece claramente ter percebido esse fato, o que explica, em parte, seu esforço reiterado e explícito de se distanciar dos princípios mandevillianos acerca da natureza humana. Ao apresentar as paixões insociáveis do ser humano, dentre as quais estão o ódio, a inveja e o ressentimento, Smith argumenta que, embora elas possam ter, e de fato tenham, alguma utilidade para o indivíduo e para a sociedade, elas são desagradáveis em si mesmas. Isso porque o que torna os objetos da percepção agradáveis

---

<sup>48</sup> No original: *LAWS and Government are to the Political Bodies of Civil Societies, what the Vital Spirits and Life it self are to the Natural Bodies of Animated Creatures.*

<sup>49</sup> No original: *by the dexterous Management of a skilful Politician.*

<sup>50</sup> Cf. por exemplo i.116: “Good Politicians by dextrous Management [...] may always turn and divert the Course of Trade which way they please”.

<sup>51</sup> “From what has been said it is manifest, that in a free Nation where Slaves are not allow’d of, the surest Wealth consists in a Multitude of laborious Poor; for besides that they are the never-failing Nursery of Fleets and Armies, without them there could be no Enjoyment, and no Product of any Country could be valuable. To make the society happy and People easy under the meanest Circumstances, it is requisite that great Numbers of them should be Ignorant as well ‘as Poor. Knowledge both enlarges and multiplies our Desires, and the fewer things a Man wishes for, the more easily his Necessities may be supply’d” (Mandeville, 1988, i.287-8).

<sup>52</sup> Cf. Winch (1992, p. 101; 1996, p. 76-8). Hurtado (2006) analisa a relação entre a crítica moral e a crítica econômica de Smith a Mandeville.

<sup>53</sup> A prova disso é que a edição do primeiro volume da *Fábula das Abelhas*, de 1723, rapidamente se tornou objeto de execração pública, e que uma série de pensadores se viu na necessidade de refutar a obra de Mandeville.

ou desagradáveis para o espectador é o efeito imediato que exercem sobre a imaginação, sua adequação ou inadequação às circunstâncias, sua beleza ou deformidade, e não suas consequências remotas (TMS I.ii.3.4). Isso significa que, independentemente de quão enraizada na mente esteja a crença de que o bem é produzido a partir do mal, ela não pode diminuir a aversão que os indivíduos têm pelo vício em sua imediatez, a despeito de seus supostos efeitos remotos.

Os antigos estoicos eram da opinião que, como o mundo era governado pela providência onipotente de um Deus sábio, poderoso e bom, cada evento isolado deveria ser considerado como parte necessária do plano do universo, e tendendo a promover a ordem e felicidade gerais do todo; que os vícios e a insensatez dos homens, portanto, eram parte tão necessária desse plano quanto a sua sabedoria ou virtude; e, por meio dessa arte eterna que deduz o bem do mal, foram feitos para tender igualmente à prosperidade e à perfeição do grande sistema da natureza. Nenhuma especulação desse tipo, no entanto, por mais profundamente enraizada que esteja na mente, poderia diminuir nosso horror natural ao vício, cujos efeitos imediatos são tão destrutivos, e os remotos demasiado distantes para que a imaginação os encontre<sup>54</sup> (TMS I.ii.3.4).

Embora Smith não mencione Mandeville nesta passagem, ela parece de certa forma dialogar com o paradoxo mencionado acima<sup>55</sup>. É importante notar que esse trecho, e, na realidade, toda a discussão do filósofo escocês sobre as paixões que integram a natureza humana, se conecta com o problema da sociabilidade, como será melhor explorado abaixo. De qualquer maneira, o que este parágrafo atesta é que, para Smith, um sistema que explica o bem a partir do mal não pode ser agradável ou belo ao espectador, e tampouco pode ser justificável da perspectiva do julgamento e da ação moral.

Quando se julga uma afecção, é primordialmente a percepção do espectador sobre a sua adequação<sup>56</sup> às circunstâncias que a provocaram, e não sua *utilidade*, o que ocasiona o sentimento de aprovação moral (TMS IV.2.3-5). Não obstante os supostos efeitos remotos de uma ação viciosa, ela é sempre desagradável e inapropriada, pois que, por definição, o vício sempre corresponde a uma desproporção ou inadequação relativa à circunstância em que se

---

<sup>54</sup> No original: *The ancient stoics were of opinion, that as the world was governed by the all-ruling providence of a wise, powerful, and good God, every single event ought to be regarded, as making a necessary part of the plan of the universe, and as tending to promote the general order and happiness of the whole: that the vices and follies of mankind, therefore, made as necessary a part of this plan as their wisdom or their virtue; and by that eternal art which educes good from ill, were made to tend equally to the prosperity and perfection of the great system of nature. No speculation of this kind, however, how deeply soever it might be rooted in the mind, could diminish our natural abhorrence for vice, whose immediate effects are so destructive, and whose remote ones are too distant to be traced by the imagination.*

<sup>55</sup> É possível pensar uma associação entre a postura resignada de Mandeville com os vícios humanos e a resignação ou apatia estoica, criticada por Smith alhures (cf. Brubaker, 2006, p. 179, 187). Para uma interpretação desta passagem como a pedra de toque para a crítica de Smith ao estoicismo, ver também Griswold (1999, p. 319-322).

<sup>56</sup> Optamos por traduzir os termos *propriety* e *impropriety* por “adequação” e “inadequação”. Eles são usualmente utilizados por Smith no âmbito da teoria do julgamento moral para se referir à conduta, à ação ou a uma paixão/afecção.



encontra o agente. Dessa forma, um sistema que parte da ação viciosa para explicar a virtude não pode ser belo, assim como os indivíduos não são capazes de justificar, na perspectiva da razão prática, uma conduta moralmente errada ao apontar suas consequências remotas positivas.

## 2. Mandeville e Rousseau na *Carta ao Edinburgh Review* (1756)

A percepção de Smith de que os princípios mandevillianos eram inadequados para legitimar o comércio já é visível em um texto que antecede a primeira edição da TMS. Trata-se de uma carta enviada anonimamente, em 1756, a Alexander Wedderburn, amigo e editor do recém criado *Edinburgh Review*, quando Smith já era professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow<sup>57</sup>. Ao final deste documento, Smith faz alguns comentários sobre Rousseau e Mandeville que são importantes para compreender o sentido de sua teoria moral no que toca à sociabilidade.

Ao enviar esta carta, o objetivo geral do filósofo escocês era sugerir aos editores que ampliassem o escopo do periódico. Smith sugere que, ao invés de contemplarem apenas obras escocesas publicadas nos seis meses precedentes, e algumas obras inglesas – a proposta original da revista –, os editores deveriam considerar também obras publicadas no Continente, e incluir apenas aquelas obras escocesas que fossem “toleravelmente decentes”<sup>58</sup>. Caso contrário, Smith alertava, era provável que o periódico tivesse vida curta (EPS, 242) – o que de fato ocorreu, tendo ele sido editado apenas entre 1755 e 1756<sup>59</sup>.

Se adotassem esta sugestão e considerassem obras do continente que “tenham ainda a chance de serem lembradas pelos próximos trinta ou quarenta anos”<sup>60</sup>, os editores contribuiriam para elevar a reputação da Escócia entre as nações que cultivam as letras e as ciências (EPS, 242-3). Smith escreve, em seguida, que tal tarefa não seria de difícil execução; pois, apesar de recomendar que os editores contemplassem a Europa como um todo, ele afirma que era sobretudo na Inglaterra e na França que se havia produzido, até então, algo de originalidade e

---

<sup>57</sup> Esse documento integra o terceiro volume da Edição Glasgow das obras de Smith (*A Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, páginas 242-256), cujo título é *Essays on Philosophical Subjects* (Smith, 1980; doravante EPS). As referências a ele serão feitas da seguinte maneira: a sigla da obra seguida de vírgula e do número da página em questão (ex.: EPS, 251). Utilizaremos a seguinte edição para auxílio na tradução de trechos relevantes: SMITH, A. **Ensaio Filosófico**. Tradução de A. A. Rodrigues, P. F. Galés e P. P. Pimenta. São Paulo: UNESP, 2019.

<sup>58</sup> Sobre o conteúdo geral da carta, ver Lomonaco (2002).

<sup>59</sup> Em 1802, um outro periódico de mesmo nome, mas de fama muito mais notória, seria fundado na Inglaterra, e desempenharia papel importante na transmissão do legado da teoria social escocesa do século XVIII. Sobre isso, ver Fontana (1985).

<sup>60</sup> No original: [...] *have yet a chance of being remembered for thirty or forty years to come* [...].

relevância na literatura, na filosofia natural<sup>61</sup> e na filosofia moral (EPS, 243). Ele próprio se põe a analisar e comparar, então, as principais contribuições inglesas e francesas desde o século XVII.

Buscando incitar o patriotismo no leitor britânico, Smith sublinha a rivalidade entre França e Inglaterra ao contrastar os méritos literários de ambas as nações<sup>62</sup> (Lomonaco, 2002, p. 662-3). “Imaginação, gênio e invenção parecem ser os talentos dos ingleses; gosto, julgamento, adequação e ordem, os dos franceses”<sup>63</sup> (EPS, 243); isto é, os ingleses são mais originais que os franceses, mas pecam por sua falta de organização e sistematização na exposição das ideias, que os segundos dominam. O reconhecimento do mérito francês, a despeito dos elogios feitos por Smith, não deixa de carregar uma certa ironia, uma vez que, de acordo com essa representação, há uma divisão do trabalho intelectual, na qual os franceses se encarregam de um trabalho pouco glorioso, que consiste em sistematizar as ideias, invenções e teorias dos ingleses. Isso fica evidente, por exemplo, quando Smith considera a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert (cf. Lomonaco, 2002, p. 665-5).

É com esse mote que Smith se põe a analisar, por fim, as últimas contribuições no ramo da filosofia moral. Segundo ele, a despeito da originalidade de autores ingleses como Hobbes, Locke, Shaftesbury e Mandeville, esse ramo da filosofia era então negligenciado na Inglaterra, tendo sido recentemente transportado para a França. Smith chama a atenção sobretudo para o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (*Segundo Discurso*), de Rousseau, publicado no ano anterior (1755), como o exemplo mais notável de desenvolvimento desse ramo do conhecimento na França (EPS, 249-250).

Segundo o filósofo escocês, como nota Stimson (2015, p. 355), a obra de Rousseau não fugia à regra geral, isto é, havia sido derivada de uma teoria de origem inglesa, o sistema de Mandeville.

Quem quer que leia com atenção esta última obra [o *Segundo Discurso*] perceberá que o segundo volume da *Fábula das Abelhas* ocasionou o sistema do sr. Rousseau, no qual, contudo, os princípios do autor inglês são suavizados, aprimorados e embelezados, e despidos de toda aquela tendência à corrupção e à licenciosidade que os desgraçaram no seu autor original<sup>64</sup> (EPS, 250).

---

<sup>61</sup> No caso da filosofia natural, medicina, química, astronomia e matemática, Smith afirma que a Itália e a Alemanha também realizaram contribuições importantes, ao passo que a principal contribuição francesa, a filosofia cartesiana, foi rapidamente refutada e substituída pelo sistema newtoniano (EPS, 243-4).

<sup>62</sup> Sendo que, na sua visão, os escoceses podiam se considerar conterrâneos dos ingleses desde a União de 1707 (EPS, 245).

<sup>63</sup> No original: *Imagination, genius and invention, seem to be the talents of the English; taste, judgment, propriety and order, of the French.*

<sup>64</sup> No original: *Whoever reads this last work with attention, will observe, that the second volume of the Fable of the Bees has given occasion to the system of Mr. Rousseau, in whom however the principles of the English author are softened, improved, and embellished, and stript of all that tendency to corruption and licentiousness which has disgraced them in their original author.*

Com a ajuda de sua retórica e um pouco de “alquimia filosófica”, Rousseau havia transformado os princípios de Mandeville numa crítica moral e política às sociedades comerciais (EPS, 251). O fato de Mandeville aparecer como a sombra de Rousseau nesta ocasião ilustra a percepção de Smith sobre as consequências dos princípios mandevillianos, ou ainda, do legado dos sistemas de extração hobbesiana: ainda que Mandeville pudesse ser um partidário do comércio, era evidente que sua teoria não servia para legitimá-lo. Pelo contrário, ela havia fornecido o material para a crítica republicana de Rousseau à “sociabilidade comercial”<sup>65</sup>, que, por sua vez, teria de ser considerada por Smith (cf. Phillipson, 2010, p. 148).

É sobretudo a sociabilidade que está em jogo nos paralelos que Smith traça entre Rousseau e Mandeville, assim como nas três passagens do *Segundo Discurso* que foram traduzidas pelo filósofo escocês e inseridas ao longo de seu comentário (cf. EPS, 251-4). Smith estava interessado na forma pela qual Mandeville e Rousseau conceberam a natureza humana e elaboraram uma história natural da sociabilidade e da sociedade (Griswold, 2018, p. 97)<sup>66</sup>. Isso porque ele próprio já estava elaborando sua teoria moral, que, em grande medida, buscava se constituir como um desenvolvimento crítico das respostas que Hutcheson e Hume haviam elaborado contra o sistema egoísta de Mandeville (Cerqueira, 2008); e, nesse sentido, a crítica de Rousseau à sociabilidade se mostrou também importante para a elaboração de Smith.

Para justificar sua hipótese de influência, Smith sublinha as semelhanças entre Rousseau e Mandeville, ressaltando, contudo, algumas diferenças importantes entre eles que informam o movimento teórico feito pelo pensador genebrino. Para ambos, o homem não é um ser naturalmente sociável; e, a despeito de suas descrições antagônicas do estado de natureza, que os levam a pensar diferentemente a saída deste estado, ambos descrevem de forma semelhante o lento processo através do qual o ser humano se tornou um ser sociável. Ambos pensam de forma parecida a origem das leis da justiça e, além disso, ambos descrevem a sociedade, com um tom negativo, como um espaço em que vigem paixões não naturais e insociáveis, como o desejo por superioridade. Por fim, no que toca à concepção de piedade, Rousseau realiza uma crítica importante a Mandeville, na medida em que restabelece a possibilidade das virtudes morais, cuja existência é rejeitada pelo inglês; ainda que ambos concordem que a piedade não é em si uma virtude, mas um princípio natural ao ser humano.

---

<sup>65</sup> O termo é de Hont (2015).

<sup>66</sup> Não sem razão, como nota Douglass (2017, p. 604), Smith afirma que especificamente o segundo volume da *Fábula das Abelhas* influenciou Rousseau, pois esta obra, publicada em 1728 de forma separada do primeiro volume, contém justamente os maiores desenvolvimentos teóricos de Mandeville a respeito da negação de uma sociabilidade natural e da história conjectural da sociedade e do governo.

O dr. Mandeville representa o estado primitivo da humanidade como o mais desgraçado e miserável que pode ser imaginado; o sr. Rousseau, ao contrário, pinta-o como o mais feliz e mais adequado à sua natureza. Ambos supõem, contudo, que não há no homem nenhum instinto poderoso que necessariamente o determina a buscar a sociedade por si mesma: mas, de acordo com o primeiro, a miséria do seu estado natural compeliu o homem a recorrer a esse desagradável remédio; de acordo com o outro, alguns acidentes infortunados tendo dado origem às paixões não naturais da ambição e ao vão desejo por superioridade, aos quais o homem fora antes um estranho, produziram o mesmo efeito fatal. Ambos supõem o mesmo progresso lento e o desenvolvimento gradual de todos os talentos, hábitos e artes que tornam os homens aptos a viver juntos em sociedade, e ambos descrevem esse progresso praticamente da mesma maneira. De acordo com ambos, as leis da justiça, que mantém a presente desigualdade entre os homens, foram originalmente invenções dos astutos e dos poderosos para manter ou adquirir uma superioridade injusta e não natural sobre o resto de seus semelhantes. Mas o sr. Rousseau critica o dr. Mandeville: ele observa que a *piedade*, o único princípio amável que o autor inglês reconhece ser natural ao homem, é capaz de produzir todas as virtudes cuja realidade o dr. Mandeville nega. O sr. Rousseau parece ao mesmo tempo pensar que esse princípio não é em si mesmo uma virtude, mas é possuído por selvagens e pelo mais baixo vulgo com um grau de perfeição maior do que por aqueles das mais polidas e cultivadas maneiras; e nisso ele concorda perfeitamente com o autor inglês<sup>67</sup> (EPS, 250-1).

Segundo Smith, Rousseau operou uma inversão no sistema de Mandeville a partir de uma descrição antagônica do estado de natureza e de uma concepção diferente de piedade, sendo essa inversão mediada por artifícios retóricos e por uma “alquimia filosófica”.

O sr. Rousseau, buscando pintar a vida selvagem como a mais feliz de todas, apresenta à vista apenas o seu lado indolente, o qual ele exhibe de fato com as cores mais bonitas e agradáveis, em um estilo que, embora elaborado e deliberadamente elegante, é por toda parte suficientemente nervoso, e às vezes mesmo sublime e patético. É através desse estilo, aliado a um pouco de alquimia filosófica, que os princípios e ideias do infame Mandeville parecem ter nele toda a pureza e a sublimidade da moral de Platão, e ser apenas o verdadeiro espírito de um republicano que se excedeu um pouco<sup>68</sup> (EPS, 251).

---

<sup>67</sup> No original: *Dr. Mandeville represents the primitive state of mankind as the most wretched and miserable that can be imagined: Mr. Rousseau, on the contrary, paints it as the happiest and most suitable to his nature. Both of them however suppose, that there is in man no powerful instinct which necessarily determines him to seek society for its own sake: but according to the one, the misery of his original state compelled him to have recourse to this otherwise disagreeable remedy; according to the other, some unfortunate accidents having given birth to the unnatural passions of ambition and the vain desire of superiority, to which he had before been a stranger, produced the same fatal effect. Both of them suppose the same slow progress and gradual development of all the talents, habits, and arts which fit men to live together in society, and they both describe this progress pretty much in the same manner. According to both, those laws of justice, which maintain the present inequality amongst mankind, were originally the inventions of the cunning and the powerful, in order to maintain or to acquire an unnatural and unjust superiority over the rest of their fellow-creatures. Mr. Rousseau however criticises upon Dr. Mandeville: he observes, that pity, the only amiable principle which the English author allows to be natural to man, is capable of producing all those virtues, whose reality Dr. Mandeville denies. Mr. Rousseau at the same time seems to think, that this principle is in itself no virtue, but that it is possessed by savages and by the most profligate of the vulgar, in a greater degree of perfection than by those of the most polished and cultivated manners; in which he perfectly agrees with the English author.*

<sup>68</sup> No original: *Mr. Rousseau, intending to paint the savage life as the happiest of any, presents only the indolent side of it to view, which he exhibits indeed with the most beautiful and agreeable colours, in a style, which, tho' laboured and studiously elegant, is every where sufficiently nervous, and sometimes even sublime and pathetic. It is by the help of this style, together with a little philosophical chemistry, that the principles and ideas of the profligate Mandeville seem in him to have all the purity and sublimity of the morals of Plato, and to be only the true spirit of a republican carried a little too far.*

Smith chama a atenção para o estilo literário de Rousseau, afirmando, com um tom aparentemente crítico, que sua obra “consiste quase inteiramente em retórica e descrição<sup>69</sup>” (EPS, 251). Stimson (2015, p. 356-8) apresenta uma interpretação interessante sobre esse comentário, resgatando o significado de “retórica” nas aulas que o filósofo escocês havia ministrado em Edimburgo entre 1748 e 1751, e posteriormente na Universidade de Glasgow, das quais nos foi legado um conjunto de notas tomadas por um aluno no semestre de 1762-3<sup>70</sup>. Como lembra Stimson, para Smith, a retórica se caracteriza pela pretensão de persuadir o leitor, e, para tanto, busca enfatizar os lados do problema que endossam o argumento que se quer estabelecer, e menosprezar ou subestimar os lados que são contrários a ele (LRBL, i.149-150). Nesse sentido, Smith quer dizer que tanto a descrição de Rousseau do estado de natureza, quanto as suas críticas à sociabilidade e à desigualdade, são parciais, e que o pensador genebrino não adotou a perspectiva correta para um discurso científico, a “didática”, caracterizada pela narração imparcial dos fatos<sup>71</sup>. Em outras palavras, Rousseau não levou devidamente em consideração os lados negativos da vida em um estado de natureza, e tampouco os benefícios oriundos da divisão do trabalho e do comércio<sup>72</sup>.

Aliada a essa retórica, na visão de Smith, Rousseau havia feito no *Segundo Discurso* uma “alquimia filosófica” que possibilitara a transformação da impureza de Mandeville numa crítica sublime à civilização. Como notam Force (2003, p. 34-5) e Rasmussen (2006, p. 632-3; 2008, p. 66), essa “alquimia” se refere à diferença no papel que Rousseau (2002, p. 84) atribui à piedade, uma vez que esta se torna, ao lado do impulso de autopreservação (*amour de soi même*), a paixão fundamental do homem no estado de natureza<sup>73</sup>. Com isso, criticando Hobbes e Mandeville, Rousseau descreveu o estado natural como um estado de paz e de isolamento, e o homem natural como um ser com poucas necessidades, facilmente satisfeitas, e sem qualquer perversidade moral; um ser íntegro em sua constituição psíquica, independente e em paz.

---

<sup>69</sup> No original: *a work which consists almost entirely of rhetoric and description*.

<sup>70</sup> Trata-se das *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (1985; doravante LRBL), que compõem o quarto volume da Edição Glasgow das obras de Smith.

<sup>71</sup> Essa interpretação difere daquela defendida por Force (2003, p. 23-4), segundo a qual este comentário é apenas factual, *i.e.*, Smith estaria apenas constatando que o objetivo do discurso de Rousseau é persuadir a todo custo. Na nossa leitura, Force menospreza as diferenças e muitas vezes exagera ao apontar as semelhanças entre Smith e Rousseau (cf. Berry, 2004).

<sup>72</sup> Sobre isso, Rasmussen (2018, p. 253) argumenta, de forma convincente, que, ao caracterizar o republicanismo de Rousseau como exagerado, ou que foi longe demais, Smith está se referindo às críticas feitas ao comércio. Ver também Winch (2002, p. 300-1).

<sup>73</sup> Nesse aspecto, faz sentido a tese de Force (2003, p. 16-7) de que Rousseau estava usando os princípios de Mandeville contra seu próprio sistema ao colocar a piedade como um princípio de ação original ao lado do amor de si.

Rousseau (2002, p. 84, 106-8) substituiu a existência de uma inclinação natural à sociabilidade pela piedade, um sentimento natural e inteiramente pré-reflexivo de aversão ao sofrimento alheio<sup>74</sup>. Este sentimento, que impele os seres naturais ao socorro de seus semelhantes, contrabalança o instinto de autopreservação, substituindo o papel das leis e regulando as paixões do ser humano de modo a evitar o conflito; por outro lado, como Smith notou na *Carta*, a piedade – a miséria e o sofrimento humanos – é insuficiente para unir os seres humanos: a sociedade é fruto de acidentes que os impeliram ao convívio orientado à satisfação de necessidades<sup>75</sup>. O surgimento da linguagem e da agência social, e com eles, o desenvolvimento da razão e do amor-próprio (*amor-propre*), contudo, ensejaram uma espiral crescente de necessidades psicológicas nos indivíduos que solaparam a possibilidade de uma autorregulação das paixões, tal como existente no estado natural. Eventualmente, quando as faculdades do indivíduo civilizado se encontram plenamente desenvolvidas e o ser humano se vê enredado em relações de dependência, a piedade é a tal ponto sobrepujada pelo orgulho e pelo desejo por superioridade, que o intercuro das paixões e dos interesses desemboca num estado de guerra (*ibid.*, p. 123-4).

Nesse sentido, Rousseau aplicou criticamente o argumento de Hobbes à sociedade, afirmando que, mediante grande desigualdade social e uma interação baseada exclusivamente em interesses privados, a dinâmica disruptiva do orgulho sobrepuja a dinâmica integradora das necessidades (cf. Hont, 2015, p. 12, 45). A sociedade não pode subsistir sem o estabelecimento de uma autoridade que sujeite todos à força da lei, o que historicamente havia ocorrido por meio de um contrato (Rousseau, 2002, p. 124-5, 131). No entanto, Rousseau foi além e negou que a lei e o governo criados historicamente poderiam de fato garantir a estabilização social, uma vez que preservavam a grande desigualdade de riqueza e a desregulação da propriedade privada, e, com elas, a dominação e a opressão no interior da sociedade. Segundo Hont (2015, p. 70-4), ele buscou mostrar justamente como a tensão entre igualdade política e desigualdade socioeconômica era a principal fonte de desorganização e desestabilização dos regimes políticos<sup>76</sup>; e que ela conduziria a ordem estabelecida à revolução e ao despotismo, fechando o

---

<sup>74</sup> Há uma polêmica sobre a concepção rousseauiana de piedade, uma vez que tal conceito é definido de forma diferente em textos posteriores. Iremos evitar essa controvérsia, no entanto, pois aqui é de interesse apenas sua concepção tal como apresentada no *Segundo Discurso*.

<sup>75</sup> Cf. a descrição do processo em Rousseau (2002, p. 112-9).

<sup>76</sup> Sobre isso, Hont (2015, p. 70) afirma: “O propósito de Rousseau era expor o que no século XIX veio a ser chamado de questão social, a tensão danosa no interior de qualquer Estado entre igualdade legal e desigualdade socioeconômica. Rousseau criticou o que ele chamou de obra-prima da ciência política do século XVIII, a saber, a ideia de que a coesão social, ou ao menos uma ordem social estável, poderia ser obtida através da ação egoísta de agentes que buscam os próprios interesses, e que, em virtude disso e sem ter a intenção, não obstante servem ao bem comum”. Cf. Rousseau (1999, p. 297-8).

ciclo inicial ao trazer os seres humanos a um novo estado de natureza, cuja única lei é a lei do mais forte, e em que, por isso, o ímpeto revolucionário estaria legitimado (Rousseau, 2002, p. 133-6).

Essa dinâmica disruptiva do orgulho – ou *amour-propre* – decorria, para Rousseau, do caráter insociável da sociabilidade humana. De acordo com a narrativa do *Segundo Discurso*, o que mantém os seres humanos unidos não é a piedade, mas, paradoxalmente, o desejo por estima e superioridade, que surge junto com a cooperação social, e que os leva a buscar riqueza como fonte de distinção. Após a invenção da propriedade privada (cf. *ibid.*, p. 120), esse tipo de necessidade psicológica não apenas deu origem à desigualdade crescente e à opressão, como chafurdou os indivíduos em uma teia de relações de dependência social e de necessidades que se ampliaram sem o controle racional e a vontade de ninguém. Essa teia de relações não é outra senão a divisão do trabalho, e seus fios constituem o intercurso social que tem por base o assalariamento, de um lado, e a competição desenfreada e a oposição entre os interesses privados, de outro (cf. Hont, 2015, p. 96, 98). Uma agência social que, na visão de Rousseau, assim como para Mandeville, é movida por hipocrisia, insociabilidade, e, no limite, imoralismo.

Não por coincidência, alguns dos pontos nevrálgicos da crítica de Rousseau à propriedade privada, à desigualdade, à divisão do trabalho e à sociabilidade aparecem nos trechos do *Segundo Discurso* que Smith traduziu e transcreveu na *Carta* (cf. EPS, 251-4). Concordamos com Rasmussen (2006, p. 622; 2008, p. 70) quando afirma que há um interesse genuíno de Smith pelas teses defendidas por Rousseau nesses trechos, e que elas são importantes para compreender o que estava em jogo na teoria moral e social do filósofo escocês<sup>77</sup>. A segunda passagem transcrita ilustra exatamente a crítica à sociabilidade de inspiração mandevilliana:

Assim [...] desabrocharam todas as nossas faculdades, a memória e a imaginação começaram a funcionar, o amor-próprio passou a ser interessado, a razão se tornou ativa, e o entendimento avançou até quase chegar à perfeição. Assim, exercerem-se todas as nossas qualidades naturais, o estrato e a condição de cada homem foram estabelecidos, com base não apenas na grandeza de sua fortuna e em seu poder de servir ou de ferir, mas também em seu gênio, sua beleza, sua força, sua habilidade, seu mérito ou seus talentos; e como somente essas qualidades são capazes de atrair consideração, ele deve ou tê-las, ou fingir que as têm: ele deve, para sua vantagem, mostrar-se como sendo uma coisa, quando na realidade é outra. *Ser e parecer*

<sup>77</sup> A partir dos trechos transcritos na *Carta*, Rasmussen (2008) busca mostrar em que grau Smith foi influenciado pelas críticas de Rousseau às sociedades comerciais, e como ele elaborou uma resposta ao pensador genebrino. Embora esse percurso tenha seus méritos, ele não nos parece o mais interessante. Em primeiro lugar, porque o problema da sociabilidade e da política fica em segundo plano; em segundo, ele superestima a importância de Rousseau sobre as perguntas e respostas de Smith, eclipsando a conexão com Mandeville, cujas ideias nos parecem tão ou mais importantes que as de Rousseau (sobre isso, ver Douglass (2017, p. 599, 601, 617)); e, em terceiro, o faz amplamente a título de mostrar como Smith se saiu vitorioso do debate com Rousseau, algo que, em alguma medida, tem sido feito recentemente por intérpretes de Smith, tais como Hanley (2008; 2009, cap. 1) e Stimson (2015), e que nos parece demasiadamente parcial. Sobre isso, ver Hulliung (2018).

*tornaram-se duas coisas inteiramente diferentes; e desta distinção surgem a ostentação imponente, a astúcia dissimulada, e todos os vícios concomitantes. Assim, o homem, que era livre e independente, torna-se, por uma multidão de novas necessidades, submisso, de certa maneira, a toda a natureza, e acima de tudo a seus semelhantes, dos quais é escravo, em certo sentido, mesmo quando deles se torna senhor; rico, ele precisa de seus serviços; pobre, ele tem necessidade de sua assistência; e mesmo a condição mediana não permite que viva sem eles. Ele é obrigado, portanto, a se esforçar para interessá-los em sua situação, e a fazê-los perceber, seja na realidade ou na aparência, que é vantajoso trabalhar em seu benefício. É isso o que o torna falso e artificial com alguns, imperioso e insensível com outros, e o submete a uma necessidade de enganar todos aqueles que puder, quando não conseguir aterrorizá-los e não for de seu interesse servi-los. Para concluir, uma ambição insaciável, um ardor para elevar sua fortuna relativa, não tanto por alguma necessidade real, mas para se colocar acima dos outros, inspira todos os homens com uma terrível propensão de ferir uns aos outros; com um zelo secreto, tão mais perigoso, para desferir seu golpe com mais certeza, ela assume a máscara da boa vontade; em suma, concorrência e rivalidade de um lado; oposição de interesses de outro; e sempre com o desejo oculto de lucrar às custas de outra pessoa: todos esses males são os primeiros efeitos da propriedade, e os inseparáveis acompanhantes da nascente desigualdade<sup>78</sup> (EPS, 252-3, grifos nossos).*

Esse trecho evidencia o tema da hipocrisia moral e do caráter insociável da sociabilidade tal como concebida por Rousseau. A propriedade privada e a divisão social do trabalho apenas exacerbam a competição e a ambição que foram despertadas pelo desenvolvimento da razão e do amor-próprio, potencializando os efeitos nefastos do desejo por superioridade. Em Mandeville, como visto, isso aparece como uma série de paradoxos que explicam e fornecem as bases para legitimar o progresso e a riqueza das nações. Nas palavras de Colletti (1972, p. 205-6):

“Vícios privados” são “benefícios públicos” – isso significa não só que *o bem nasce do mal*, mas que a imoralidade dos indivíduos, seus egoísmos em mútua competição, produzem cultura e “civilizam” a sociedade como um todo; também significa que *a riqueza nasce da pobreza* [...], o bem-estar da aflição (*distress*), que *o que produz a*

---

<sup>78</sup> No original: *Thus [...] are all our faculties unfolded, memory and imagination brought into play, self-love interested, reason rendered active, and the understanding advanced almost to the term of its perfection. Thus are all our natural qualities exerted, the rank and condition of every man established, not only upon the greatness of his fortune and his power to serve or to hurt, but upon his genius, his beauty, his strength, or his address, upon his merit or his talents; and those qualities being alone capable of attracting consideration, he must either have them or affect them: he must for his advantage show himself to be one thing, while in reality he is another. To be and to appear to be, became two things entirely different; and from this distinction arose imposing ostentation, deceitful guile, and all the vices which attend them. Thus man, from being free and independent, became by a multitude of new necessities subjected in a manner, to all nature, and above all to his fellow creatures, whose slave he is in one sense even while he becomes their master; rich, he has occasion for their services; poor, he stands in need of their assistance; and even mediocrity does not enable him to live without them. He is obliged therefore to endeavour to interest them in his situation, and to make them find, either in reality or in appearance, their advantage in labouring for his. It is this which renders him false and artificial with some, imperious and unfeeling with others, and lays him under a necessity of deceiving all those for whom he has occasion, when he cannot terrify them, and does not find it for his interest to serve them in reality. To conclude, an insatiable ambition, an ardor to raise his relative fortune, not so much from any real necessity, as to set himself above others, inspires all men with a direful propensity to hurt one another; with a secret jealousy, so much the more dangerous, as to strike its blow more surely, it often assumes the mask of good will; in short, with concurrence and rivalry on one side; on the other, with opposition of interest; and always with the concealed desire of making profit at the expence of some other person: All these evils are the first effects of property, and the inseparable attendants of beginning inequality.*



*prosperidade é o trabalho assalariado, ou, de novo, que a riqueza de uma nação consiste numa massa de trabalhadores pobres [...]*

Em uma palavra: desenvolvimento através da exploração, progresso e enriquecimento com base na desigualdade social, a promoção da “habilidade”, tecnologia e “civilização” por meio da opressão de classe.

Não sem uma boa dose de ironia, um século mais tarde, Marx (1976, p. 765) afirmaria que Mandeville era “um homem honesto com uma mente lúcida”<sup>79</sup>, pois seu método realista lhe permitiu expor certas contradições imanentes à sociedade burguesa – ainda que essa não fosse sua intenção. Em Rousseau (2002, p. 106), por sua vez, os “paradoxos” do “mais excessivo detrator das virtudes humanas”<sup>80</sup> aparecem como contradições que devem ser criticadas. De certa forma, o pensador genebrino buscou denunciar moral e politicamente o caráter contraditório do progresso e da civilização tal como exposto por Mandeville.

Segundo Colletti (1972, p. 169), Rousseau pode ser considerado um crítico da sociedade civil. Isso significa que, para além de uma crítica mais geral à civilização e de uma crítica política ao Antigo Regime, há em sua obra também uma crítica à “sociedade civil-burguesa”<sup>81</sup>, que se expressa, entre outras coisas, por meio de suas críticas ao comércio, ao luxo e ao uso do dinheiro<sup>82</sup>. A partir de um vocabulário moral e político republicano, o pensador de Genebra criticou o que mais tarde Kant chamaria – numa formulação muito parecida com a de Mandeville – de uma “sociabilidade insociável” (*ungesellige Geselligkeit*) como o motor do progresso e da história:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável do ser humano, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade, que se conecta, contudo, com uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O ser humano tem uma inclinação para associar-se porque, num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais, sente-se mais como ser humano. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si, ao mesmo tempo, uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que, de sua parte, sabe que está inclinado a fazer oposição aos outros. Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura, mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à civilização, que consiste propriamente no valor social do homem [...] Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, tais quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões

<sup>79</sup> No original: *ein ehrlicher Mann und heller Kopf*.

<sup>80</sup> No original: *le détracteur le plus outré des vertus humaines*.

<sup>81</sup> Colletti (1972, p. 169) sugere que isso explica, em parte, a ruptura de Rousseau com os outros iluministas franceses. Ver também Coutinho (2011, cap. 1).

<sup>82</sup> Para as críticas mais incisivas feitas pelo pensador genebrino ao comércio e ao luxo, ver Rousseau (2002, p. 139-140, 142-3).

egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional. Agradecemos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles, todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia<sup>83</sup> (Kant, 2016 [1784], p. 8-9, transcrição com modificações).

Rousseau rejeita a legitimidade e mesmo a possibilidade de estabilização de uma ordem social e política fundada sobre essa sociabilidade, que, na visão de Kant, era a causa última da socialização do ser humano e da estruturação de uma ordem social regida por leis positivas.

Nas seções seguintes, será de interesse analisar a formulação de Adam Smith sobre a sociabilidade humana e sua relação com as formulações de Mandeville e Rousseau. Nesse sentido, buscar-se-á avaliar também em que medida a “sociabilidade insociável” de Kant se aproxima daquilo que Smith entende ser a interação humana e também o motor do progresso material e civilizatório.

### 3. Piedade, simpatia e sociabilidade

Contra os sistemas egoístas, Smith buscou apresentar na TMS uma concepção do homem como ser sociável ou simpatético<sup>84</sup>. Para tanto, elaborou uma concepção particular de

---

<sup>83</sup> No original: *Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit des Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d.i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; [...] Ohne jene an sich zwar eben nicht lebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.*

<sup>84</sup> Cf. Cropsey (1975, p. 135).

simpatia, fortemente influenciada pelos modelos de Hutcheson e sobretudo Hume, mas com diferenças importantes em relação a eles, e que, em certo sentido, pode ser entendida como um desenvolvimento crítico do modelo da piedade de Rousseau<sup>85</sup>. Ao mesmo tempo, contudo, Smith buscou se distanciar de concepções aristotélicas de sociabilidade, tais como as de Butler e Hutcheson, que implicavam compreender a relação entre indivíduo e sociedade, ou as relações sociais, sobretudo a partir do princípio da beneficência cristã; e, nesta medida, se associavam a um tipo de republicanismo potencialmente averso ao comércio<sup>86</sup>.

Vários intérpretes perceberam uma relação importante entre a concepção smithiana de simpatia e a concepção rousseuana de piedade. Autores como Winch (1996, p. 72-3), Force (2003, p. 19, 24, 28-9, 31-4) e Hont (2015, p. 20-1, 33) sublinham as semelhanças entre a esses conceitos, sugerindo que a leitura do *Segundo Discurso* provavelmente indicou a Smith que o caminho era uma generalização da piedade – ainda que não se deva exagerar a hipótese de influência, uma vez que as ideias do escocês já estavam relativamente desenvolvidas naquele momento. Berry (2004), Hurtado (2005), Stimson (2015) e Griswold (2018, cap. 3), por sua vez, enfatizam as diferenças entre a simpatia e a piedade, argumentando que elas sobrepujam de tal modo as semelhanças que faz mais sentido pensar a simpatia como uma resposta crítica ao modelo da piedade.

A ênfase nas diferenças entre os dois conceitos parece fazer mais jus à forma como o próprio Smith aborda a questão nos primeiros capítulos da TMS. A obra se inicia com um ataque implícito à doutrina do egoísmo moral, que se dá pela constatação de que há na natureza humana afecções sociáveis, tais como a piedade ou a compaixão, que não são derivadas de nenhum interesse privado, e que fazem o ser humano se preocupar com a felicidade e a sorte de seus semelhantes. Esses sentimentos são provocados quando o espectador vê diretamente ou concebe com muita vividez o sofrimento e a miséria de outrem<sup>87</sup>.

Por mais egoísta que se suponha o homem, há evidentemente alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e tornam a felicidade deles necessária para si mesmo, embora não derive nada disso a não ser o prazer de assistir a ela. Desse tipo é a piedade, ou compaixão, a emoção que sentimos pela miséria dos outros, quer quando a vemos, quer quando somos levados a concebê-la com muita vividez. Que nós frequentemente derivamos tristeza da tristeza alheia, é um fato óbvio demais para precisar ser comprovado; pois este sentimento, bem como todas as outras paixões originais da natureza humana, de modo algum se restringe aos virtuosos e humanitários, embora eles talvez o sintam com uma sensibilidade mais delicada. O

<sup>85</sup> Na nossa leitura, não se trata de uma questão de influência do modelo da piedade de Rousseau sobre Smith, mas de entender o que a concepção smithiana representou em relação àquele modelo da piedade, do qual Smith tinha plena ciência. A influência central, sem nenhuma dúvida, é de Hume (cf. Rasmussen, 2017, p. 90-4).

<sup>86</sup> Cf. Hont (2005, p. 142), em que Hutcheson é descrito como um “republicano cristão” (*Christian Commonwealthman*), ou “patriota cívico”. Ver também Hont (2015, p. 16-7).

<sup>87</sup> No *Tratado da Natureza Humana*, Hume (2009, p. 404) também afirma que a piedade depende da visão direta do objeto.

maior rufião, o mais bruto violador das leis da sociedade, não é inteiramente desprovido dele<sup>88</sup> (TMS I.i.1.1).

Com efeito, vemos neste trecho, que abre a TMS, uma clara alusão à discussão feita na carta ao *Edinburgh Review*<sup>89</sup>. No entanto, esse é apenas um ponto de partida, e Smith argumenta, na sequência, que a manifestação dessas afecções sociáveis depende de um princípio mais fundamental da natureza humana, a simpatia. Trata-se de uma capacidade derivada da imaginação, por meio da qual um indivíduo se projeta na perspectiva e nas circunstâncias de outrem, e, com isso, *forma uma ideia* de seu sentimento, sendo levado (ou não) a sentir algo semelhante. Trata-se, portanto, de um exercício reflexivo e imaginativo, mediante o qual torna-se possível que o espectador crie uma representação da paixão do outro e venha a senti-la, ainda que em um grau menor de intensidade (TMS I.i.1.2).

A simpatia é o elemento básico da teoria smithiana do julgamento moral, desenvolvida na primeira parte da TMS. Como os indivíduos não têm um acesso epistêmico aos sentimentos dos outros, segundo Smith, apenas através da imaginação eles podem, em certo sentido, sair de si e tentar “sentir com” o outro, compreendê-lo (TMS I.i.1.2)<sup>90</sup>. A partir desse esforço, torna-se possível a um espectador imaginar o que outrem sente, compará-lo com aquilo que ele próprio é levado a sentir mediante a mudança imaginativa de perspectiva, e julgar, de acordo com os critérios morais a que tem acesso. A aprovação do espectador se funda na percepção da correspondência entre seu sentimento simpatético e aquele manifestado na pessoa observada, percepção esta que lhe gera prazer. Esta sensação agradável ocasionada pela simpatia é o que originalmente funda as distinções morais e o senso de adequação ou inadequação<sup>91</sup> relativo a uma ação ou afecção, e, nesta medida, funda a aprovação ou desaprovação moral da conduta alheia (TMS I.i.3.1).

---

<sup>88</sup> No original: *How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it.*

<sup>89</sup> Essa opinião é compartilhada por Stimson (2015, p. 358-9) e Griswold (2018, p. 130).

<sup>90</sup> Isso não significa que os indivíduos tenham experiência imediata dos sentimentos dos outros: em última instância, a imaginação do espectador só pode “copiar” as próprias sensações, provocadas mediante a troca imaginativa de perspectiva com o agente (TMS I.i.1.2). Isso traz à tona o problema do subjetivismo e da contingência dos sentimentos particulares, que coloca em risco a teoria do juízo moral e a própria pretensão de elaborar uma ciência da moral. Como veremos na próxima seção, no entanto, a teoria da consciência e da constituição do “eu moral” (*moral self*) mostram justamente como a simpatia permite certa superação da barreira natural existente entre os indivíduos, e a constituição de uma esfera comum de sentimentos e critérios morais (Griswold, 1999, p. 78-9, 104-9; 2018, p. 119-120).

<sup>91</sup> No original: *sense of propriety or impropriety*.

Quando as paixões originais da pessoa a quem principalmente concernem estão em perfeita concórdia com as emoções simpatéticas do espectador, elas necessariamente aparecem a este último justas e apropriadas, e adequadas aos seus objetos; [...] Aprovar as paixões de outrem, portanto, como adequadas aos seus objetos, é a mesma coisa que observar que nós simpatizamos inteiramente com elas<sup>92</sup> (TMS I.i.3.1).

Toda faculdade em um homem é a medida pela qual ele julga a faculdade equivalente em outrem. Eu julgo sua visão por minha visão, seu ouvido por meu ouvido, sua razão por minha razão, seu ressentimento por meu ressentimento, seu amor por meu amor. Eu não tenho, nem posso ter, nenhum outro meio de julgá-las<sup>93</sup> (TMS I.i.3.10).

Apesar da retórica de Smith nesses trechos, seria um erro concluir que a aprovação moral se reduz à simpatia. Como nota Griswold (1999, p. 85, 88), o juízo moral nunca envolve apenas a simpatia, o que o tornaria um processo mecânico, irrefletido e parcial, mas exige um grau de entendimento e deliberação. A própria capacidade de julgar do espectador depende de sua experiência moral anterior e do recurso a regras gerais que formou a partir dela (TMS III.4.8). As regras gerais são formadas no entendimento a partir de processos indutivos da razão, feitos a partir de sentimentos morais particulares, de forma que, embora não seja a fonte original dos critérios morais, a razão se torna a fonte dos juízos realizados mediante a consideração dessas regras (TMS VII.iii.2.6-7). Além disso, a consciência (que explicaremos na próxima seção) se faz presente em todos os nossos julgamentos, seja de nós mesmos ou dos outros, servindo como uma forma de mediação elementar. Macfie (1967, p. 64-5, 67) esclarece essa questão, ao dizer que “a razão conecta a emoção à imparcialidade da consciência”, e que, portanto, “a simpatia está sempre unida com a razão”<sup>94</sup>.

Além desse significado de princípio ou capacidade que permite o julgamento moral, o conceito de simpatia sofre alguma variação semântica no texto de Smith. Como nota Cerqueira (2008, p. 76), embora Smith por vezes utilize o termo para designar a solidariedade (*fellow-feeling*) do espectador com o agente, o termo designa mais precisamente uma “correspondência de sentimentos” entre ambos, produzida a partir da troca imaginativa de perspectivas<sup>95</sup>. Smith afirma que a percepção desta correspondência de sentimentos, ou de que os outros se solidarizam com nossas afecções, é a maior fonte de prazer para o sujeito,

<sup>92</sup> No original: *When the original passions of the person principally concerned are in perfect concord with the sympathetic emotions of the spectator, they necessarily appear to this last just and proper, and suitable to their objects; [...] To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their objects, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them.*

<sup>93</sup> No original: *Every faculty in one man is the measure by which he judges of the like faculty in another. I judge of your sight by my sight, of your ear by my ear, of your reason by my reason, of your resentment by my resentment, of your love by my love. I neither have, nor can have, any other way of judging about them.*

<sup>94</sup> Sobre isso, ver também Fleischacker (1999, p. 123-5).

<sup>95</sup> Montes (2004, p. 47-8) nota que é equivocado reduzir a simpatia ao *fellow-feeling*, pois ela exige o conhecimento das causas e das circunstâncias da ação, envolvendo o raciocínio e a imaginação. Nesse sentido, seria possível se solidarizar com uma paixão de outrem, ou ter compaixão, sem necessariamente simpatizar com ela.

algo que não decorre de nenhum interesse ou cálculo interessado (TMS I.i.2.1). O filósofo escocês acrescenta ainda, nesse sentido, que a maior causa da felicidade humana é a consciência de ser amado, que envolve se tornar objeto de simpatia, ou de obter *reconhecimento*. O reconhecimento contribui mais para a felicidade do indivíduo do que qualquer suposta vantagem privada ou benefício que ele possa retirar disso (TMS I.ii.4.1).

Como mencionado, Smith enfatiza que a simpatia não se funda num princípio egoísta, afirmação que comporta duplo sentido, epistêmico e moral (Griswold, 1999, p. 78-9). Em sentido epistêmico, ela diz respeito à capacidade do espectador de conceber e entender a situação e os sentimentos de outrem. Smith argumenta que a simpatia implica uma troca de pessoa e de caráter: o espectador se projeta no corpo daquele que é observado, de modo a se tornar a mesma pessoa que ele. Portanto, não se trata de imaginar o que o espectador sentiria, em seu próprio corpo e pessoa, se se colocasse na posição de um outro – o que preservaria um “egoísmo epistêmico”<sup>96</sup>; mas de imaginar o que sentiria se de fato fosse o outro em seu corpo e pessoa (TMS VII.iii.1.4)<sup>97</sup>. Em sentido moral, por sua vez, diz respeito à capacidade de sentir pelos outros de forma não-interessada, ou de se preocupar de forma genuína com felicidade alheia, um traço positivo do caráter, envolvendo um elemento normativo. Smith defende ambas as teses, embora seja discutível até que ponto ele logrou demonstrá-las<sup>98</sup>.

Tendo explicado os fundamentos da concepção smithiana de simpatia, passemos para uma comparação com a piedade. A primeira distinção sublinhada por Smith é que a simpatia não se restringe aos sentimentos provocados pelo sofrimento alheio, mas se estende a todas as paixões (TMS I.i.1.4).

Piedade e compaixão são palavras apropriadas para significar nossa solidariedade com a tristeza dos outros. A simpatia, embora talvez seu sentido fosse originalmente o mesmo, pode agora, contudo, sem muita impropriedade, ser usada para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão<sup>99</sup> (TMS I.i.1.5).

---

<sup>96</sup> Um exemplo desse egoísmo epistêmico é o caso de Hobbes e La Rochefoucauld, que consideram a piedade um sentimento fundado no interesse próprio. Ver Force (2003, p. 26-7).

<sup>97</sup> Griswold argumenta que este sentido epistêmico não é normativo. No entanto, nos parece que há na capacidade de simpatia um elemento normativo, visto que, como é impossível que o espectador de fato se torne a mesma pessoa que o agente, ele *deve* tentar fazê-lo, esforçando-se para superar as barreiras sociais, temporais e culturais que dificultam o exercício de se imaginar no lugar do outro. Neste caso, o risco do egoísmo epistêmico é inexorável.

<sup>98</sup> Griswold (1999, p. 90-2, 100-3) realiza uma discussão interessante sobre isso.

<sup>99</sup> No original: *Pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever.*

A segunda distinção é que a simpatia não depende de uma visão direta da expressão de uma paixão em outrem. Embora em alguns casos ela possa surgir dessa visão, em outros, a visão direta de certas paixões, sem um conhecimento das circunstâncias que as suscitaram na pessoa observada, pode ocasionar antipatia e reprovação moral, como no caso de paixões insociáveis (raiva, ressentimento, ódio, etc.) (TMS I.i.1.6-7). A tese do filósofo escocês é que a simpatia não surge tanto da percepção sensorial da manifestação de uma paixão no agente, mas sobretudo do conhecimento das circunstâncias que provocam essa paixão (TMS I.i.1.10).

As duas diferenças são importantes para o argumento de Smith.

I. A primeira diferença, como nota Griswold (2018, p. 105-6), significa que a simpatia é qualitativamente diferente da piedade, pois é um princípio fundado na imaginação, que envolve um grau de reflexão e de acesso epistêmico aos sentimentos e motivos de outrem, ao passo que a piedade é um sentimento pré-reflexivo, pré-discursivo e pré-imaginativo, e que, por isso, não envolve acesso epistêmico aos sentimentos alheios<sup>100</sup>. Além disso, essa diferença significa que a simpatia é mais complexa do que a piedade, pois abrange todos os sentimentos, e não apenas aqueles associados à miséria alheia.

É preciso notar que essas características da piedade, tal como representada no *Segundo Discurso* de Rousseau, a tornam um sentimento fraco, em um duplo sentido. Em primeiro, pois ela é insuficiente para fundar a sociabilidade. Aliás, neste ponto, Mandeville e Rousseau concordam perfeitamente: para ambos, não há na natureza humana um princípio de sociabilidade; esta é inteiramente artificial, no sentido de que é adquirida historicamente e envolve paixões não-naturais – no caso de Rousseau, o *amour-propre*<sup>101</sup>. Smith chamou atenção para isso na carta, a saber, o fato de que Rousseau não nega a ideia mandevilliana do princípio egoísta como a raiz da sociabilidade, mas apenas o historiciza, retirando-o do homem natural (Griswold, 2018, p. 97-102, 107). Em segundo, piedade é fraca no sentido de que é sobrepujada e sufocada na civilização pelo desejo por superioridade e estima, recrudescido pela sociabilidade da competição.

Ao que tudo indica, Smith não discordava de Rousseau a respeito de que a piedade, por si só, não explica a sociabilidade e a moralidade<sup>102</sup>. Em última instância, sua concepção de

<sup>100</sup> Berry (2005, p. 455-6) e Hurtado (2005, p. 717) sublinham que o mecanismo psicológico da piedade não envolve o exercício imaginativo de se inserir na perspectiva, corpo e pessoa de outrem, que é característico da simpatia, de forma que o espectador continua em sua própria pessoa.

<sup>101</sup> Griswold (2018, p. 99) nota que: “Considerando o *amour de soi-même* e o *amour propre* em conjunto, Rousseau pode ser caracterizado como um teórico do *self-love*”. Para a interpretação de Smith, isso implicaria enquadrar a teoria moral de Rousseau como mais um exemplo do “egoísmo moral” – junto com Hobbes, Pufendorf e Mandeville.

<sup>102</sup> Cf. LRBL ii.241: “compassion even when strongest is but a short lived passion”. Hanley (2009, p. 186) afirma que a piedade e a compaixão são paixões fracas e, portanto, incapazes de servir de base à virtude.

simpatia cumpriu a função de substituir a piedade por um princípio natural suficientemente forte, que, além de caracterizar o homem como um ser social, não mingua, mas se desenvolve com a civilização (Stimson, 2015, p. 358-9; Griswold, 2018, p. 96, 101; Berry, 2004, p. 456). Tendo isso em mente, consideremos uma consequência importante da maior complexidade da simpatia, ou o fato de contemplar todos os sentimentos, e não apenas aqueles associados à miséria alheia.

Na TMS, Smith afirma que a simpatia com o sofrimento é mais universal do que a simpatia com a alegria, pois a dor é um sentimento mais pungente que o prazer, o que a princípio torna sua percepção, por parte do espectador, mais distinta e vívida (TMS I.iii.1.2-3). Em tese, isso torna a propensão a simpatizar com o sofrimento mais forte do que a propensão a simpatizar com a alegria, e é a razão que explica por que a simpatia com o sofrimento alheio, “embora não mais real” do que a simpatia com a alegria, tenha sido mais notada pelos filósofos (TMS I.iii.1.1).

Não obstante, o filósofo escocês surpreende o leitor e, em um movimento argumentativo curioso<sup>103</sup>, defende a tese contrária: nos casos em que não há inveja envolvida, a propensão a simpatizar com a alegria é mais forte do que a propensão a se solidarizar com o sofrimento alheio (TMS I.iii.1.5). Isso ocorre porque, segundo Smith, é mais difícil para o sentimento simpatético de um espectador acompanhar a grande variação das paixões de alguém que é acometido por uma grande tristeza ou infortúnio; ao passo que a variação nos sentimentos de alegria geralmente não é tão brusca. De forma que, na simpatia com a tristeza, o sentimento simpatético do espectador geralmente fica muito aquém do nível da paixão sentida pela pessoa afetada, e, por isso, embora esta última simpatia seja no geral mais pungente, ela é sentida com menos força e com mais dificuldade do que a simpatia com a alegria (TMS I.iii.1.5-8).

A consequência mais importante disso é que este princípio, ao contrário da piedade, segundo Smith, dispõe os indivíduos a simpatizar sobretudo com a alegria e com a prosperidade alheias. “É porque a humanidade está disposta a simpatizar mais inteiramente com nossa alegria do que com nossa tristeza, que nós exibimos nossas riquezas e escondemos nossa pobreza”<sup>104</sup> (TMS I.iii.2.1). Se, por um lado, a piedade é um sentimento que dispõe o sujeito a se sensibilizar com a miséria do mundo, e, nesta medida, serve como uma fonte de indignação e revolta contra as injustiças e desigualdades sociais<sup>105</sup>, a simpatia, por outro lado, pode servir à causa oposta:

<sup>103</sup> Dupuy (1987, p. 332-3) notou o caráter contraintuitivo do argumento de Smith nesse ponto.

<sup>104</sup> No original: *It is because mankind are disposed to sympathize more entirely with our joy than with our sorrow, that we make parade of our riches, and conceal our poverty.*

<sup>105</sup> A este respeito, por exemplo, Hannah Arendt (1990, p. 79-81), em *Sobre a Revolução*, ao criticar a filosofia de Rousseau, nota que o pensador genebrino introduziu a compaixão, ou a solidariedade com o sofrimento alheio, na



o endosso à estratificação e à ordem social<sup>106</sup>. “Nesta disposição da humanidade de seguir todas as paixões dos ricos e poderosos se fundam a estratificação social e a ordem da sociedade”<sup>107</sup> (TMS I.iii.2.3).

Com efeito, Smith parte da simpatia para fundar uma teoria da autoridade natural, alternativa às teorias do contrato, que iremos explorar no próximo capítulo. Por ora, cabe notar que essa legitimação da desigualdade, levada a cabo no esforço descritivo de apontar uma fonte de estabilidade da ordem social, não é feita sem reservas, tendo em vista que o próprio Smith acrescenta que ela é “a maior e mais universal causa da corrupção de nossos sentimentos morais”<sup>108</sup> (TMS I.iii.3.1). Isso sugere uma percepção de aspectos contraditórios da civilização e do progresso, que exploraremos alhures.

II. A segunda diferença da simpatia em relação à piedade – o fato dela depender mais do conhecimento das circunstâncias da pessoa afetada do que da visão da paixão – tem ao menos três consequências importantes (Griswold, 1999, p. 86-9). A primeira consequência é a instituição da possibilidade do efeito enganoso ou ilusório da imaginação sobre o sujeito. Isso ocorre porque a troca imaginativa de perspectivas permite que o espectador simpatize com paixões que não existem de fato na pessoa observada, mas que são provocadas no primeiro pelo fato dele se projetar na perspectiva e circunstâncias dela e formar uma ideia do que sentiria se de fato fosse ela, a despeito do que ela realmente sente. Esse poder enganador da imaginação desempenha um papel muito relevante para explicar a agência e a ordem sociais, assim com certos aspectos negativos do progresso sobre a felicidade dos indivíduos (Stimson, 2015, p. 364).

Um exemplo importante desse tipo de efeito enganoso da imaginação fornecido por Smith é a simpatia com os mortos. Os mortos, que obviamente nada sentem, provocam tristeza e medo nos espectadores, na medida em que, ao se projetarem nos corpos inanimados daqueles, estes concebem sentimentos desagradáveis e tristes, que os levam a simpatizar com a própria projeção por eles criada. Essa seria a origem do medo da morte, um sentimento que, embora cause ansiedade e prejudique a felicidade individual, segundo Smith, tem consequências sociais

---

teoria política, e a utilizou em sua “rebelião contra a razão” para criticar o egoísmo e as desigualdades sociais, o que iria exercer grande influência sobre os revolucionários franceses.

<sup>106</sup> Sobre isso, Heilbroner (1982) argumenta que essa “assimetria da simpatia em relação à riqueza” legitima a adequação do homem a uma ordem social estratificada, e significa que o progresso material e civilizatório ocorre em detrimento da “compaixão social”, ou da capacidade empática dos indivíduos, prejudicando a própria harmonia dos sentimentos humanos, tão cara a Smith. O autor critica essa “inconsistência”, ou parcialidade, na aplicação da simpatia por parte de Smith.

<sup>107</sup> No original: *Upon this disposition of mankind, to go along with all the passions of the rich and the powerful, is founded the distinction of ranks, and the order of society.*

<sup>108</sup> No original: *the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments.*

positivas, pois é um fator que restringe os homens de infringir as leis, cumprindo o papel de preservar a ordem social (TMS I.i.1.11). Dois outros exemplos importantes desse tipo de ilusão imaginativa, que serão explorados alhures, são a ilusão que leva os indivíduos a buscar riqueza como meio de ascensão social, que se baseia numa projeção imaginativa nas circunstâncias dos ricos e poderosos; e a ilusão que permite que os indivíduos se dupliquem internamente, criando uma perspectiva “externa” através da qual podem avaliar as próprias paixões, opiniões e conduta.

Em segundo lugar, a ênfase nas circunstâncias do agente fornece uma medida de objetividade para o julgamento moral (Griswold, 1999, p. 87). Aqui é preciso ter em mente dois aspectos importantes da explicação de Smith sobre o julgamento moral: (a) o escocês considera que uma ação resulta de uma paixão ou afecção anterior, que é provocada no agente por uma circunstância particular<sup>109</sup>. (b) O valor moral de uma paixão é julgado pelo espectador em referência à sua adequação à circunstância que a suscitou. Nesse sentido, como circunstâncias determinadas tendem a suscitar paixões e ações determinadas nos agentes, elas fornecem ao espectador um parâmetro mais objetivo, ou menos contingente do que o sentimento particular, para o juízo moral.

A terceira consequência da ancoragem da simpatia nas circunstâncias, já mencionada anteriormente, é que o juízo moral exige um grau de entendimento e deliberação, dada a complexidade das circunstâncias em que se dá a ação. Isso significa que a simpatia é irredutível a uma identificação imediata ou empatia do espectador com os sentimentos do agente; ela preserva um grau de distanciamento entre eles que é essencial para o próprio julgamento moral (*ibid.*, p. 87-8). Se a simpatia possibilita uma correspondência e harmonia dos sentimentos, o faz apenas de forma imperfeita e mediada pela reflexão.

Portanto, a simpatia, em sua complexidade, supera a piedade, e fornece a Smith uma base mais sólida para desenvolver sua concepção do homem como ser social. A esta altura, é importante notar que, embora o escocês pareça pensar a simpatia como um princípio sociável, ou ao menos não-egoísta, ela não deve ser entendida como um *princípio de ação*, oposto ao amor-próprio. Como mencionado, a simpatia é qualitativamente diferente da piedade, sendo uma *capacidade* permitida pela imaginação, que de forma alguma deve ser confundida com uma afecção ou paixão sociável, como a benevolência, essa sim oposta ao egoísmo. A

---

<sup>109</sup> Isso não implica que sua teoria moral seja mecanicista ou determinista, e tampouco que se assenta numa metafísica de redução da alma ao corpo, como sugere Cropsey (1957, p. 15-7), embora possa ser a base de um tipo de materialismo no pensamento do filósofo escocês. Iremos desenvolver essa hipótese no próximo capítulo.

existência de um princípio de sociabilidade na natureza do homem não o torna um ser benevolente, mas, como veremos abaixo, apenas possibilita a moderação do desbalanço natural de seus sentimentos. Na sua ausência, os seres humanos não seriam mais do que “bestas selvagens”, “e um homem entraria numa assembleia de homens assim como ele entra num covil de leões”<sup>110</sup> (TMS II.ii.3.4).

Antes de prosseguir, é importante notar o tipo de movimento teórico feito por Smith em relação aos pensadores citados anteriormente – em especial, Pufendorf, Mandeville e Rousseau. Ao pensar a simpatia como um princípio de sociabilidade, Smith não está engajado com a questão da instituição do social; para ele, a sociedade é a condição natural dos homens, e em todas as ocasiões em que ele se refere a algum indivíduo isolado, deixa claro que se trata de uma ficção ou simples experimento mental<sup>111</sup>. Nesse sentido, o que está em jogo é a fonte da regulação e da ordem social, ou daquilo que possibilita o convívio pacífico, a preservação do social, assim como a virtude, o aperfeiçoamento da vida e a liberdade – aqui pensados a partir da ideia de uma ordem moral.

#### 4. Virtude, consciência moral e justiça

Enquanto princípio de sociabilidade, a simpatia constitui o fundamento da esfera da moralidade: é através dela que os indivíduos se tornam seres morais e autoconscientes (Cerqueira, 2008, p. 74-5). Segundo Griswold (2018, p. 105), a simpatia opera a socialização através do convívio social, mediante dois processos simultâneos e espelhados: os indivíduos formam as distinções morais e aprendem a julgar a conduta alheia a partir de suas próprias afecções (TMS I.i.4.9); ao mesmo tempo, tornam-se sensíveis à opinião que os outros têm de sua conduta e passam a moderar as próprias paixões de forma a adequá-las à interação moral (TMS III.1.5). Entretanto, como notou Dupuy (1987, p. 326-330), há neste processo uma “primazia” do social sobre o indivíduo, no sentido de que este só pode ter acesso moral a si mesmo e às próprias afecções por intermédio dos parâmetros estabelecidos pela sociedade. Essa ideia é expressa por Smith através do seguinte experimento mental:

Se fosse possível que uma criatura humana crescesse até a fase adulta em um lugar solitário, sem comunicação com sua própria espécie, ela não poderia pensar em seu próprio caráter, na adequação ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, na beleza ou deformidade de sua própria mente, mais do que na beleza ou deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que ela não pode facilmente ver, para os quais ela naturalmente não olha, e em relação aos quais ela não dispõe de nenhum

---

<sup>110</sup> No original: *and a man would enter an assembly of men as he enters a den of lions*. Vemos aqui a sombra do homem hobbesiano.

<sup>111</sup> Cf. TMS III.1.3, IV.1.8 e IV.2.12

espelho que os apresente à sua vista. Traga-a para a sociedade, e ela é imediatamente provida do espelho que antes lhe faltava. Ele é colocado no semblante e no comportamento daqueles com os quais vive, e sempre registra quando eles compartilham ou desaprovam os seus sentimentos; e é aqui que ela pela primeira vez vê a adequação ou inadequação de suas próprias paixões, a beleza ou deformidade de sua própria mente<sup>112</sup> (TMS III.1.3).

Esta conjectura pretende mostrar que as distinções morais e estéticas, assim como a autoconsciência, só existem em sociedade<sup>113</sup>. A sociedade fornece ao indivíduo o “espelho” – a opinião e os sentimentos morais dos outros – através do qual ele pode perceber e avaliar os próprios sentimentos, ações e aparência física. Segundo Dupuy (1987, p. 326-9), a “existência” de critérios morais exteriores, que o sujeito descobre em si, e através dos quais pode julgar a si mesmo e aos outros, reflete a própria exterioridade do social – a lei moral – em relação ao indivíduo, sendo que a própria lei moral surge da interação e das disposições simpatéticas dos seres humanos em convívio. Isso permite ao julgamento e à obrigação morais certa universalidade e a objetividade (que, contudo, permanecem contingentes em relação às circunstâncias e à época), e, por conseguinte, possibilita uma ciência das leis que governam essa ordem<sup>114</sup>.

A consciência moral se forma a partir da internalização mediada desse parâmetro fornecido pela opinião e pelos sentimentos alheios, que implica a formação de um “espelho” interno, voltado às nossas próprias ações:

Nós nos supomos como os espectadores de nosso próprio comportamento, e tentamos imaginar, sob essa luz, qual efeito ele produziria sobre nós. Esse é o único espelho através do qual podemos, em alguma medida, com os olhos dos outros, avaliar a adequação de nossa própria conduta<sup>115</sup> (TMS III.1.5).

---

<sup>112</sup> No original: *Were it possible that a human creature could grow up to manhood in some solitary place, without any communication with his own species, he could no more think of his own character, of the propriety or demerit of his own sentiments and conduct, of the beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of his own face. All these are objects which he cannot easily see, which naturally he does not look at, and with regard to which he is provided with no mirror which can present them to his view. Bring him into society, and he is immediately provided with the mirror which he wanted before. It is placed in the countenance and behaviour of those he lives with, which always mark when they enter into, and when they disapprove of his sentiments; and it is here that he first views the propriety and impropriety of his own passions, the beauty and deformity of his own mind.*

<sup>113</sup> Há pelo menos mais dois trechos na TMS em que Smith recorre ao experimento do homem solitário em oposição ao homem em sociedade. Cf. TMS IV.1.8 e IV.2.12.

<sup>114</sup> Cropsey (1957, p. 18) nota que o implícito da ideia de uma ordem moral produzida a partir do convívio social é o rechaço às concepções teológicas tradicionais, em que a totalidade existe antes da natureza humana, ou que esta integra uma visão teleológica do todo. A questão, contudo, é polêmica, tendo em vista que Smith retém elementos teleológicos na TMS. Discutiremos isso no próximo capítulo.

<sup>115</sup> No original: *We suppose ourselves the spectators of our own behaviour, and endeavour to imagine what effect it would, in this light, produce upon us. This is the only looking-glass by which we can, in some measure, with the eyes of other people, scrutinize the propriety of our own conduct.*

Isto é, para avaliar os próprios pensamentos e afecções, o indivíduo realiza um distanciamento de si mesmo e busca se ver pelos olhos dos outros (TMS III.1.1), algo que só é possível através da imaginação. Neste caso, o ato imaginativo funda a simpatia autorreflexiva, em que o *agente* se observa como se estivesse na perspectiva de um outro espectador. Inicialmente, o parâmetro que dispõe para se autoavaliar é dado pelos sentimentos morais dos outros (TMS III.1.5). Isso engendra uma espécie de duplicação interna no indivíduo: de um lado, a pessoa que age, de outro, a pessoa que avalia a própria conduta; esta última é uma projeção da imaginação que cumpre a função de um juiz interno, potencialmente imparcial pelo fato de julgar a partir de uma perspectiva externa e de ter total conhecimento das circunstâncias que levam o sujeito (ele mesmo) a agir. Smith chama-o de “espectador imparcial” (TMS III.1.6, III.2.30), conceito que designa a consciência, e que é central para explicar a possibilidade da virtude genuína.

É necessário enfatizar o significado desta concepção de ordem moral e de consciência explicada a partir da simpatia. Smith explica a origem das distinções morais e a formação da consciência por meio da sociabilidade e da “troca” imaginativa e espelhada de sentimentos e perspectivas de indivíduos em interação. Do ponto de vista político, isso significa que os homens produzem espontaneamente os critérios e meios morais relevantes para a vida em comunidade com os outros, ou seja, sem a tutela ou o arbítrio de um poder soberano estranho, ou de uma autoridade eclesiástica que os ensine como julgar. Mais além, significa que os homens produzem a si mesmos enquanto sujeitos morais e políticos a partir da interação com os outros. A própria consciência – e a justiça, como veremos – torna-se objeto de investigação, não sendo tomada como algo inscrito na natureza do ser humano. Vê-se aqui o germe da explicação de uma ordem moral dotada de uma legalidade própria e imanente.

Não nos parece ser coincidência, e tampouco uma predileção linguística qualquer, o fato de Smith sistematicamente evitar os termos “sociabilidade” e “consciência”. Não é improvável que ele tenha feito essa escolha para se distanciar das ideias de Butler e Hutcheson, que defendiam uma concepção forte de sociabilidade e a ideia de que a consciência moral é um atributo natural da constituição humana<sup>116</sup>. Não há dúvida quanto à grande influência exercida por ambos, e especialmente pelo segundo, na crítica de Smith ao egoísmo moral. Não obstante, sua concepção de sociabilidade se distancia explicitamente da concepção de Butler e Hutcheson no que toca ao papel da benevolência como princípio organizador das relações humanas, e, implicitamente, se aproxima da concepção mandevilliana, como veremos. Além disso, o

---

<sup>116</sup> Ver, por exemplo, Butler (2006, p. 48-9) e Hutcheson (2006).

notável caráter intersubjetivo da consciência em Smith demarca uma grande diferença em relação ao estoicismo de Hutcheson, aproximando-o do tom epicurista que caracteriza a teoria de Hume da justiça como uma virtude artificial (cf. Hont, 2015, p. 29-32, 35, 28-9)<sup>117</sup>.

O risco de pensar a moral e a consciência como socialmente constituídas era justamente o de comprometer os fundamentos da moralidade<sup>118</sup>, contribuindo para obscurecer a diferença entre vício e virtude e relativizar os critérios morais. Mandeville havia feito algo semelhante ao conceber a sociabilidade como inteiramente artificial e ao reduzir a motivação virtuosa ao desejo por estima, louvor e aplauso, ou à vaidade e ao orgulho (TMS VII.ii.4.7). Na prática, ele havia reduzido a consciência moral ao desejo por estima, eliminando a possibilidade de uma motivação genuinamente virtuosa, o que representava, nos termos de Rousseau, a escravização do homem socializado à opinião. Na tradução de Smith de um trecho do *Segundo Discurso*:

Pois é essa, na realidade, a verdadeira causa de todas aquelas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem da sociedade, sempre fora de si mesmo; não pode viver senão na opinião dos outros, e, se eu posso falar dessa forma, é unicamente do julgamento alheio que ele deriva o sentimento de sua própria existência. Não é meu objetivo mostrar como dessa disposição surge tanta indiferença real ao bem e ao mal, com tantos finos discursos morais; [...] <sup>119</sup> (EPS, p. 253).

Consciente desse fato, Smith buscou contornar a ideia, defendida por alguns “filósofos impertinentes”<sup>120</sup>, de que a consciência moral é redutível à opinião. O filósofo escocês buscou mostrar que a internalização dos parâmetros morais que permite a formação da consciência é mediada pela reflexão e pelo desejo de ser genuinamente bom e virtuoso, ou de ser digno de louvor, distinto do simples desejo por estima (TMS III.2.1-2). Isso implica que os indivíduos não julgam seus sentimentos e ações somente em referência à opinião alheia, mas também em referência ao que é excelente, ou aquilo que admiram nas ações dos outros. Nesse caso, o que os motiva é um amor à aprovação de si mesmo, ou um amor à virtude (TMS III.2.8), que incute no ser humano o desejo de ser – e não apenas parecer – sociável.

<sup>117</sup> Embora concordemos com Hont (2015) neste aspecto, discordamos de algumas de suas principais teses, nomeadamente: a ideia de que Smith compartilha com Rousseau a rejeição de uma sociabilidade natural; a leitura que faz da TMS como uma história natural da simpatia; a tese de que Smith buscou construir sua teoria moral, e sua noção de simpatia, dentro do sistema egoísta.

<sup>118</sup> Algo que não passou despercebido entre os pares escoceses de Smith que o criticaram por fazer uma psicologia (e não filosofia) moral e não explicar os fundamentos absolutos da moralidade (Hont, 2015, p. 29-32).

<sup>119</sup> No original: *For such in reality is the true cause of all those differences: the savage lives in himself; the man of society, always out of himself; cannot live but in the opinion of others, and it is, if I may say so, from their judgment alone that he derives the sentiment of his own existence. It belongs not to my subject to show, how from such a disposition arises so much real indifference for good and evil, with so many fine discourses of morality; [...].*

<sup>120</sup> Cf. TMS III.2.27: “Some splenetic philosophers, in judging of human nature, have done as peevish individuals are apt to do in judging of the conduct of one another, and have imputed to the love of praise, or to what they call vanity, every action which ought to be ascribed to that of praise-worthiness”.

A Natureza, quando formou o homem para a sociedade, dotou-o de um desejo original de agradar, e uma aversão original a ofender seus irmãos. Ela o ensinou a sentir prazer com a opinião favorável destes, e a sofrer com sua opinião desfavorável. Ela tornou a aprovação deles em si mesma muito lisonjeira e agradável para ele, e sua desaprovação muito mortificante e ofensiva.

Mas esse desejo de aprovação e essa aversão à desaprovação de seus irmãos não seriam suficientes para torná-lo adequado àquela sociedade para a qual foi feito. A Natureza, em consequência, dotou-o não apenas de um desejo de ser aprovado, mas de um desejo de ser aquilo que deve ser aprovado; ou de ser aquilo que ele próprio aprova em outros homens. O primeiro desejo poderia apenas tê-lo feito desejar *parecer* adequado à sociedade. O segundo foi necessário a fim de torná-lo ansioso para *ser* realmente adequado<sup>121</sup> (TMS III.2.6-7, grifo nosso).

Contra a duplicação interna entre ser e parecer de Mandeville, cuja implicação era, segundo a crítica de Rousseau, a completa corrupção do ser humano<sup>122</sup>, Smith opôs uma outra duplicação imaginativa, que permite a autopercepção do indivíduo enquanto ser moral e a independência de seu juízo frente à opinião dos membros de sua comunidade<sup>123</sup>. Nesse sentido, segundo Stimson (2015, p. 361, 364), o espectador imparcial constitui uma tentativa de resposta à questão inicialmente colocada por Mandeville sobre a suposta ausência de uma distância normativa entre o juízo do indivíduo sobre a própria conduta e a opinião dos outros<sup>124</sup>. Com isso, como nota Griswold (2018, p. 125), evidencia-se que, embora a autoconsciência dependa da consideração pela opinião dos outros, esta não impugna a autenticidade moral do indivíduo, mas é sua condição de possibilidade<sup>125</sup>.

Se Smith de fato logrou demonstrar convincentemente seu ponto, é algo que não pretendemos responder aqui<sup>126</sup>. De qualquer forma, é necessário dizer que a questão permanece normativa em seu pensamento, isto é, a possibilidade da virtude e da autenticidade moral dos

---

<sup>121</sup> No original: *Nature, when she formed man for society, endowed him with an original desire to please, and an original aversion to offend his brethren. She taught him to feel pleasure in their favourable, and pain in their unfavourable regard. She rendered their approbation most flattering and most agreeable to him for its own sake; and their disapprobation most mortifying and most offensive. But this desire of the approbation, and this aversion to the disapprobation of his brethren, would not alone have rendered him fit for that society for which he was made. Nature, accordingly, has endowed him, not only with a desire of being approved of, but with a desire of being what ought to be approved of; or of being what he himself approves of in other men. The first desire could only have made him wish to appear to be fit for society. The second was necessary in order to render him anxious to be really fit.*

<sup>122</sup> Cf. Hanley (2009, p. 30-1, 41-2). Hanley sublinha que Smith concorda, até certo ponto, com as críticas de Rousseau aos efeitos nocivos da “modernidade comercial” sobre o homem enquanto ser político e moral, mas busca justamente oferecer remédios e meios de mitigá-la, especialmente através de sua teoria da virtude, o que significa uma tentativa de defender as “sociedades comerciais” de seus próprios reveses e falhas.

<sup>123</sup> Para uma explicação historicizada e uma consideração da originalidade da teoria smithiana da consciência, ver Raphael (1975, p. 87-94).

<sup>124</sup> Sobre isso, ver também Hundert (1994, p. 227) e Griswold (2018, p. 123).

<sup>125</sup> Ver também Haakonssen (1981, p. 56).

<sup>126</sup> Vale dizer, conforme Raphael (1975, p. 89-93), que as principais modificações feitas por Smith nas seis edições da TMS publicadas durante sua vida dizem respeito a esta questão, o que atesta a dificuldade do filósofo escocês de se dissociar da armadilha do “relativismo”, do “artificialismo” e do ceticismo, que lhe foram legados por Mandeville e Hume. Hundert (1994, cap. 5) e Kerkhof (1995) apontam o fracasso de Smith de se dissociar de Mandeville.

indivíduos não é uma garantia espontânea da natureza, mas exige o cultivo consciente e a busca pela autonomia moral. Nesse sentido, a corrupção da moral, a escravização do sujeito frente à opinião dos outros e à necessidade do reconhecimento dos espectadores reais permanecem possibilidades inelimináveis da vida moral. Isso é ainda agravado, como veremos alhures, pelo fato de que, para Smith, assim como para Rousseau, a paixão que move o comércio, o desejo por estima, é a mesma por trás da corrupção dos sentimentos morais; e que, igualmente, a sociabilidade do amor-próprio e a desigualdade social dão ensejo a efeitos psicológicos, morais e políticos nocivos ao indivíduo em sua relação consigo mesmo e com os outros (Hanley, 2009, p. 24-52).

A teoria smithiana da simpatia e da consciência significa, entre outras coisas, uma tentativa de pensar um mecanismo interno de regulação das paixões e dos interesses em sociedade. Como visto, sua teoria é elaborada a partir de uma crítica ao egoísmo moral, pois pressupõe no ser humano não apenas o amor-próprio, mas também afetos genuinamente sociáveis; e, além disso, considera o homem um ser “simpatético”, dotado de uma consciência e de autonomia. Ao mesmo tempo, contudo, o percurso argumentativo trilhado até aqui busca sublinhar a continuidade que subjaz à crítica ao egoísmo: foi Mandeville o primeiro a dotar o homem da piedade, o que foi apropriado criticamente por Rousseau, culminando, por fim, na doutrina da simpatia. Como ficará mais claro na seção seguinte, essa continuidade é decisiva para compreendermos o significado da elaboração teórica de Smith.

Retomando o ponto anterior, a simpatia é o que funda a possibilidade de os indivíduos restringirem e moderarem suas afecções egoístas, e, portanto, é o que permite a justiça e a virtude. Neste aspecto, Smith diverge implicitamente de Hutcheson e Hume<sup>127</sup>, afirmando que a benevolência e o “sentimento humanitário” (*sentiment of humanity*) são paixões fracas, incapazes de corrigir a “desigualdade natural dos sentimentos” humanos (TMS III.3.3), isto é, a parcialidade de cada um pelos próprios afetos.

Quando nossos sentimentos passivos são quase sempre tão sórdidos e egoístas, como é que nossos princípios ativos são frequentemente tão generosos e nobres? Quando nós somos muito mais afetados por aquilo que nos concerne, do que aquilo que concerne outros homens; o que é que leva o homem generoso, em todas as ocasiões, e o egoísta, em muitas delas, a sacrificar seus próprios interesses aos maiores interesses dos outros? Não é o fraco poder do sentimento humanitário, e tampouco a débil faísca de benevolência que a Natureza acendeu no coração humano, o que é capaz de conter os impulsos mais fortes do amor-próprio. Trata-se de um poder mais forte, um motivo mais vigoroso, que se exerce nessas ocasiões. É a razão, o princípio, a consciência, o habitante do peito, o homem de dentro, o grande juiz e árbitro de nossa conduta. É ele que, sempre que estamos prestes a agir de forma a afetar a felicidade dos outros, nos lembra, com uma voz capaz de surpreender as mais

<sup>127</sup> Cf. *Investigação sobre os Princípios da Moral*, IX.i.4-5 (Hume, 2004, p. 350-2). Cf. Raphael (1975, p. 93).



presunçosas de nossas paixões, que nós não somos senão um em meio à multidão, em nenhum respeito melhor do que qualquer outro nela<sup>128</sup> (TMS III.3.4).

A simpatia e consciência, portanto, permitem que, por um lado, os indivíduos moderem suas paixões egoístas e insociáveis, e, por outro lado, desenvolvam suas afecções benevolentes e sociáveis. Isso é uma implicação da natureza intersubjetiva da simpatia, segundo Smith, que consiste no duplo esforço, por parte do sujeito, de se projetar na perspectiva dos outros para tentar compreender sua motivação moral, e de moderar suas paixões de modo que elas possam ser objeto da simpatia dos demais (TMS I.i.4.6-7). Do primeiro esforço do espectador de se colocar na perspectiva dos outros nascem as virtudes amáveis, como o amor ao próximo, a solidariedade e a humanidade; do esforço de controlar os próprios sentimentos e reduzir sua intensidade nascem o autodomínio e outras virtudes como a temperança, a prudência e a justiça (TMS I.i.5.1). Nesta medida, a simpatia e o espectador imparcial constituem o mecanismo fundamental de autorregulação das paixões humanas<sup>129</sup>.

No entanto, estaríamos empobrecendo o argumento de Smith se considerássemos que o papel da simpatia enquanto regulador ético se restringe à moderação das paixões. A implicação mais fecunda da teoria da consciência, tal como explicada acima, é que o acesso moral do indivíduo às próprias afecções e caráter é mediado pela ordem moral exterior, que o incorpora a uma comunidade de valores e normas e, ao mesmo tempo, preserva sua própria singularidade e individualidade – ou melhor, é sua condição de possibilidade. A consciência moral surge de forma mediada das relações de reconhecimento próprias à interação moral, e o sujeito torna-se consciente de si mesmo apenas na medida em que se vê com os olhos dos outros.

Uma consequência disso é que, em sociedade, o amor-próprio (*self-love*), a afecção egoísta mais importante, tem um conteúdo moral, na medida em que sua manifestação é (ou deve ser) mediada e filtrada pelos sentimentos dos outros. O indivíduo só pode amar a si mesmo, isto é, só pode julgar e reconhecer a adequação de sua conduta, os próprios méritos, qualidades e virtudes, a partir de parâmetros colocados pela interação moral. “Assim como amar o próximo

---

<sup>128</sup> No original: *When our passive feelings are almost always so sordid and so selfish, how comes it that our active principles should often be so generous and so noble? When we are always so much more deeply affected by whatever concerns ourselves, than by whatever concerns other men; what is it which prompts the generous, upon all occasions, and the mean upon many, to sacrifice their own interests to the greater interests of others? It is not the soft power of humanity, it is not that feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, that is thus capable of counteracting the strongest impulses of self-love. It is a stronger power, a more forcible motive, which exerts itself upon such occasions. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct. It is he who, whenever we are about to act so as to affect the happiness of others, calls to us, with a voice capable of astonishing the most presumptuous of our passions, that we are but one of the multitude, in no respect better than any other in it.*

<sup>129</sup> Cf. Dupuy (1987, p. 326). Angela Ganem (2000, p. 26), seguindo Dupuy, afirma que o espectador imparcial é um “regulador ético alçado a estabilizar as relações numa sociedade hierarquizada”.

do mesmo modo como amamos a nós mesmos é a grande lei do Cristianismo, também é o grande preceito da natureza amar a nós mesmos apenas como amamos o próximo, ou, *o que dá no mesmo, como nosso próximo é capaz de nos amar*<sup>130</sup> (TMS I.i.5.5, grifo nosso). Por isso Dupuy (1987, p. 316-7, 339) afirma que, em Smith, o amor-próprio é uma “modalidade reflexiva da simpatia”<sup>131</sup>. Portanto, mesmo o “egoísmo” pode ter um conteúdo ético, desde que ele incorpore as normas e o reconhecimento moral dos outros.

Isso significa que, longe de ser moralmente íntegro e autônomo, em si mesmo, o sujeito smithiano é incompleto e dependente dos outros para se constituir enquanto indivíduo e ser moral (Dupuy, 1987, p. 340-2). Essa dependência, contudo, no geral, não se traduz na constituição de uma sociabilidade necessariamente falsa, ou artificial, caracterizada por enganação, manipulação e hipocrisia (Mandeville, Rousseau), ou ainda, pelo isolamento e pela disposição a ferir e prejudicar os outros<sup>132</sup> (Griswold, 2018, p. 128). A liberdade moral surge justamente no interior da dependência de todos com relação à esfera comum dos sentimentos morais<sup>133</sup>, algo análogo à solução de Rousseau no *Contrato Social*, em que a condição de possibilidade da liberdade é a dependência de todos em relação à autoridade política. A diferença central, no caso de Smith, é que a ordem surge espontaneamente, isto é, de forma não intencional e não pactuada consciente e discursivamente.

É importante notar, por fim, o papel que a concepção de justiça de Smith desempenha no mecanismo de autorregulação das paixões. Em crítica a Hume, que havia fundado a justiça na simpatia com interesse público, Smith a derivou da simpatia dos espectadores com o *ressentimento* daquele que sofreu “dano real e positivo” em sua pessoa, estado ou reputação, por motivos impróprios ou dignos de reprovação (TMS II.ii.1.2, 5, II.ii.3.10). Trata-se de uma virtude negativa, cuja observância exige uma disposição de caráter primordialmente passiva, a saber, não violar o direito de outrem, e cuja transgressão configura injúria, tornando o infrator

---

<sup>130</sup> No original: *As to love our neighbour as we love ourselves is the great law of Christianity, so it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us.*

<sup>131</sup> Isso distingue, por exemplo, o *self-love* de Smith do *amour de soi* de Rousseau, uma paixão pré-social e pré-imaginativa, e o aproxima do *amour-propre* (Dupuy, 1987, p. 339). Essa interpretação é contrária à leitura de Force (2003, p. 42), que busca aproximar o *self-love* ao *amour de soi*, dissociando o primeiro da simpatia. Hanley (2009, p.116-7) também aproxima Smith de Rousseau neste aspecto.

<sup>132</sup> Seria importante mencionar, contudo, que há um notável contraste entre essa representação da sociabilidade e aquela que é apresentada na WN, quando Smith desce a um nível mais empírico e considera as relações entre as classes sociais. Aqui, parece vigorar algo mais próximo da insociabilidade e do antagonismo descritos por Rousseau no *Segundo Discurso*.

<sup>133</sup> Veremos no terceiro capítulo que um argumento análogo é utilizado na WN para explicar a liberdade individual no interior da teia de interdependência constituída pela divisão do trabalho.

objeto de ressentimento e passível de punição (TMS II.ii.1.5, II.ii.1.9). Essa disposição de caráter pressupõe, evidentemente, que os sujeitos disponham de uma consciência moral e de um autocontrole que lhes permita efetivamente moderar e curvar suas afecções egoístas. Nessa linha, estamos de acordo com Griswold (1999, p. 236-8) quando afirma que há ao menos um elemento ativo na virtude da justiça, que consiste na disposição consciente de respeitar as regras morais, associada à simpatia que cada um tem pelo próximo pelo fato dele ser um “igual” (*fellow-creature*)<sup>134</sup>. Para Smith, a observância dessa virtude é condição de possibilidade da vida social (TMS II.ii.3.4).

Iremos nos aprofundar neste assunto no próximo capítulo. Por ora, interessa sublinhar apenas que, ao ancorá-la nos sentimentos humanos, Smith está implicitamente pensando a justiça – e, portanto, a consciência – como logicamente anterior à lei e ao governo, ou ainda, às “convenções”. Significa que, para o escocês, as leis e o governo são desdobramentos da interação moral; em termos epistêmicos, que a jurisprudência e a política têm seu fundamento na ética. Mais do que isso, contudo, as concepções smithianas de sociabilidade e justiça, ou da ordem moral, são o núcleo de uma representação em que o social ganha uma consistência e um conteúdo ético próprios. Como nota Cerqueira (2008, p. 81), isso implica a princípio a possibilidade de uma ordem social que funciona sem o controle do governo, dotada de uma fonte de regulação própria. Implica também, se levarmos em consideração o projeto de Smith de investigar os “princípios gerais da lei e do governo”, assim como “as diferentes revoluções que eles sofreram nas diferentes eras e períodos da sociedade” (TMS VII.iv.37)<sup>135</sup>, que os fenômenos políticos são condicionados pela dinâmica das relações sociais e morais.

Conquanto nunca consumada, sua empreitada de jurisprudência natural, segundo Winch (1983a, p. 261), apontava na direção de elaborar uma teoria universal da justiça<sup>136</sup>, assentada sobre princípios psicológicos imutáveis da natureza humana, como fundação normativa para as leis das nações. Essa teoria, contudo, não enunciava leis em abstrato, uma vez que os tipos de injúria, ou “dano real e positivo”, que constituem *injustiça* dependem da forma das relações humanas, em especial, das relações de propriedade. Por essa razão, para ser preenchida de conteúdo, a teoria da justiça exigia um estudo historicizado das leis e das formas de governo,

---

<sup>134</sup> Do contrário, a justiça não poderia ser considerada como uma virtude propriamente dita; ela seria apenas uma forma de obediência às regras estabelecidas.

<sup>135</sup> Cf. também o *Advertisement* adicionado à sexta edição da TMS, de 1790.

<sup>136</sup> Sobre isso, vale dizer que, para Smith, a justiça é uma virtude à parte todas as outras pelo fato de envolver regras e obrigações precisas, que não admitem exceções ou modificações (TMS III.6.10-1), ao passo que as regras gerais referentes às virtudes positivas, como a prudência, a beneficência, a amizade e a coragem, são imprecisas e admitem tantas exceções que não podem constituir uma orientação concreta para a ação (TMS III.6.9, 11). Por essa razão, Smith afirma que as últimas constituem o objeto próprio da ética, enquanto a justiça é o objeto próprio da jurisprudência natural (TMS VII.iv.6-7). Voltaremos ao assunto no próximo capítulo.

e, por conseguinte, do desenvolvimento social e político dos povos. Esse tópico será explorado no próximo capítulo; por ora, basta indicar essa conexão entre a teoria moral e a jurisprudência de Smith, que, por sua vez, fornece o elo com sua economia política<sup>137</sup>.

## 5. Uma concepção insociável de sociabilidade?

Até aqui, buscamos explicar como Smith construiu seu próprio sistema a partir de uma crítica ao legado dos sistemas egoístas, que o levou a se afirmar como expoente da ética dos sentimentos, ao lado de Hutcheson e Hume. Tentamos sublinhar, contudo, que essa crítica não anula a considerável continuidade existente entre a doutrina smithiana da simpatia e as contribuições de Mandeville e Rousseau, ambos teóricos do amor-próprio na leitura do filósofo escocês. A hipótese aqui defendida é que o sistema de Smith foi erigido a partir de uma “emenda” ao sistema egoísta, a simpatia, “que não pode, em nenhum sentido, ser considerada um princípio egoísta”<sup>138</sup> (TMS VII.iii.1.4), e que havia sido mal compreendida pelos partidários dessa corrente:

Aquele descrição da natureza humana [...] que deduz todos os sentimentos e afecções do amor-próprio, que fez tanto barulho no mundo, mas que, até onde sei, nunca foi completa e distintamente explicada, me parece ter surgido de uma interpretação equivocada e confusa do sistema da simpatia<sup>139</sup> (TMS VII.iii.1.4).

Através da simpatia, Smith pode infundir e desenvolver elementos não-egoístas e não-epicuristas em sua teoria, em particular, elementos aristotélicos, estoicos e cristãos. Esses elementos, que não enfatizamos neste capítulo, estão presentes em sua concepção do homem como ser “simpatético”, cuja ação é motivada não apenas por afecções egoístas, mas também por paixões sociáveis, assim como em sua teoria das virtudes e da consciência. Nesse sentido, segundo Hont (2015, p. 31), Smith não pode ser enquadrado simplesmente como “epicurista” ou “estoico” – os dois adjetivos mais frequentes para caracterizar as teorias morais no século XVIII –, uma vez que seu sistema se caracteriza, em grande medida, por uma dialética das ideias de ambas as escolas<sup>140</sup>.

De qualquer maneira, nossa hipótese é que, em última instância, Smith se inscreve na tradição que corre de Pufendorf até Hume e que tem como eixo uma ideia de sociabilidade e

<sup>137</sup> Sobre isso, ver Winch (1983b, p. 502).

<sup>138</sup> No original: *Sympathy, however, cannot, in any sense, be regarded as a selfish principle.*

<sup>139</sup> No original: *That whole account of human nature [...] which deduces all sentiments and affections from self-love, which has made so much noise in the world, but which, so far as I know, has never yet been fully and distinctly explained, seems to me to have arisen from some confused misapprehension of the system of sympathy.*

<sup>140</sup> Não obstante, vale dizer, Hont dá mais peso aos aspectos epicuristas em sua exposição. Force (2003) apresenta uma leitura antagonista, caracterizando Smith como neoestoico.

uma representação do social baseadas nas necessidades e interesses humanos. Por um lado, há descontinuidades: a simpatia significa uma ruptura com a ideia de derivar os sentimentos morais do amor-próprio, ou ainda, de uma lei de natureza ou da vontade do soberano; a concepção do homem como ser simpatético e sociável, aliada ao empirismo de Smith, permite-lhe pensar a sociedade como condição natural do homem, descartando o recurso metodológico ao estado de natureza e fundindo o problema da instituição ao da regulação do social (Rosanvallon, 2002, p. 62).

Por outro lado, a simpatia não se confunde com a benevolência, e não deve ser entendida como fundamento de uma sociabilidade forte, baseada em afecções sociáveis, ou política, baseada na preocupação com o bem público. Na realidade, da forma como é utilizada por Smith, a simpatia é um princípio de socialização do homem e de *adequação* de suas paixões, suficiente para moderar seu egoísmo natural e lhe fornecer um conteúdo moral. Como veremos abaixo, para o escocês, a sociedade é natural não no sentido de Hutcheson (2006, p. 205, 215-6) – como espaço de realização da natureza primordialmente benevolente e altruísta do homem –, mas no sentido de Pufendorf: como espaço da cooperação mútua, da autopreservação e do melhoramento da vida, cujo vínculo surge da fragilidade e do desamparo do homem enquanto ser natural<sup>141</sup>. Isso pode ser esclarecido se considerarmos as críticas que Smith faz a Hutcheson na TMS.

Para Hutcheson, seguindo a leitura do próprio Smith, a virtude consiste na benevolência, ou na conduta que tende a produzir o maior bem, da forma mais desinteressada possível, para a comunidade humana<sup>142</sup> (TMS VII.ii.3.4, 6). A virtude, nesse sentido, consiste na submissão das afecções e interesses egoístas do indivíduo ao desejo pelo bem geral da humanidade e ao interesse público, de modo que sua felicidade privada só pode ser legitimamente perseguida na medida em que está a serviço da felicidade pública (TMS VII.ii.3.11). Na prática, Hutcheson havia negado a possibilidade do comportamento e da ação orientados pelo próprio interesse serem virtuosos; no limite, se não causam mal a outrem, ambos são moralmente neutros (TMS VII.ii.3.12).

---

<sup>141</sup> Vale enfatizar novamente, contudo, que, para Smith, o homem não *entra* em sociedade em nenhum sentido (ruptura com o método do estado de natureza), de forma que não faz sentido pensar que ele escolhe o convívio e a cooperação por um cálculo interessado; essa é simplesmente sua condição natural. A ideia chave é que o homem se torna sociável através do convívio e do processo de socialização.

<sup>142</sup> Segundo Montes (2004, p. 106, n. 14) e Hanley (2009, p. 185), no contexto da filosofia moral do século XVIII, há uma sutil diferença entre “benevolência” e “beneficência”. A primeira se refere a um *desejo* ou princípio de ação de natureza altruísta – “querer o bem de outrem” –, ao passo que a segunda é propriamente a *virtude* que nomeia a ação ou o caráter efetivamente benevolente – “fazer o bem”. De qualquer maneira, é importante notar que, embora o significado de ambas seja primordialmente cristão, associado ao amor ao próximo e à prática da caridade, ele pode englobar também disposições políticas, como o sacrifício do próprio interesse em nome do bem público.

A principal tese de Smith contra Hutcheson é que, embora a disposição benevolente integre o cerne do caráter virtuoso, ela é apenas uma parte dele: há virtude também em certas disposições e considerações egoístas do indivíduo (TMS VII.ii.3.16). A prudência, por exemplo, ou o cuidado adequado com a própria saúde, sorte e reputação (VI.i.3.4) – em última instância, a busca por prazer e a aversão à dor adequadas às regras morais – é, para Smith, um exemplo de virtude associada à motivação puramente auto-interessada. E, ao contrário, a desconsideração desses objetos do amor-próprio pelo sujeito o torna passível de reprovação moral. Essa concepção de virtude permite a Smith legitimar as chamadas virtudes burguesas e estabelecer uma ética do trabalho, que serve de base a seu elogio aos estratos inferiores e médios da sociedade, e à parte das críticas dirigidas aos setores “improdutivos”, associados à nobreza e à aristocracia palaciana. Igualmente, nos termos de Hanley (2009, p. 103), responde ao “paradoxo herdado de seu contexto histórico”, ao oferecer “uma alternativa à aceitação complacente de Mandeville aos vícios da sociedade comercial, assim como à rejeição entusiástica de Rousseau à sociedade comercial em função de seus vícios”.

A crítica de Smith à concepção hutchesoniana de virtude está intimamente associada à sua rejeição implícita da concepção do homem como ser vivo político (Cropsey, 1975, p. 136). Essa concepção implica, na leitura do escocês, uma superestimação do papel cumprido pela beneficência, portanto, pelo altruísmo e pelo espírito público, como princípios organizadores da agência social, e uma consequente subestimação do papel desempenhado pelo amor-próprio, ou pelas afecções egoístas, como veículo da sociabilidade. Na TMS, há ao menos duas críticas a essa concepção que são reveladoras do tipo de representação política do social desenvolvido por Smith a partir do sistema da simpatia para pensar as “sociedades comerciais”.

I. A primeira crítica consiste em dizer que a benevolência não é, e nem pode ser, o único princípio de ação de uma criatura tão imperfeita e dotada de tantas necessidades como o ser humano.

A benevolência pode ser, talvez, o princípio único de ação da Divindade, e há vários argumentos plausíveis que tendem a nos persuadir que ela o é. Não é fácil conceber por que outro motivo um Ser independente e inteiramente perfeito, que não tem necessidade de nada externo, e cuja felicidade é completa nele mesmo, poderia agir. Mas, seja qual for o caso com a Divindade, uma criatura tão imperfeita como o homem, o sustento de cuja existência requer tantas coisas externas a ele, deve não raro agir por outros motivos. A condição da natureza humana seria particularmente difícil, se aquelas afecções, que, pela natureza mesma de seu ser, frequentemente influenciam sua conduta, não pudessem em nenhuma circunstância mostrar-se virtuosas, ou merecer estima e recomendação de alguém<sup>143</sup> (TMS VII.ii.3.18).

---

<sup>143</sup> No original: *Benevolence may, perhaps, be the sole principle of action in the Deity, and there are several, not improbable, arguments which tend to persuade us that it is so. It is not easy to conceive what other motive an independent and all-perfect Being, who stands in need of nothing external, and whose happiness is complete in himself, can act from. But whatever may be the case with the Deity, so imperfect a creature as man, the support of*

Este trecho indica que, em função da fragilidade da constituição humana, são necessários expedientes menos nobres do que a benevolência – mas nem por isso indignos de aprovação – para obter aquilo que é necessário para a conservação da vida. Isso porque, como nota Cropsey (1957, p. 33-4), a beneficência é potencialmente conflitante com as paixões dominantes da natureza humana, que comandam a autopreservação, levando em consideração a escassez “natural” dos meios de subsistência e dos bens necessários ao conforto da vida. “Antes que possamos sentir muito pelos outros, nós mesmos precisamos, em alguma medida, estar em paz. Se nossa própria miséria nos aperta muito severamente, nós não temos lazer para cuidar da miséria de nosso vizinho”<sup>144</sup> (TMS V.2.9). Isso torna a beneficência inadequada para ser o princípio da sociedade, e, nesse sentido, o amor-próprio surge como importante motivo da ação, que, conquanto menos nobre, pode também ser virtuoso, desde que moderado e direcionado aos objetos adequados.

Em outros momentos, Smith aborda essa questão comparando o homem aos animais, da mesma forma como havia feito Pufendorf (Hont, 1987), mas também e sobretudo como fez Hume<sup>145</sup> – em contraste com a descrição de Rousseau do homem natural. O ponto desta comparação é que, a despeito da superioridade conferida pela razão e por sua capacidade criativa, o ser humano se encontra naturalmente em uma condição mais frágil e desamparada para satisfazer suas necessidades do que os outros animais, que “vivem de forma inteiramente independente uns dos outros” (LJ (A), vi.45).

O homem recebeu da generosidade da natureza razão e gênio, arte, inventividade e capacidade de aprimoramento muito superiores aos que ela concedeu a qualquer um dos outros animais, mas se encontra, ao mesmo tempo, em uma condição muito mais desamparada e destituída com relação ao sustento e conforto de sua vida<sup>146</sup> (LJ (A), vi.8).

---

*whose existence requires so many things external to him, must often act from many other motives. The condition of human nature were peculiarly hard, if those affections, which, by the very nature of our being, ought frequently to influence our conduct, could upon no occasion appear virtuous, or deserve esteem and commendation from any body.*

<sup>144</sup> No original: *Before we can feel much for others, we must in some measure be at ease ourselves. If our own misery pinches us very severely, we have no leisure to attend to that of our neighbour.*

<sup>145</sup> “De todos os animais que povoam nosso planeta, à primeira vista, parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades. Em outras criaturas, esses dois pontos em geral se compensam mutuamente. [...] Apenas no homem se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade. Não somente o alimento necessário para sua subsistência escapa a seu cerco e aproximação, ou, ao menos, exige trabalho para ser produzido, como, além disso, o homem precisa de roupas e abrigo para se defender das intempéries. Entretanto, considerado apenas em si mesmo, ele não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja em algum grau condizente com suas necessidades” (Hume, 2009, p. 525-6: T.3.2.2.2).

<sup>146</sup> No original: *Man has received from the bounty of nature reason and ingenuity, art, contrivan(c)e, and capacity of improvement far superior to that which she has bestowed on any of the other animalls, but is at the same time in a much more helpless and destitute condition with regard to the support and comfort of his life.*

Essa débil condição torna necessária a assistência mútua e a cooperação entre os seres humanos. Na visão de Smith, em contraposição aos animais, que se valem de expedientes “servis”, como a bajulação, para persuadir e obter o favor do homem ou mesmo de outros animais, o ser humano dispõe de uma propensão natural a trocar e a barganhar, que funda a divisão social do trabalho e lhe serve de veículo à interação com seus semelhantes. Em um trecho célebre, o escocês afirma que, para satisfazer a vasta maioria de suas necessidades, os indivíduos não apelam à benevolência ou à amizade dos outros – isto é, às afecções sociáveis – , mas aos afetos egoístas, ao amor-próprio e ao interesse.

Em uma sociedade civilizada, ele [o homem] se encontra a todo tempo em necessidade da cooperação e da assistência de grandes multidões, ao passo que sua vida inteira mal lhe é suficiente para obter a amizade de umas poucas pessoas. Em quase todas as outras raças de animais, cada indivíduo, quando crescido até a maturidade, é inteiramente independente, e em seu estado natural não necessita da assistência de nenhuma outra criatura existente. Mas o homem precisa quase constantemente da ajuda de seus irmãos, e lhe é em vão esperar obtê-la *apenas de sua benevolência*. Ele terá mais chance de prevalecer caso consiga interessar seu amor-próprio em seu favor, e mostrar a eles que lhes é vantajoso fazer por ele o que ele lhes pede. Quem quer que ofereça ao outro uma barganha de qualquer tipo, propõe fazer isso. Me dê aquilo que eu quero, e terá isso que você quer, é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa maneira que nós obtemos uns dos outros a *vasta maioria dos bons ofícios* dos quais temos necessidade. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração pelo próprio interesse. Nós nos dirigimos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e jamais lhes falamos de nossas necessidades, mas de suas vantagens<sup>147</sup> (WN I.ii.2, grifos nossos).

Esse trecho deve ser lido não como uma apologia ao egoísmo, e tampouco como uma redução da motivação humana ao amor-próprio, pois está claro que, para Smith, o homem possui distintos princípios de ação<sup>148</sup>, sendo os motivos altruístas os mais nobres. Trata-se, na visão do escocês, de uma constatação realista acerca da forma de sociabilidade predominante

<sup>147</sup> No original: *In civilized society he [man] stands at all times in need of the cooperation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons. In almost every other race of animals each individual, when it is grown up to maturity, is intirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.*

<sup>148</sup> Discordamos de Force (2003, p. 42) quando afirma que, para Smith, ao lado do amor-próprio, a simpatia constitui um princípio de ação alternativo. Essa tese, sobre a qual Force erige grande parte do argumento de seu livro, nos parece equivocada pelo fato de que Smith em nenhum momento afirma que a simpatia é um princípio de ação; na realidade, os princípios de ação derivam das paixões, que, de forma geral, se dividem entre egoístas e benevolentes (cf. TMS VII.ii.intro.4).



numa “sociedade comercial”<sup>149</sup>, o termo forjado para designar o capitalismo mercantil e pré-industrial do século XVIII. Está em jogo aqui uma representação da sociedade a partir do comércio e da divisão do trabalho, das necessidades e interesses humanos.

Nesta representação, como sublinha Rosanvallon (2002), o “mercado” assume a forma de um modelo político e sociológico, irreduzível à acepção técnica de meio de “alocação de recursos escassos”<sup>150</sup>. Com efeito, o comércio e a divisão do trabalho aparecem como formas de organização das relações humanas e como a fonte do vínculo social, e, nesse sentido, constituem a própria essência da sociedade. Segundo Rosanvallon, trata-se de um modelo alternativo às teorias contratualistas, que fornece uma resposta a dois problemas que estas não conseguiram solucionar: o problema da guerra entre as nações e o problema da regulação e do conflito social, este último associado à questão do vínculo político, ou do fundamento da obrigação e da autoridade, que, em última instância, se reflete no problema da unidade do corpo político. O paradigma do comércio permitiria pensar e praticar, através da interação econômica, a harmonia e a paz entre as nações, assim como a harmonia no interior da sociedade dividida, resolvendo a questão do político. O problema do fundamento da obrigação seria superado pela ideia de harmonia dos interesses, ou de uma mão invisível que concilia a busca por interesses privados com a promoção do bem público sem a intermediação de uma autoridade política na tomada de decisões (*ibid.*, p. 57-61). Adam Smith seria, nesse sentido, “menos o pai fundador da economia política que o teórico do definhamento da política” (*ibid.*, p. 10).

Discutiremos as teses de Rosanvallon no terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, cabe ressaltar algo que apontamos no início do capítulo, a partir da contraposição com Hobbes, e que converge com a ideia de que o comércio é uma alternativa aos modelos políticos contratualistas, embora isso seja pensado aqui a partir da discussão sobre a sociabilidade. A “sociabilidade comercial”<sup>151</sup> de Smith expressa uma forma de interação baseada na liberdade e na igualdade civis, sendo uma alternativa ao sistema hobbesiano, que pensa a regulação a partir da coerção política, do medo da morte e da força. Mas é também uma alternativa a certos sistemas republicanos e cristãos, críticos ao comércio e à divisão do trabalho como fontes da corrupção dos costumes e da vida política, defensores de sociabilidades fundadas na virtude (cívica e/ou cristã) e em outros afetos, e, no caso dos primeiros, do uso da escravidão ou da servidão para realizar as tarefas econômicas (Hont; Ignatieff, 1983, p. 2; Cropsey, 1957, p. 31-6).

---

<sup>149</sup> Cf. WN I.iv.1.

<sup>150</sup> Trata-se de um bordão corrente entre economistas para definir a economia ou o mercado.

<sup>151</sup> O termo é de Hont (2015).

Retomando o ponto anterior, vê-se que Smith acaba por se afastar de Hutcheson e implicitamente se aproximar da “sociabilidade insociável” de Mandeville<sup>152</sup>. Como nota Hundert (1994, p. 221), o escocês aceitou o realismo metodológico deste último acerca da importância das afecções egoístas para explicar a sociabilidade humana, o que explica seu juízo de que o sistema do pensador inglês, “em alguns aspectos, bordejou a verdade”<sup>153</sup> (TMS VII.ii.4.14). Nesse sentido também, segundo Douglass (2017, p. 615), nota-se que Smith se aproxima de Mandeville (1988, ii.289, 291) ao fundar a faculdade do discurso e a propensão à troca no desejo de persuadir, associado ao desejo egoísta por superioridade (TMS VII.iv.25). Não sem motivo, Smith reconhece que os princípios mais úteis da natureza humana, embora não necessariamente constituam vício moral, não são os mais dignos.

Nós podemos observar que os princípios da mente humana mais benéficos para a sociedade não são de nenhuma forma marcados pela natureza como os mais honráveis. Fome, sede e a paixão por sexo são os grandes pilares da espécie humana. Ainda assim, quase toda expressão destas provoca desprezo. Da mesma maneira, o princípio da mente que leva a intercambiar, permutar e trocar, embora seja a grande fundação das artes, do comércio e da divisão do trabalho, não é marcado com nada amável. Fazer qualquer coisa, ou dar qualquer coisa, sem uma recompensa é sempre generoso e nobre, mas trocar uma coisa por outra é mesquinho<sup>154</sup> (LJ (B), 300-1).

Vê-se também uma proximidade na explicação da ordem social através do desejo de ganhar dinheiro e de evitar a pobreza: o “desejo de melhorar a própria condição”<sup>155</sup>. Smith faz deste desejo constante e universal, “embora geralmente calmo e desapassionado”<sup>156</sup> (WN II.iii.28), o desejo básico do homem, substituindo o “desejo de glória fratricida de Hobbes” (Ganem, 2000, p. 15). É importante notar que esta paixão egoísta se funda na simpatia e tem como fim o reconhecimento moral. Isso torna possível dizer que Smith subsume os afetos da interação econômica e política ao desejo por reconhecimento, tornando a própria economia uma forma de manifestação da vida moral (Dupuy, 1987).

<sup>152</sup> A significativa influência de Mandeville sobre a concepção de Smith da divisão do trabalho já havia sido notada por Marx (1976, p. 475), e, em conjunto com sua influência sobre a concepção de uma “sociabilidade comercial”, está bem documentada nas notas dos editores contidas nos dois primeiros capítulos da Edição Glasgow da WN.

<sup>153</sup> No original: *in some respects bordered upon the truth*. Cf. TMS II.i.5.10: “Let it be considered too, that the present inquiry is not concerning a matter of right, if I may say so, but concerning a matter of fact”.

<sup>154</sup> No original: *We may observe that these principles of the human mind which are most beneficial to society are by no means marked by nature as the most honourable. Hunger, thirst, and the passion for sex are the great supports of the human species. Yet almost every expression of these excites contempt. In the same manner, that principle in the mind which prompts to truck, barter, and exchange, tho' it is the great foundation of arts, commerce, and the division of labour, yet it is not marked with any thing amiable. To perform any thing, or to give any thing, without a reward is always generous and noble, but to barter one thing for another is mean.*

<sup>155</sup> Como nota Douglass (2017, p. 607), há uma formulação muito parecida no texto de Mandeville (1988, ii.180, grifo nosso): “The Love Man has for his Ease and Security, and his perpetual *Desire of meliorating his Condition*, must be sufficient Motives to make him fond of Society; considering the necessitous and helpless Condition of his Nature”. Comparar com WN II.iii.28 e TMS I.iii.2.1.

<sup>156</sup> No original: *a desire which, though generally calm and dispassionate, comes with us from the womb, and never leaves us till we go into the grave.*

[...] é sobretudo da consideração pelos sentimentos da humanidade que nós buscamos riqueza e evitamos a pobreza. Pois qual o propósito de toda labuta e agitação deste mundo? Qual a finalidade da avareza e da ambição, da busca por riqueza, poder e preeminência? Será para suprir as necessidades da natureza? Os salários do mais humilde trabalhador podem supri-las. [...] Pois de onde, então, surge a emulação que permeia todos os diferentes estratos de homens, e a que vantagens aspiramos com esse grande propósito da vida humana que chamamos melhorar nossa condição? Ser observado, servido, notado com simpatia, complacência e aprovação, são todas as vantagens a que podemos aspirar. É a vaidade, não o bem-estar ou prazer, que nos interessa<sup>157</sup> (TMS I.iii.2.1).

Portanto, é sobretudo o desejo por louvor e estima (*desire of praise*), fundado na ambição e na aspiração por reconhecimento (TMS I.iii.3.1-2), e não o desejo de ser objeto merecido de louvor (*desire of praise-worthiness*), ou o amor à virtude, que explica a busca por riqueza, a origem da desigualdade e a própria civilização (TMS I.iii.2.1, IV.1.10). Nesse sentido, as afecções sociáveis do homem e seu desejo de ser virtuoso não desempenham um papel explicativo importante na concepção smithiana do funcionamento das sociedades e da história da civilização (Douglass, 2017, p. 614-5, 617).

Não obstante, é preciso ressaltar que Smith abandona o tom moralista e polêmico dos paradoxos mandevillianos, substituindo-os por um tom científico. O escocês critica o sistema de Mandeville, afirmando que este tinha como base certas doutrinas religiosas ascéticas, que entendem a virtude como “a completa extirpação e aniquilação de todas as nossas paixões”<sup>158</sup> (TMS VII.ii.4.12), e consideram vício moral qualquer grau de satisfação dos prazeres da vida e dos desejos sensuais (*luxury and lust*); quando, na verdade, a virtude requer apenas um domínio sobre os afetos, que permita trazê-los para uma intensidade adequada, de forma que uma atenção apropriada a esses prazeres e desejos não pode ser adequadamente chamada de vício (TMS VII.ii.4.11). A partir desse sofisma, Mandeville concluíra que a virtude genuína nunca existiu e que, “se existisse de forma universal, seria perniciosa para a sociedade”, pois, ao acabar com os impulsos “viciosos” que movem a economia, “colocaria fim a toda indústria

---

<sup>157</sup> No original: [...] it is chiefly from this regard to the sentiments of mankind, that we pursue riches and avoid poverty. For to what purpose is all the toil and bustle of this world? what is the end of avarice and ambition, of the pursuit of wealth, of power, and preheminnence? Is it to supply the necessities of nature? The wages of the meanest labourer can supply them. [...] From whence, then, arises that emulation which runs through all the different ranks of men, and what are the advantages which we propose by that great purpose of human life which we call bettering our condition? To be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us

<sup>158</sup> No original: Some popular ascetic doctrines which had been current before his time, and which placed virtue in the entire extirpation and annihilation of all our passions, were the real foundation of this licentious system.

e comércio”<sup>159</sup> (TMS VII.ii.4.12). No entanto, essa conclusão é inócua, pois se assenta meramente num jogo linguístico:

Se o amor à magnificência, um gosto pelas artes elegantes e pelos aprimoramentos da vida humana, por tudo o que é agradável em roupas, móveis ou equipamentos, por arquitetura, escultura, pintura e música, for considerado luxo, sensualidade e ostentação, [...] é evidente que luxo, sensualidade e ostentação são benefícios públicos: uma vez que, sem as qualidades às quais ele julga apropriado atribuir nomes tão degradantes, as artes do refinamento nunca poderiam encontrar estímulo, e definhariam por falta de emprego<sup>160</sup> (TMS VII.ii.4.12).

Com isso, Smith supera o moralismo de Mandeville e esvazia o paradoxo “vícios privados, benefícios públicos” de seu conteúdo. Como veremos no terceiro capítulo, o escocês apresenta um paradoxo próprio para pensar a sociedade comercial, que, no entanto, assume um caráter científico, e não mais moralista (Halévy, 1972 [1901], p. 16).

II. Por fim, a segunda crítica a Hutcheson, desta vez implícita, se dá no contexto da discussão a respeito da diferença entre as virtudes da beneficência e da justiça (TMS II.ii.1). Smith argumenta que a justiça é o pilar de sustentação que mantém a sociedade erguida, ou a condição de possibilidade da vida social; ao passo que a beneficência é apenas um adorno que embeleza a sociedade, mas que não é estritamente necessário para garantir sua manutenção (TMS II.ii.3.4). Nesse sentido, Smith dá a entender que o principal fundamento da sociedade é a *utilidade* atrelada à cooperação e à satisfação de necessidades físicas e morais (TMS II.ii.3.2).

Todos os membros da sociedade humana se encontram em necessidade da assistência uns dos outros, e estão igualmente expostos a mútuas injúrias. Onde a assistência necessária é reciprocamente provida pelo amor, gratidão, amizade e estima, a sociedade floresce e é feliz. Todos os seus diferentes membros estão atados entre si pelos agradáveis elos do amor e da afeição, como se atraídos para um centro comum de bons ofícios.

Mas, ainda que a assistência necessária não seja provida por motivos tão generosos e desinteressados, ainda que entre os diferentes membros da sociedade não haja amor e afeição recíprocos, a sociedade, embora menos feliz e agradável, não necessariamente se dissolverá. A sociedade pode subsistir entre diferentes homens, como entre diferentes comerciantes, por um senso de sua utilidade, sem qualquer amor ou afeição recíprocos; e, embora nenhum homem nesta sociedade deva qualquer obrigação, ou esteja ligado a outro por gratidão, ela pode ainda assim manter-se por meio de uma troca mercenária de bons ofícios, segundo uma valoração acordada<sup>161</sup> (TMS II.ii.3.1-2).

<sup>159</sup> No original: *if it was to take place universally, it would be pernicious to society, by putting an end to all industry and commerce.*

<sup>160</sup> No original: *If the love of magnificence, a taste for the elegant arts and improvements of human life, for whatever is agreeable in dress, furniture, or equipage, for architecture, statuary, painting, and music, is to be regarded as luxury, sensuality, and ostentation, [...] it is certain that luxury, sensuality, and ostentation are public benefits: since without the qualities upon which he thinks proper to bestow such opprobrious names, the arts of refinement could never find encouragement, and must languish for want of employment.*

<sup>161</sup> No original: *All the members of human society stand in need of each others assistance, and are likewise exposed to mutual injuries. Where the necessary assistance is reciprocally afforded from love, from gratitude, from friendship, and esteem, the society flourishes and is happy. All the different members of it are bound together by the agreeable bands of love and affection, and are, as it were, drawn to one common centre of mutual good offices. But though the necessary assistance should not be afforded from such generous and disinterested motives, though*

A ideia é que, desde que os indivíduos respeitem as regras de justiça, a sociedade, pode se organizar a partir das necessidades e dos interesses. Vê-se aqui um alinhamento com Hume (2009, p. 534: T.3.2.2.16), segundo o qual a associação real entre seres caracterizados por um profundo egoísmo e uma “generosidade limitada” assenta-se sobretudo na utilidade e depende da instituição da justiça, tendo em vista o caráter disruptivo da interação baseada no interesse próprio, ainda que, para Smith, a justiça não tenha uma base proto-utilitarista, ou não se funde a partir de um cálculo do interesse, como em Hume. O fator distintivo da narrativa humeana sobre a origem artificial da justiça, inteiramente encampado por Smith, é que ela prescinde do recurso a um contrato original.

Enquanto a chave para um modelo político distinto, a “sociabilidade comercial” traz consequências importantes. Como visto acima, a concepção hobbesiana implicava que o fundamento da sociedade é o medo e, por conseguinte, a autoridade absoluta, inclusive sobre as distinções morais, estabelecida por meio de um pacto, o que se traduz na total primazia do Estado sobre a sociedade. No pano de fundo, segundo Hont (2015, p. 12), estava a hipótese de que a dinâmica disruptiva do orgulho e do desejo por superioridade sobrepuja a dinâmica integradora da utilidade e dos interesses como fator determinante da política. Nesses termos, as críticas de Hume e Smith a Hobbes partem justamente da contestação dessa hipótese, enfatizando o papel da utilidade, ao lado da autoridade – e não em detrimento dela –, na regulação da vida social.

No que se refere a Smith, o mais correto seria dizer que a dinâmica da utilidade contém ou subsume a dinâmica do reconhecimento moral, de forma que não há, em sua obra, uma divisão estanque entre moral, economia e política. Para usar o vocabulário de Hirschman (1977), significa que não há distinção entre paixões e interesses na obra de Smith: os interesses são apaixonados. Isso por sua vez implica que a economia se torna o campo decisivo não apenas da política, mas também da própria vida moral, e que, embora sua dinâmica seja essencialmente integradora, ela contempla também afetos fortes e insociáveis, associados ao reconhecimento e ao desejo de dominar, incorporando à interação social elementos não-harmônicos e potencialmente disruptivos.

---

*among the different members of the society there should be no mutual love and affection, the society, though less happy and agreeable, will not necessarily be dissolved. Society may subsist among different men, as among different merchants, from a sense of its utility, without any mutual love or affection; and though no man in it should owe any obligation, or be bound in gratitude to any other, it may still be upheld by a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation.*

Tendo em vista estes elementos, ou as tensões inerentes à interação econômica e à sociedade hierarquizada – que exploraremos no terceiro capítulo –, nos deparamos com o problema da autoridade, que permanece relevante em Smith<sup>162</sup>. É justamente em face da consciência da instabilidade constitutiva à ideia de uma ordem instituída a partir dos interesses e necessidades morais que o escocês desenvolve seu sistema de jurisprudência, assim como sua teoria da origem e da evolução do governo e das leis. Nesse caso, veremos que o problema da regulação do social, tratado neste capítulo a partir da discussão sobre a sociabilidade, ganha os contornos de uma teoria da autoridade e das formas políticas alicerçada nos modos de organização econômica da sociedade. Para preencher de conteúdo a sua teoria da justiça natural, Smith migra da moral para a jurisprudência, considerando as leis e as formas de governo de forma historicizada, o que, na sua perspectiva, é feito a partir da consideração do desenvolvimento das formas de propriedade e de desigualdade.

## 6. Conclusão do Capítulo

Neste capítulo, buscou-se analisar o problema da regulação do social tal como ele primeiro aparece na filosofia moral de Smith, a saber, sob a forma do problema da sociabilidade humana. Buscamos ressaltar como essa discussão se insere no debate setecentista sobre a fundação da moralidade, mas também como ela se articula com um problema de natureza política, nomeadamente a relação entre as concepções de natureza humana e as representações políticas da ordem social. Dessa maneira, tentamos situar a posição de Smith em meio ao debate que se estende de Hobbes a Rousseau.

A ideia mais geral apresentada é que a empreitada de Smith consistiu em traçar uma espécie de terceira via entre Mandeville e Hutcheson para a natureza humana e a fundação da moral, que implica um modelo político alternativo. Este modelo se assenta na concepção do homem como ser simpatético, e tem como contrapartida uma representação da ordem social fundada na sociabilidade das necessidades e na utilidade, que se constitui como uma via intermediária entre a interação assentada no vício e na pura insociabilidade – denunciada por Rousseau – e a comunidade política fundada na benevolência cristã e na virtude cívica, no consenso e no sacrifício consciente dos interesses privados em nome do bem público.

---

<sup>162</sup> Neste ponto, é preciso notar a insuficiência da interpretação de Rosanvallon (2002), segundo a qual o escocês simplesmente suplantou o problema da autoridade pela explicação do “mercado” como ordem social e da mão invisível como viabilização da harmonia.

Smith construiu seu próprio sistema a partir de uma crítica ao legado do egoísmo moral, em particular ao sistema mandevilliano, que dera ensejo à crítica republicana de Rousseau. Nesse sentido, o filósofo escocês desenvolveu suas ideias de simpatia, justiça e consciência moral, além de contestar a tese de que as afecções egoístas são necessariamente viciosas e que a virtude depende de uma supressão completa do luxo e dos prazeres do corpo. Além disso, apresentou a ideia de que a moralidade é um produto da sociabilidade, que, em certo sentido, acompanha a forma como Rousseau concebe o homem natural e o fundamento social da consciência e da moral.

Não obstante, sublinhamos que a crítica ao egoísmo moral não anula a considerável continuidade existente entre o sistema smithiano e o modelo de sociabilidade das necessidades e interesses, desenvolvido originalmente por herdeiros de Hobbes, de Pufendorf a Hume. A hipótese que buscamos desenvolver é que a simpatia representa uma espécie de “emenda” ao sistema egoísta, que em última instância confere um conteúdo ético-moral à interação baseada no amor-próprio, pensada como essência do vínculo social, que estava ausente nos sistemas de extração hobbesiana.

Assim, Smith evitou as postulações neo-estoicas de Hutcheson acerca da sociabilidade e da consciência, mantendo-se mais próximo ao epicurismo que caracterizou a teoria de Hume sobre os fundamentos da sociedade e da justiça. O escocês se manteve ainda implicitamente próximo a Mandeville, identificando certos afetos egoístas e disposições insociáveis como ímpeto para a agência social, ao mesmo tempo em que superou o tom polêmico e moralista do pensador anglo-holandês. Smith também concebeu a centralidade destes afetos e disposições para o progresso material e civilizatório, o que parece torná-lo um adepto de uma versão “científica” do que seria mais tarde chamado por Kant de “sociabilidade insociável” do homem.

Por fim, a ideia do ser humano como naturalmente “simpatético” se traduziu na concepção de um mecanismo interno de regulação das paixões que permite pensar a fundação do social de forma pré-política. A justiça é a expressão desse mecanismo, consistindo numa condição de possibilidade da vida social de caráter primordialmente moral, e não político, não sendo fundada na vontade do soberano (ou na lei), no interesse privado ou no interesse público, mas na simpatia. A pretensão de elaborar uma teoria da justiça natural levou Smith a migrar da filosofia moral para a jurisprudência em registro histórico, o que modificou os termos do problema da regulação do social, trazendo à tona a problemática econômica e política da propriedade privada e da desigualdade.

## Capítulo II: Autoridade e Ordem Civil

### Introdução

Esboçou-se no capítulo anterior a ideia de uma ordem moral que se produz espontaneamente e regula a si mesma, e, nesta medida, a princípio, prescinde de uma autoridade exterior, ou do político. Embora a explicação de Smith enfatize o caráter espontâneo do processo, seria um equívoco reduzi-lo à ideia de uma ordem harmônica e perfeita, sem contradições e conflito. A ordem moral em questão, pensada como resultado de um processo dialético de desenvolvimento do sujeito moral em sua relação com a comunidade<sup>163</sup>, é uma possibilidade que depende do cultivo da virtude, do autodomínio e do desejo de ser digno de louvor. Nesse sentido, ela na prática está sujeita à corrupção e às distorções causadas pelo desejo por estima e pela dinâmica da desigualdade<sup>164</sup>. Neste capítulo, veremos que ela exige outras sérias qualificações na medida em que consideramos a passagem do moral para o social, que, na obra de Smith, reflete a transição da ética para a jurisprudência.

Nesta transição, como veremos, está implícita a ideia de que, em razão da dinâmica conflituosa que caracteriza a interação mediada pela propriedade privada, os mecanismos morais de regulação de si são insuficientes para manter a ordem, de modo que a autoridade, o governo e a lei se tornam necessários como formas adicionais de regulação<sup>165</sup>. Para sermos fiéis ao argumento de Smith, temos que levá-lo a sério quando afirma que a autoridade civil é um princípio estruturante da sociedade<sup>166</sup>. Torna-se necessário compreender qual a natureza e fundamento desta autoridade, e qual o seu sentido em meio à teoria social e política do filósofo escocês. Além disso, em especial, cabe entender a forma como é concebida a relação entre autoridade e liberdade.

Tendo isso em vista, neste capítulo buscar-se-á qualificar as ideias expostas no capítulo anterior introduzindo a necessidade de contemplar a autoridade, o governo e a lei como aspectos decisivos para o problema da ordem social em Smith. Isso nos levará diretamente à jurisprudência, às formas de propriedade e à distribuição da riqueza e do poder, e, por conseguinte, ao Estado e sua relação com a sociedade. O fato de a autoridade aparecer posteriormente ao tratamento da sociabilidade não quer dizer que ela seja menos importante, e tampouco que elas tenham uma existência autônoma ou separada. Trata-se apenas de uma

---

<sup>163</sup> Cf. Kalyvas e Katznelson (2001, p. 559-560), que aproximam a teoria moral de Smith à dialética do reconhecimento do jovem Hegel.

<sup>164</sup> Sobre esse tema, que tem sido explorado por parte da literatura recente, ver Brubaker (2006) e Hanley (2009).

<sup>165</sup> Nos termos de Hont (2015, p. 47): “Politics was a complicated consequence of selfish human nature”.

<sup>166</sup> Cf. LJ (A), v.132 e LJ (B), 12.



divisão analítica, que reflete o corte entre a ética e a jurisprudência, e que tem respaldo na estrutura adotada por Smith na TMS e na WN, em que a autoridade e a justiça aparecem depois da sociabilidade.

Para entender o sentido do problema da autoridade em Smith, é preciso esclarecer um elemento importante de seu projeto filosófico, que deve servir de pano de fundo para a discussão do capítulo. Para além da perspectiva da ética, Smith estudou a sociedade e o Estado do ponto de vista do direito e da teoria política<sup>167</sup>; ao lado de Hume, Montesquieu e muitos outros, Smith estava engajado na investigação dos efeitos sociais, morais e políticos da emergência do comércio, e, portanto, na incorporação da “economia” como um ramo fundamental e necessário para uma compreensão da dinâmica da lei, do governo e da autoridade<sup>168</sup> (Winch, 1978, p. 70-1). Um dos atributos mais marcantes desta empreitada teórica, segundo Hont (1994), é seu caráter secular: há uma tentativa genuína de explicar a natureza humana, a sociedade, o governo e as leis a partir de uma perspectiva histórico-filosófica que prescinde de elementos teológicos.

O maior desafio da elaboração de uma teoria social e política secular era justamente o de explicar a possibilidade da ordem em um “mundo órfão”<sup>169</sup> e em acelerada transformação. Em termos concretos, o mundo (europeu) dos Estados fiscais-militares, caracterizados por grande desigualdade social, pela posse de exércitos permanentes como forma de monopólio dos meios de violência, pela ferrenha concorrência internacional, pelo imperialismo, pelo nacionalismo e pela ampliação da capacidade militar por meio do endividamento público (Pocock, 2003, p. 307-313; Hont, 2005). Paralelamente, nos termos de Smith, um mundo cada vez mais regido pela divisão do trabalho, pela concorrência mercantil e por uma forma de interação impessoal, mediada pelo trabalho e pelo dinheiro, resultando em consequências negativas para o homem enquanto ser moral (cf. Winch, 1978, cap. 5).

Diante deste cenário de instabilidade, segundo Hont (1994), a percepção da ameaça de colapso da ordem social europeia, tal como denunciado por Rousseau no fim do *Segundo Discurso*, não podia ser negligenciada no plano teórico. Em particular, teorias da sociedade assentadas em princípios seculares como a *utilidade*, as *necessidades* e *interesses*, tinham que

---

<sup>167</sup> Na realidade, não há neste momento histórico uma linha divisória clara entre a filosofia moral e a política. Hume (2009, p. 20-2) expressa esse fato na Introdução ao *Tratado da Natureza Humana* (1739), ao dizer que a ciência da natureza humana é a fundação para todas as demais ciências.

<sup>168</sup> No ensaio intitulado *Of Civil Liberty*, originalmente publicado em 1741 sob o título *Of Liberty and Despotism*, Hume (1987, p. 88-9) afirma que a consideração do comércio como objeto de Estado constitui uma linha divisória entre antigos e modernos pensadores da política. Cf. Hont (2005, p. 8-11). Sobre o sentido de uma concepção “científica” da política, ver o ensaio *That Politics May be Reduced to a Science* (Hume, 1987, p. 14-31).

<sup>169</sup> O termo é de Smith, citado por Hont (1994, p. 57): *a fatherless world*, cf. TMS VI.ii.3.2. É preciso notar que, no contexto em questão, Smith afirma a importância da ideia de Deus para a felicidade de um homem sábio e virtuoso, e que a concepção de um “mundo órfão” é das mais melancólicas.

lidar conceitualmente com os fenômenos da desigualdade, do luxo, da dívida pública e do progresso econômico em geral, objetos de crítica por parte de pensadores cristãos e humanistas em função de suas consequências nocivas para o homem enquanto ser moral e político, para a vida política e a liberdade<sup>170</sup>. Nesse sentido, a problemática do governo e da autoridade ganha relevância para pensar as condições de possibilidade da ordem social.

Tendo este pano de fundo em mente, investigamos neste capítulo os meandros da teoria smithiana da lei e da autoridade. Na primeira seção, analisamos concepção de justiça de Smith enquanto elo entre duas esferas complementares de regulação, a saber, a sociabilidade e a autoridade, a ética e a jurisprudência, o que nos levará à tentativa de compreender a relação entre a sua teoria e a tradição do direito natural no que toca ao problema da obrigação moral. Na segunda seção, exploramos os fundamentos da jurisprudência de Smith, e, nas duas seções seguintes, analisamos a sua concepção acerca da autoridade política, ressaltando o que estava em jogo na discussão dos princípios da autoridade pessoal e do interesse comum. Na quinta seção, será examinada a forma historicizada como Smith concebe a relação entre esses princípios, assim como a importância do governo e da lei para a emergência da liberdade enquanto um pressuposto importante da sociedade moderna. Por fim, na sexta seção, analisaremos as críticas de Smith à doutrina do contrato.

### **1. Da ética à jurisprudência: Smith e a tradição do direito natural**

Começamos por reconsiderar a justiça, agora sob a perspectiva do direito, e não da ética. Essa possibilidade nos é autorizada pelo próprio Smith, que apresenta uma concepção ambivalente de justiça: por um lado, como uma virtude no sentido clássico, isto é, uma disposição de caráter, e, por outro lado, como um fenômeno institucional e político, ou jurisprudencial, sendo que em ambos os casos ela se funda na psicologia moral humana (Griswold, 1999, p. 229, 235). Sugerimos aqui que a consideração desta ambivalência é uma das chaves para compreender o elo entre sociabilidade e autoridade, moral e política, na obra de Smith.

Na TMS, pode-se constatar que a justiça é uma das quatro virtudes mais importantes, constituindo uma parte fundamental do caráter moralmente excelente – ao lado da prudência, da beneficência e do autodomínio –, e, em particular, informando o caráter do “homem perfeitamente inocente e justo” (TMS VI.ii.intro.2). Ao mesmo tempo, Smith apresenta a justiça

---

<sup>170</sup> Ver Hont (2006) para uma excelente discussão sobre o significado do debate da primeira metade do século XVIII sobre o luxo.

como uma virtude excepcional frente às demais, devido a três atributos que lhe são próprios: seu caráter negativo, o grau elevado de precisão de suas regras morais e o fato destas constituírem uma “obrigação perfeita”, que pode ser comandada mediante uso da força (TMS II.ii.1.5; III.6.11-12).

Para Smith, a maioria das virtudes, tais como a beneficência, a caridade e a humanidade, é “positiva”, no sentido de que envolve uma disposição de caráter ativa, voluntária e implica um grau elevado de deliberação por parte do sujeito moral (TMS II.ii.1.3, 5; III. 6.9-10). Para o filósofo escocês, assim como para Aristóteles, o exercício dessas virtudes depende do desenvolvimento de uma capacidade de julgamento prático (*phronesis*), que permite que o sujeito seja capaz de discernir o certo e o errado, a adequação ou inadequação, o mérito e o demérito de uma conduta, em cada circunstância particular (Fleischacker, 1999, p. 125). As regras gerais dessas virtudes, portanto, devido à contingência da ação moral, não admitem senão um baixo grau de precisão, e os indivíduos têm um campo mais livre de deliberação e ação. Do ponto de vista da obrigação moral, isso implica que elas constituem no limite o que Smith denomina “dever de beneficência”, cujo descumprimento enseja desaprovação moral, mas não atinge a qualidade de injúria, não sendo passível de punição. Em síntese, os deveres de beneficência a princípio são *imperfeitos*, isto é, não podem ser extorquidos por meio da força<sup>171</sup>, recaindo sob a jurisdição livre e contingente do sentimento moral individual (TMS II.ii.1.3).

Na visão de Smith, essas virtudes constituem o objeto que é próprio da ética, uma ciência prática e imprecisa (TMS VII.iv.6). Em contraste, o caráter preciso da justiça faz com que suas regras tenham uma natureza gramatical (TMS III.6.11-12), e permite que as ações justas sejam feitas primordialmente a partir de uma consideração por um *senso de dever*, isto é, um respeito ou reverência às regras gerais da moral (TMS III.5.1), formadas a partir da experiência e da reflexão habitual sobre o que é louvável e censurável nos casos particulares que concernem à conduta alheia (TMS III.4.8). Por essa razão, a justiça é o objeto próprio da jurisprudência natural, que complementa a ética como a segunda metade da Filosofia Moral (TMS VII.iv.34), e que é, “de todas as ciências, de longe a mais importante, mas até aqui, talvez, a menos cultivada”<sup>172</sup> (TMS VI.ii.intro.2).

---

<sup>171</sup> Smith qualifica essa tese, afirmando que, entre *desiguais*, isto é, no estado em que há subordinação política, o superior pode e deve exigir, em alguma medida, o cumprimento de certos “bons ofícios” entre os cidadãos, implicados nos deveres de beneficência, tais como o dever dos pais de cuidarem dos filhos até certa idade, e dos filhos de cuidarem dos pais após certa idade (TMS II.ii.1.8). O escocês enfatiza que, entre os deveres do soberano, este – de estimular positivamente certos tipos de conduta – é o mais delicado: “To neglect it altogether exposes the commonwealth to many gross disorders and shocking enormities, and to push it too far is destructive of all liberty, security, and justice” (TMS II.ii.1.8). Sobre isso, ver Fleischacker (2004, cap. 8).

<sup>172</sup> No original: *of all sciences by far the most important, but hitherto, perhaps, the least cultivated.*

Para o filósofo escocês, a justiça constitui, portanto, o divisor de águas entre a ética e a jurisprudência natural, que consiste “[n]uma teoria dos princípios gerais que devem perpassar e ser a fundação das leis de todas as nações”<sup>173</sup> (TMS VII.iv.37). Enquanto objeto da jurisprudência, a justiça assume a forma da lei, isto é, um fenômeno político-institucional: “Aqueles que escrevem sobre os princípios da jurisprudência consideram apenas o que a pessoa à qual a obrigação é devida julga seu direito exigir pela força; [...] É a finalidade da jurisprudência prescrever regras para as decisões dos juízes e árbitros” (TMS VII.iv.8)<sup>174</sup>. A importância desta ciência, sublinhada no parágrafo anterior, se deve, antes de tudo, à necessidade da justiça para a possibilidade da vida social organizada (TMS II.ii.3.4), mas também à sua importância para preservar a liberdade<sup>175</sup>, ao regular a conduta dos juízes e possibilitar uma administração imparcial dos conflitos sociais, preservando direitos e garantias individuais (LJ (A), ii.135; WN V.i.b.25). Vale dizer, contudo, que, além da justiça, a jurisprudência inclui o estudo da “polícia” (*police*)<sup>176</sup>, da “receita” (*revenue*) e das instituições militares do Estado (*arms*) (TMS VII.iv.37)<sup>177</sup>. Isso será explorado mais à frente.

Neste deslocamento da ética para a jurisprudência, que reflete a passagem da sociedade para o Estado – visto que a administração da justiça é um dever do soberano (WN IV.ix.51) – o primeiro aspecto que chama a atenção é a invocação da *obrigação* associada à possibilidade do uso da força. O grande problema aqui implicado é o do fundamento da obrigação civil e política: o que torna a obediência às normas da justiça uma necessidade? Isso suscita novas questões: qual a fundação do Estado e da autoridade? Por que é necessário delegar a administração das leis a um corpo de magistrados? Quais os limites da autoridade constituída? Esses problemas colocam Smith em diálogo com a tradição do direito natural e seus principais expoentes, dentre os quais se encontram Grócio, Pufendorf, Locke, Barbeyrac e Hutcheson (TMS VII.iv.11, 37), mas também o “sr. Hobbes”, contra quem “Pufendorf escreveu seu grande

<sup>173</sup> No original: *a theory of the general principles which ought to run through and be the foundation of the laws of all nations*. Comparar com LJ (A), i.1 e LJ (B), 1, 5.

<sup>174</sup> No original: *Those who write upon the principles of jurisprudence, consider only what the person to whom the obligation is due, ought to think himself entitled to exact by force; [...] It is the end of jurisprudence to prescribe rules for the decisions of judges and arbiters*.

<sup>175</sup> Cf. WN V.i.b.25: “[...] upon the impartial administration of justice depends the liberty of every individual, the sense which he has of his own security”.

<sup>176</sup> No século XVIII, o termo “polícia” tinha uma conotação diferente da atual, representando o conjunto de medidas e regulações voltados à garantia da civilidade das pessoas, o que inclui não apenas a garantia da lei e da ordem, mas também da limpeza das cidades e da abundância dos meios necessários à vida e à opulência dos cidadãos. Cf. LJ (A), vi.1-8 e LJ (B), 203, onde Smith comenta sobre o significado desta palavra. Agradeço a Hugo Cerqueira por esta observação.

<sup>177</sup> Cf. LJ (A), i.1-9, LJ (B), 5-6, e o depoimento de Millar sobre as aulas de jurisprudência de Smith em Glasgow (Stewart, I.18-20).

tratado” (LJ (B), 2-4). Faz-se necessário qualificar a posição de Smith em relação a essa tradição.

No capítulo anterior, sublinhou-se uma linha de continuidade entre Pufendorf e Smith; agora, contudo, é preciso ressaltar algumas diferenças ou descontinuidades importantes. Segundo Forbes (1975b, p. 4-7), há na obra de alguns juristas naturais, como Grócio e Pufendorf, uma forma de emprego do “método experimental” à ciência da lei e da sociedade, no seguinte sentido: esses pensadores buscaram derivar de princípios da natureza humana, “observáveis” e “verificáveis” por introspecção e contemplação da condição humana, a existência de leis de natureza, que estabelecem obrigações universais, assim como os princípios por trás da fundação da sociedade e do governo. As leis de natureza são preceitos fornecidos pela razão a partir de um exame da natureza do homem: suas inclinações, instintos, necessidades e disposições<sup>178</sup>.

Forbes (1975b, p. 22, 27) argumenta que, para Pufendorf, as leis de natureza podem ser inferidas a partir do amor-próprio (*self-love*), o impulso natural de autopreservação. Com isso, por exemplo, chega-se à ideia de que a sociabilidade é uma lei de natureza: para sobreviver, o homem *deve ser* social, tendo em vista sua “impotência e indigência natural” (Pufendorf, 1729, p. 136-7: II.iii.14-5), ou sua incapacidade de prover o próprio sustento sem a assistência dos outros. Das necessidades da “comunidade dos seres racionais” emergem outras leis, direitos e deveres, como o direito de propriedade, que, para Grócio e Pufendorf, surge gradualmente de acordos ou convenções sociais – ideia esta mais tarde criticada por Locke<sup>179</sup> –, não sendo imediatamente um direito natural.

Segundo essa interpretação, pode-se dizer que, ao menos na forma como os escoceses interpretavam os juristas continentais, o conhecimento das leis de natureza se dá via inferência da razão, e não via dedução *a priori*. Ocorre que, para esses juristas, o que funda o caráter obrigatório dessas leis é a vontade divina: se Deus não estiver pressuposto, elas não implicam o dever da obediência, pois, por si só, a razão não é capaz de obrigar, mas apenas de mostrar a *imprudência* de violar as leis<sup>180</sup>; além de que o homem individualmente não pode impor uma obrigação vinculante a si mesmo. Portanto, a obediência às leis de natureza se deve ao fato de

<sup>178</sup> Cf. Pufendorf (1729, p. 132-3: II.ii.13).

<sup>179</sup> Ver, por exemplo, Locke (2005, p. 406: II.25). Nas próximas citações do *Segundo Tratado*, utilizaremos apenas o “dois” em algarismo romano, seguido do número do parágrafo em questão.

<sup>180</sup> Cf. Pufendorf (1729, p. 141: II.iii.19): “[...] to give these Dictates of Reason the Force and Authority of Laws, there is a Necessity of supposing that there is a God, and that his wise Providence oversees and governs the whole World, and in a particular Manner the Lives and the Affairs of Mankind. [...] the Edicts of Reason could not rise so high as to pass into a condition of Laws; in as much as all Law supposes a superior Power”.

Deus ser o seu autor, ainda que o conhecimento sobre elas seja alcançado a partir da observação da natureza humana (Forbes, 1975b, p. 41-3, 57).

Hutcheson, que é primordialmente um filósofo moral, e não um jurista, herdou e desenvolveu criticamente a forma de utilização do método experimental de Pufendorf. De forma geral, o filósofo irlandês rejeitou a concepção legalista da ética dos juristas, que fundava o senso de dever nas leis de natureza e na razão, tendo desenvolvido uma ética própria em seu lugar para explicar as origens das distinções morais e da definição de direitos e obrigações do homem<sup>181</sup> (*ibid.*, p. 44-5; Turco, 2007, p. xii. xiv-xv). A partir desse movimento, Hutcheson (2006, p. 202-3) elaborou uma concepção alternativa de natureza humana, rejeitando a concepção de sociabilidade exposta por Pufendorf, que o levava à tese de que a vida social é um subproduto do interesse, sendo natural ao homem apenas mediada e secundariamente. Hutcheson negou a primazia do amor-próprio como princípio da natureza humana, afirmando a existência de afecções sociáveis e sobretudo da consciência/senso moral como princípio hegemônico, que regula as disposições insociáveis, e torna a sociedade o *télos* do homem (*ibid.*, p. 198-201, 210-1)<sup>182</sup>. Nesse sentido, é a consciência ou senso moral o que informa as distinções morais, a partir da consideração do motivo e da tendência beneficente da ação ou caráter (cf. Hutcheson, 2007, p. 35, 50).

Apesar desta importante “virada ética” concretizada pela filosofia moral de Hutcheson, que será fundamental para as elaborações de Hume e Smith, a ética do filósofo irlandês permaneceu umbilicalmente vinculada à uma concepção teológica. Como argumenta Forbes (1975b, p. 45, 48-9), a ideia de consciência ou senso moral só faz sentido dentro da concepção de um universo regido pela Providência. Para Hutcheson, uma ciência experimental da moral e da lei que independe da revelação divina implica, entre os princípios da natureza humana, a existência de uma capacidade de reconhecer o governo de Deus sobre os seres racionais. Nota-se também que a consciência e certos desejos naturais foram implantados no homem de acordo com a vontade de Deus, e, portanto, que a justiça não é produto da evolução social.

É apenas com a filosofia de David Hume que uma cisão efetiva é operada entre a ciência experimental da moral e a “hipótese religiosa”. Segundo Forbes (1975b, p. 59, 63-4), a maior inovação de Hume não foi a adoção do método experimental em si, mas o desenvolvimento de

<sup>181</sup> Cf. TMS VII.iii.2.9: “Dr. Hutcheson had the merit of being the first who distinguished with any degree of precision in what respect all moral distinctions may be said to arise from reason, and in what respect they are founded upon immediate sense and feeling”.

<sup>182</sup> A concepção de natureza humana de Hutcheson está exposta mais sistematicamente em sua obra de 1745 *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*, traduzida para o inglês em 1747 com título *A Short Introduction to Moral Philosophy* (cf. Capítulo I, Livro I), e na obra *A System of Moral Philosophy*, publicada postumamente em 1755 (cf. Parte I, Livro I).

uma filosofia que exclui a ideia de “causas finais” e prescindir de qualquer princípio teológico, uma vez que estes não têm respaldo empírico. Nesse sentido, uma de suas mais importantes contribuições foi elaborar uma teoria secular da justiça, que implicava expurgar do conceito todo o conteúdo metafísico associado à concepção de “dar a cada um o que lhe é devido”, e fornecer uma resposta ao problema do fundamento da obrigação, visto que a ideia de um “imperativo moral de promover o bem de todo o sistema dos seres racionais” como a causa da justiça “não tinha fundação empírica” (*ibid.*, p. 68-9).

Como é sabido, essa teoria veio à tona com a publicação do livro III do *Tratado*, em que Hume desenvolve a ideia da justiça como uma virtude artificial<sup>183</sup>. O pressuposto dessa teoria é uma concepção de natureza humana diferente da de Hutcheson, descrita por Sagar (2018, p. 53) como um meio-termo entre as concepções de Hobbes e Shaftesbury. Por um lado, postula a simpatia como princípio fundamental, que permite a comunicação dos sentimentos humanos (Hume, 2009, p. 351-2: T.2.1.11.2-3), e, nesta medida, como a causa do caráter moral desses sentimentos e a causa das virtudes, sejam elas naturais ou artificiais, assim como do sentido do belo (*ibid.*, p. 616-7: T.3.3.1.9-10). E é a simpatia que o leva a afirmar que o homem “é, dentre todas as criaturas do universo, a que tem o desejo mais ardente de sociedade e está preparada para ela pelo maior número de circunstâncias favoráveis” (*ibid.*, p. 397: T.2.2.5.15). Por outro lado, o homem é antes de tudo um ser autocentrado, “egoísta”, isto é, dotado de uma parcialidade natural em favor de si mesmo e uma “generosidade restrita” (*ibid.*, p. 527-534: T.3.2.2.5, 8, 16). O egoísmo, acrescenta Hume, é a paixão mais forte e a mais disruptiva, sendo ainda atizada pela escassez dos bens necessários à satisfação das necessidades humanas (*ibid.*, p. 532-5: T.3.2.2.12, 16).

Nesse sentido, a justiça, ou “a convenção para a distinção das propriedades e para a estabilidade da posse”, é necessária para a vida social (*ibid.*, p. 532: T.3.2.2.12), ao passo que a generosidade – ou as afecções sociáveis – não explica a sua origem, e tampouco pode ser o princípio das “grandes sociedades” (*ibid.*, p. 527-8: T.3.2.2.6)<sup>184</sup>. A justiça, portanto, não é explicada a partir de um imperativo moral – no caso dos juristas, fundado na lei de natureza, expressão da vontade divina, ou, no caso de Hutcheson, como consequência de uma consciência

---

<sup>183</sup> Nos próximos parágrafos, iremos sintetizar a teoria de Hume da justiça, tal como apresentada no *Tratado*, por entender que se trata de material importante para compreender a empreitada de Smith. Entendemos que não há diferença substantiva entre o conteúdo da teoria da justiça do *Tratado* e o que é exposto na *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), a despeito do abandono da oposição natural-artificial para tratar das virtudes (sobre isso, ver Sagar, 2017, p. 15-7). Dito isso, iremos nos abster de analisar essa controvérsia, que envolve uma volumosa literatura, até porque, aos olhos de Smith, não há nenhum tipo de incompatibilidade ou diferença entre o conteúdo da teoria nas duas obras.

<sup>184</sup> Ver Sagar (2018, p. 94).

moral implantada na natureza humana por Deus; não há nenhum princípio original da constituição humana que leve os indivíduos a realizar atos de justiça (*ibid.*, p. 523-4: T.3.2.1.17). A justiça é artificial pois surge gradual e espontaneamente de convenções humanas; sua origem conjectural/analítica é explicada a partir de um redirecionamento do interesse próprio, mediado por uma mínima reflexão, em que os indivíduos percebem ser vantajoso refrear o próprio ímpeto egoísta e se abster de invadir as posses alheias, desde que os outros também o façam (*ibid.*, p. 529-533: T.3.2.2.9-13). Portanto, a justiça é um fenômeno social, sendo na prática um epifenômeno da dinâmica disruptiva da utilidade (Sagar, 2017, p. 11-2; 2018, p. 55, 61).

Para Hume, o direito de propriedade é uma consequência da instituição da justiça, e não sua causa. “Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. [...] A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça” (Hume, 2009, p. 531: T.3.2.2.11). Inicialmente, o que funda a obrigação de obedecer às leis é uma consideração natural pelo próprio interesse; com o tempo, no entanto, essa obrigação natural se converte em uma obrigação moral, fundada na simpatia com o interesse comum, que é ferido sempre que alguém invade a propriedade alheia. Em grandes sociedades, portanto, a obediência à justiça não se explica primordialmente pelo interesse privado, mas pela simpatia com o bem público. O que torna a justiça uma virtude é o fato de que uma conduta espelhada no respeito às suas regras, por ser útil para a sociedade, provoca prazer no observador, e, portanto, aprovação (*ibid.*, p. 540: T.3.2.2.24).

Este é um resumo grosseiro, porém suficiente para nossos propósitos, da teoria da justiça de Hume tal como apresentada no *Tratado*. Queremos sublinhar aqui, em primeiro lugar, o caráter secular desta concepção, que se espelha no esforço de Hume de esvaziar o conceito de justiça da conotação teológico-metafísica que lhe era característica. Em segundo lugar, ressalta-se uma nova atitude filosófica perante a “justiça” (em comparação com os juristas), nomeadamente a percepção dela como um fenômeno social a ser explicado, e não como um fenômeno natural, derivado de uma compreensão de sociedade como vínculo entre seres racionais, governados por Deus, e eticamente autônomos em relação ao todo (Forbes, 1975b, p. 77). É justamente a “eticidade” das relações humanas que deve ser explicada.

Com isso, retornamos finalmente à teoria social de Adam Smith: como ela se relaciona com a tradição do direito natural nos aspectos sublinhados acima? A resposta não é trivial. Antes de mais nada, é preciso notar que Smith foi aluno de Hutcheson e seu sucessor à cadeira de Filosofia Moral na Universidade de Glasgow, tendo lecionado oficialmente pela primeira



vez em 1752, e permanecido nesta posição até 1764, quando saiu da universidade (Meek; Raphael; Stein, 1982, p. 2)<sup>185</sup>. Ocorre que desde 1690, a partir da reforma curricular levada a cabo por Gershom Carmichael<sup>186</sup> (o predecessor de Hutcheson), a jurisprudência natural havia sido incorporada aos cursos de filosofia moral; em particular, o tratado resumido de Pufendorf *On the Duty of Man and Citizen (De officio hominis et civis juxta legem naturalem)*, de 1673, tornou-se a obra de referência para o ensino da disciplina na universidade (Lieberman, 2006, p. 219-220). E, nesse sentido, tanto Hutcheson quanto Smith lecionaram uma forma pufendorfiana de jurisprudência, que, nos dois casos, era um complemento das respectivas doutrinas éticas.

Isso não significa, contudo, que ambos sejam “pufendorfianos”. Como mencionado, Hutcheson era um crítico de Pufendorf e da concepção legalista de ética comum à tradição do direito natural, tendo operado uma virada teórica que lhe possibilitou lecionar jurisprudência nas bases de sua própria filosofia moral. Smith é um seguidor de Hutcheson nesse sentido, uma vez que ele rejeitou a ideia de conceber os fundamentos da moral a partir do prisma da lei, tendo desenvolvido sua própria teoria à luz das contribuições do filósofo irlandês e de seu amigo Hume (Cerqueira, 2008). Portanto, uma distinção que não deve ser perdida de vista é que, em certo sentido, Smith está contornando a linguagem tradicional do direito natural.

Na sua visão, a concepção ética do direito natural estava associada à doutrina do egoísmo moral de Hobbes. Partindo da ideia de que o estado de natureza é um estado de guerra, e que todas as distinções morais são derivadas do interesse – portanto, da utilidade –, Hobbes havia chegado à conclusão de que as leis positivas são o único parâmetro para dizer o justo e injusto, certo e errado (TMS VII.iii.2.1). Pufendorf, por sua vez, a despeito da crítica a Hobbes, na interpretação do filósofo escocês, preservou o recurso metodológico ao estado de natureza e ao contrato como instrumento de fundação do Estado e da autoridade absoluta, mantendo-se no interior do campo gravitacional do egoísmo moral hobbesiano (TMS VII.iii.1.1), que esvazia o conteúdo moral das relações humanas e da justiça em particular.

Smith rompe definitivamente com essa metodologia, abandonando o problema da instituição da sociedade, assim como rejeita as bases do egoísmo moral, que, no caso de Pufendorf, envolvia um aspecto teológico a respeito do princípio da obrigação. Em seu lugar, como visto no Capítulo I, o filósofo escocês apresenta uma concepção de simpatia que lhe permite pensar o homem como ser social e lança as bases para sua teoria da justiça. Um dos

---

<sup>185</sup> Na realidade, o sucessor imediato de Hutcheson, que morreu em 1746, foi Thomas Craigie. Smith foi eleito inicialmente para a cadeira de Lógica de Glasgow, em 1751. Neste ano, contudo, Craigie adoeceu e morreu na sequência, e Smith foi transferido para a cátedra de Filosofia Moral. Ele só começou a lecionar no fim de 1752 (ver Stewart, 1982, p. 273: I.14).

<sup>186</sup> Sobre Carmichael e sua relação com a jurisprudência natural, ver Moore e Silverthorne (1983).

atributos fundamentais dessa teoria é a forma como Smith explica a origem das distinções morais, do justo e do injusto, de forma imanente à própria sociabilidade, isto é, a partir das práticas morais e da troca espelhada de sentimentos e opiniões, sem recorrer à uma *explicação* providencial e/ou a uma concepção dos indivíduos como seres racionais e eticamente autônomos, que descobrem as leis de natureza pré-existentes através da razão. Tampouco recorre o escocês a um pacto original e à delegação do direito e da liberdade a um soberano absoluto, responsável por estabelecer a justiça e exercer sua autoridade pelo medo.

Neste aspecto, Smith é um seguidor de Hume, pois para ele também a origem da justiça e a constituição moral dos indivíduos é o que deve ser explicado. Não obstante, o primeiro divergiu significativamente do segundo em termos da explicação da natureza da justiça e da “eticidade” das relações humanas. Smith estava de inteiro acordo com Hume a respeito de três aspectos cruciais, além do acima mencionado. Em primeiro, em relação à concepção de natureza humana e de sociabilidade, que exploramos no capítulo anterior; em segundo, como veremos mais a fundo abaixo, a respeito do caráter potencialmente disruptivo da dinâmica da utilidade, ou das relações sociais mediadas pela propriedade privada; em terceiro, por conseguinte, em relação à necessidade de regular as posses e instituir uma administração da justiça como condição de possibilidade da vida social organizada (Sagar, 2017, p. 11-2; 2018, p. 168-9).

Não obstante, Smith rejeitou o recurso à oposição natural-artificial para explicar as virtudes e, em particular, a justiça. Ele implodiu os termos do debate sobre a natureza da moralidade ao afirmar que ela como um todo nasce do convívio social, removendo assim a fronteira entre natureza e artifício (Cerqueira, 2008, p. 74). Em síntese, a ideia é que os seres humanos, que vivem sempre em sociedade, naturalmente produzem convenções, ou distinções morais. É curioso notar que, assim como Hume (2009, p. 533-5: T.3.2.2.14-6) havia utilizado o recurso analítico a um estado de natureza fictício para melhor explicar a natureza artificial da justiça, Smith se valeu da ficção de um estado de natureza para mostrar, contra Hume, que toda a moralidade é social (cf. TMS III.1.3, IV.2.12). Essa crítica é importante, mas não decisiva, visto que a oposição natural-artificial em Hume é meramente heurística, e não normativa, e o próprio Hume a deixou de lado ao escrever a *Segunda Investigação* (Sagar, 2017, p. 16, n. 10)<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> Ver também Rasmussen (2017, p. 99-101). Na página 100, Rasmussen afirma que, para Smith, “Justice [...] is a natural rather than an artificial virtue”, o que nos parece equivocado, pois, como mencionado, para Smith, todas as virtudes e critérios morais são sociais.

Smith aponta um erro “técnico” importante na explicação de Hume, que implicou a confusão entre a causa eficiente e a causa final da justiça<sup>188</sup>. Ainda que a justiça seja necessária para a promoção da utilidade atrelada à cooperação social, não é uma consideração por esta utilidade – ou mesmo uma simpatia por ela – o fundamento primordial da obrigação da justiça. Isso porque poucos refletiram sobre isso (TMS II.ii.3.9), ao passo que o dever moral pressupõe a consciência dos indivíduos acerca do princípio em questão (LJ (A), 127-8)<sup>189</sup>. Segundo Smith, é evidente que, “de um ponto de vista abstrato e filosófico”, a consideração dessa utilidade reforça o senso de justiça e o sentimento de aprovação (TMS IV.2.1-2, VII.iii.1.2); e que, em alguns casos excepcionais, a utilidade pode ser um critério apropriado de justiça (TMS II.ii.3.11). Não obstante, o senso do justo deriva essencialmente da simpatia que um espectador imparcial tem pelo ressentimento daquele que sofreu injúria, ou que teve seu direito violado. A justiça – portanto, direitos, deveres e punições – não tem fundação “utilitarista”, mas surge da consideração que cada um tem pelos demais em função de serem eles seus iguais (*fellow-creatures*) (TMS II.ii.3.10). A não compreensão disso enseja uma confusão entre causa eficiente e final, pois embora a justiça sirva à preservação da sociedade, ela surge “espontaneamente”, isto é, sem o intermédio da razão ou planejamento superior dos homens (TMS II.ii.3.5).

Essa concepção indica também uma segunda divergência, relacionada à anterior, que mencionamos no Capítulo I. Smith está de acordo com a concepção humeana do homem como ser egoísta e dotado de uma “generosidade restrita”; mas, de acordo com ele, a simpatia permite ao homem desenvolver mecanismos psicológicos de regulação de si, anteriores à institucionalização da justiça, e que, a princípio, fornecem um freio ao ímpeto egoísta e servem de base natural para a emergência de regras morais. Os dois principais mecanismos são a moderação das paixões que surge da sociabilidade e a “consciência do demérito”<sup>190</sup> (TMS I.i.4.6-7, II.ii.2.1, II.ii.3.4)<sup>191</sup>. A incompreensão disto, segundo Smith, foi o que levou Hume a afirmar que as regras da justiça surgem do interesse e de convenções.

Resta agora considerar a importante questão do fundamento da obrigação da justiça<sup>192</sup>, e aqui uma questão controversa se impõe, nomeadamente o lugar do princípio teológico na

<sup>188</sup> Cf. Raphael (1972-3, p. 95).

<sup>189</sup> Cf. “Every morall duty must arise from some thing which mankind are conscious of. The case is the very same as in that of approbation and dissapprobation; as no one can draw a conclusion or agree to one without knowing the premises, so no one can have a notion of any duty from a principle of which they have not at least some confused conception” (LJ (A), 127-8).

at least some confused conception

<sup>190</sup> No original: *consciousness of ill desert*.

<sup>191</sup> Cf. Sagar (2017, p. 13-4).

<sup>192</sup> Vale dizer que ainda não chegamos ao problema da obrigação política, e que, portanto, nos referimos àquilo que, no nível institucional, pode ser considerado a lei civil e criminal.

filosofia moral de Smith<sup>193</sup>. Em nossa leitura, o filósofo escocês fornece uma *explicação* inteiramente secular e imanente do princípio da obrigação: Smith explica que se trata de um sentimento moral, nomeadamente o senso de justiça, que prescreve à cada um a necessidade moral de corrigir a parcialidade natural dos sentimentos e regular a própria conduta, adequando-a aos parâmetros sociais prescritos por um espectador imparcial (TMS II.ii.2.1). Isto é, os parâmetros que o próprio indivíduo desenvolve a partir de sua experiência moral particular, ou de seu processo de socialização, que ocorre gradual e espontaneamente mediante o hábito de avaliar os outros e a si mesmo; é a partir desse processo que os indivíduos podem formar uma consciência moral e adquirir uma independência frente à opinião dos outros, tornando-se de fato sujeitos morais, imputáveis por suas ações (TMS III.3.3-4).

O senso de justiça se origina do senso de mérito e demérito, que por sua vez é derivado do senso de adequação, o sentimento moral mais elementar da teoria de Smith. Através da experiência e da observação habitual da conduta alheia, os indivíduos formam regras gerais mediante as quais passam posteriormente a regular a própria conduta (III.4.7-8); e, após fixá-las na mente, desenvolvem um senso de dever, isto é, uma disposição a respeitar essas regras (TMS III.5.1), que compreendem “os deveres da justiça, da verdade, da castidade, da fidelidade [...]”<sup>194</sup>, sem os quais a sociedade desmoronaria (TMS III.5.2). Nesse sentido, o senso de justiça, que prescreve deveres determinados pela própria consciência moral, cuja universalidade deriva do próprio caráter intersubjetivo por trás da formação da consciência e dos sentimentos morais.

Ocorre que, diferentemente de Hume, Smith frequentemente se vale, na TMS, de menções de caráter teleológico à autoridade da “Natureza” ou da “Providência”<sup>195</sup>. Via de regra, o uso do argumento teleológico ocorre após a explicação, sendo na prática uma conclusão de natureza indutiva, que afirma que “a ordem que nós vivenciamos deve ser o Desígnio de Deus” (Evensky, 1987, p. 449). A partir dos resultados obtidos através da aplicação do método experimental, infere-se a existência de uma ordem regida pela Providência, a qual compreende o mundo moral dos homens. É preciso enfatizar, contudo, que, nas palavras de Cerqueira (2008, p. 73-4), “explicações em termos da vontade divina só aparecem quando a investigação em termos das causas eficientes já foi completada. Neste sentido, a explicação teleológica surge como um complemento [...] de explicações causais”.

<sup>193</sup> Para uma síntese das posições clássicas deste debate, ver Cerqueira (2008, p. 72-4). Ver também Oslington (2011).

<sup>194</sup> No original: *duties of justice, of truth, of chastity, of fidelity* [...].

<sup>195</sup> Ver, entre muitos outros, TMS I.ii.3.5, II.i.5.10, II.ii.3.5, III.4.7, III.5.7, IV.1.10, VI.ii.1.20, VI.ii.3.2. Alguns intérpretes, como Evensky (1987, p. 455), afirmam que a própria ideia da “mão invisível” faz referência a uma metáfora teológica.

De qualquer forma, esse comentário geral não resolve nosso problema, a saber, se na teoria de Smith o princípio de obrigação depende de um princípio teológico. Essa questão emerge de forma aguda no capítulo de título *Of the influence and authority of the general Rules of Morality, and that they are justly regarded as the Laws of the Deity* (TMS III.5). Aqui é preciso uma leitura atenta do texto para compreender o sentido do recurso teológico. O título do capítulo fornece já uma pista: Smith afirma que as regras morais podem ser justamente *consideradas* leis divinas, o que não é o mesmo que dizer que elas *são* leis da Providência, ou que foram elaboradas por Deus e reveladas aos homens<sup>196</sup>. Após ter explicado o fundamento psicológico que enseja um respeito ou reverência às regras gerais, ele afirma:

Essa reverência é ainda mais *aprimorada* por uma *opinião*, que é inicialmente incutida pela natureza, e depois confirmada pela razão e pela filosofia, de que aquelas importantes regras da moral são os comandos e as leis da Divindade, que finalmente recompensará os obedientes e punirá os que transgridem seu dever (TMS III.5.3, grifo nosso)<sup>197</sup>.

O que Smith está argumentando, em linha com sua abordagem empírico-descritiva, é que a *opinião religiosa reforça e aumenta* o respeito “natural” de cada um pelas regras de justiça e de conduta em geral, mas não que ela seja sua causa.

Mais à frente, ele recorre a um argumento teleológico e afirma que as faculdades morais foram dadas aos homens para que eles regulem a própria conduta; elas são a fonte de autoridade sobre o certo e o errado.

Tudo que é agradável às nossas faculdades morais é adequado, certo e apropriado para ser feito; e o contrário é errado, inadequado e impróprio. [...] As próprias palavras “certo”, “errado”, “adequado”, “impróprio”, “gracioso”, “incorreto”, significam apenas o que agrada ou desagrade essas faculdades (TMS III.5.5)<sup>198</sup>.

Por fim, ele afirma: “Como estas, portanto, foram claramente designadas para ser os princípios regentes da natureza humana, as regras que elas prescrevem *devem ser consideradas* como mandamentos e leis da Divindade, promulgados por aqueles vice-reis que Ele instalou dentro de nós” (TMS III.5.6, grifo nosso)<sup>199</sup>. Novamente, evita-se o verbo “ser”.

<sup>196</sup> Sobre isso, Rasmussen (2017, p. 101) nota que, quando Smith fala sobre religião, o texto se torna evasivo e equívoco; Rothschild (2001, p. 129), citada por Rasmussen, afirma que, ao se referir à Providência, Smith usa frequentemente o discurso indireto e o verbo “parecer” – ao invés do verbo “ser” –, indicando uma postura cética.

<sup>197</sup> No original: *This reverence is still further enhanced by an opinion which is first impressed by nature, and afterwards confirmed by reasoning and philosophy, that those important rules of morality are the commands and laws of the Deity, who will finally reward the obedient, and punish the transgressor of their duty.*

<sup>198</sup> No original: *What is agreeable to our moral faculties, is fit, and right, and proper to be done; the contrary wrong, unfit, and improper. [...] The very words, right, wrong, fit, improper, graceful, unbecoming, mean only what pleases or displeases those faculties.*

<sup>199</sup> No original: *Since these, therefore, were plainly intended to be the governing principles of human nature, the rules which they prescribe are to be regarded as the commands and laws of the Deity, promulgated by those vicegerents which he has thus set up within us.*

Nota-se que, embora Smith subscreva ao argumento providencial, este não tem nenhum poder explicativo quanto ao princípio de obrigação, a não ser em um sentido fraco de que as faculdades morais foram dadas ao homem por seu criador. Há um “senso natural de dever”, o qual tende a ser *reforçado* pela crença religiosa<sup>200</sup>, mas não se funda nela; ao contrário, o que o filósofo escocês está fazendo é explicar a crença religiosa a partir de sentimentos naturais (Haakonssen, 1981, p. 75), derivando, com uma pretensão científica, sentimentos religiosos de sentimentos morais (cf. TMS III.5.9-13). A “religião natural” não é outra coisa que a crença fundada nos sentimentos morais, e corresponde àquilo que Smith chamou de “religião pura e racional”, “livre de toda mistura de absurdo, impostura e fanatismo”<sup>201</sup> (WN V.i.g.8)<sup>202</sup>. Com base nisso, é possível distinguir a atitude do filósofo escocês daquela da tradição do direito natural com relação à “hipótese religiosa”<sup>203</sup>, ainda que não signifique igualá-lo a Hume. Como afirma Rasmussen (2017, p. 88-9):

Smith se junta a Hume ao ver a moralidade como um fenômeno eminentemente prático e humano, e não um baseado em qualquer tipo de autoridade sagrada, misteriosa ou de outro mundo. A distinção entre certo e errado não emana da vontade divina, na visão deles, [...] mas vem de nós. [...] Smith se separa de Hume [...] ao afirmar que a crença em um Deus providente frequentemente encoraja o comportamento moral, mas ele não afirma, não mais do que o próprio Hume, que o certo e o errado são de fato estabelecidos diretamente pela providência divina. [...] No principal assunto separando Hume e Hutcheson, Smith fica ao lado de seu amigo, e não de seu professor: em sua visão, a moralidade surge não de um senso moral inato e dado ao homem por Deus, mas das operações da simpatia. Para Smith, assim como para Hume, nossos sentimentos morais são adquiridos e desenvolvidos com o tempo, e não escritos diretamente na natureza humana.

Há um outro motivo que reforça essa tese. Smith era professor da Universidade de Glasgow, a mesma que havia recusado seu brilhante amigo David Hume – em virtude de seu suposto ateísmo –, e publicou a TMS enquanto ocupava a cátedra de filosofia moral. O fato de Smith não citar Hume nenhuma vez na TMS, a despeito deste ser o interlocutor mais importante

<sup>200</sup> Cf. TMS III.5.13: “It is in this manner that religion enforces the natural sense of duty: and hence it is, that mankind are generally disposed to place great confidence in the probity of those who seem deeply impressed with religious sentiments. Such persons, they imagine, act under an additional tie, besides those which regulate the conduct of other men”.

<sup>201</sup> No original: *that pure and rational religion, free from every mixture of absurdity, imposture, or fanaticism.*

<sup>202</sup> Rasmussen (2017, p. 102) nota, neste caso, um contraste importante com Hume, na medida em que, para Smith, a religião tende a reforçar – e não solapar – o apego às normas morais de conduta, cumprindo uma função prática importante para regular a ordem social. A isto, contudo, é imprescindível acrescentar que esse fato depende, para Smith, de um quadro institucional em que haja liberdade de crença e em que o Estado não adote uma religião oficial (WN V.i.g.8). Como isso inexistia na Europa, a religião pode muito bem ensejar fanatismo e o cultivo de códigos morais insociáveis. “Of all the corrupters of moral sentiments, [...] faction and fanaticism have always been by far the greatest” (TMS III.3.43). Para evitar essa tendência, é preciso que o governo busque influenciar a estrutura e a hierarquia do clero, e fomentar sua indolência (WN V.i.g.16, 18, 19).

<sup>203</sup> Ademais, essa diferença é literalmente visível, se se compara, por exemplo, o conteúdo da TMS com o de obras como *Of the Rights of War and Peace* (Grócio), *Of the Law of Nature and Nations* (Pufendorf) e mesmo *System of Moral Philosophy* (Hutcheson), que contém capítulos específicos voltados para explicar os deveres do homem perante Deus, etc.

nesta obra, certamente não se explica pelo desprezo que o levou a não citar James Steuart na WN<sup>204</sup>. Smith foi profundamente influenciado pelas ideias de Hume e se manteve fiel ao amigo até a morte deste em 1776, quando escreveu uma carta, publicada em 1777 como anexo à autobiografia de Hume, que lhe gerou muitas críticas<sup>205</sup>, pelo fato ter elogiado a postura do amigo em seu leito de morte e ter dito que “No geral, sempre o considere, tanto durante sua vida quanto desde sua morte, tão próximo da ideia de um homem perfeitamente sábio e virtuoso, quanto talvez a natureza da fragilidade humana permita”<sup>206</sup> (CAS, *Letter 178*, Nov. 1776, To William Strahan, p. 221)<sup>207</sup>.

Nesse sentido, a omissão do nome de Hume na TMS muito provavelmente indica que, dentro da Universidade, além de ter que lecionar teologia natural<sup>208</sup>, Smith não dispunha da mais completa liberdade para tratar de filosofia moral<sup>209</sup>. Considerando que o filósofo escocês se notabiliza pela prudência em suas manifestações públicas e mesmo em sua correspondência privada no que toca à religião, não é absurdo imaginar que na TMS ele tenha tomado precauções para evitar más-compreensões e acusações de “infidelidade” e “humismo”<sup>210</sup>. Vale dizer que nada disso diz respeito à crença pessoal de Smith, mas exclusivamente ao papel do princípio teológico em sua teoria moral.

## 2. Jurisprudência Natural e Jurisprudência Histórica

Dentre as normas que emergem da sociabilidade, Smith distingue entre direitos perfeitos e imperfeitos, remontando também à tradição do direito natural (LJ (A), i.14-5; ver Hont;

<sup>204</sup> “Without once mentioning it, I flatter myself, that every false principle in it, will meet with a clear and distinct confutation in mine” (CAS, *Letter 132*, Sept. 1772, To William Pulteney, p. 164).

<sup>205</sup> Sobre isso, ver Hume (1987, p. xxi-xxiii, n. 1) e também o seguinte comentário de Smith: “A single, and as, I thought a very harmless Sheet of paper, which I happened to Write concerning the death of our late friend Mr. Hume, brought upon me ten times more abuse than the very violent attack I had made upon the whole commercial system of Great Britain” (CAS, *Letter 208*, Oct. 1780, To Andreas Holt, p. 251). Marx (1976, p. 766-8, n. 6) relata uma anedota imperdível sobre algumas das críticas que Smith sofreu, dentre as quais a de um bispo que o denunciou por supostamente ter ajudado a espalhar o ateísmo com a publicação da TMS. Agradeço ao Prof. Amaro Fleck pela indicação desta referência.

<sup>206</sup> No original: *Upon the whole, I have always considered him, both in his lifetime and since his death, as approaching as nearly to the idea of a perfectly wise and virtuous man, as perhaps the nature of human frailty will permit.*

<sup>207</sup> Sobre esse episódio, ver Rasmussen (2017, cap. 11 e 12).

<sup>208</sup> Ver Stewart, I.18.

<sup>209</sup> Rasmussen (2017, p. 88) contesta essa interpretação, afirmando que Smith não menciona praticamente nenhum outro filósofo com quem está travando debate, provavelmente porque ele queria que o livro apelasse mais à experiência cotidiana do leitor do que a debates acadêmicos, tendo em vista seu público alvo. Embora isso possa ser verdade, essa interpretação precisaria explicar porque Smith não menciona Hume nem mesmo na Parte VII da obra, que contempla capítulos específicos para tratar dos sistemas de Hobbes, Mandeville e Hutcheson (entre outros), além dos quais são mencionados nominalmente Grócio, Pufendorf e Barbeyrac.

<sup>210</sup> Sobre isso, ver Montes (2004, p. 37-8).

Ignatieff, 1983). O fundamento desta distinção reside na diferença mencionada acima entre regras de justiça e regras de beneficência, nomeadamente o fato de que as primeiras implicam uma obrigação mais estrita, cuja observância pode ser extorquida pelo uso da força (TMS II.ii.1.5). Elas conformam a *justiça comutativa*, “que consiste em abster-se do que é de outrem, e em fazer voluntariamente o que com propriedade podemos ser forçados a fazer” (TMS VII.ii.1.10)<sup>211</sup>. Trata-se de uma concepção primordialmente negativa de justiça, isto é, a abstenção de fazer o mal, ou violar o direito de outrem, que difere de conotações positivas associadas a este conceito, como a noção de “justiça distributiva”<sup>212</sup>. Esta concepção negativa de justiça contempla apenas os chamados *direitos perfeitos*, ou aqueles que constituem uma obrigação moral incontornável, cuja observância não é voluntária, mas pode ser exigida pelo indivíduo e extorquida por meio da força. Já os *direitos imperfeitos*, associados à virtude positiva da beneficência, ou a distribuição voluntária de bens privados, segundo Smith, estão fora do escopo da justiça propriamente dita (LJ (A), i.15).

Smith adota a versão comutativa como a apropriada para sua jurisprudência, entre outros motivos, porque trata-se de uma forma secular e adequada ao seu conceito de sociabilidade comercial, que descreve uma interação mediada por direitos de propriedade. Nesse sentido, é importante notar que, por um lado, ao conceber essa justiça como “o principal pilar que sustenta todo o edifício” social<sup>213</sup> (TMS II.ii.3.4), ele está implicitamente rejeitando a *centralidade* de outros “princípios”, à la Montesquieu, como a virtude e a honra, para organizar a vida social<sup>214</sup>. Por outro lado, com isso torna-se possível pensar as relações humanas a partir de um princípio moral igualitário<sup>215</sup>, uma vez que o senso de justiça não se “restringe a homens de extraordinária magnanimidade e virtude”<sup>216</sup> (TMS III.3.5), sendo uma disposição moral acessível ao grosso da população, diferentemente daquela do “homem sábio e virtuoso” (TMS VI.ii.3.3)<sup>217</sup>. Com isso, Smith dá um passo na direção de pensar os fundamentos de uma “cultura moral democrática” (Hont, 2015, p. 20; Cropsey, 1975, p. 144)<sup>218</sup>. Ao fazê-lo, é preciso notar, o

---

<sup>211</sup> No original: *which consists in abstaining from what is another's, and in doing voluntarily whatever we can with propriety be forced to do.*

<sup>212</sup> Smith associa a “justiça distributiva” às ações positivas de beneficência *privada*, ou à caridade e generosidade (cf. TMS VII.ii.1.10). Como ele próprio indica, essa concepção se assemelha à de Grócio, e diverge da concepção de Aristóteles, que se refere à distribuição de benefícios do estoque *público* da comunidade.

<sup>213</sup> No original: *Justice, on the contrary, is the main pillar that upholds the whole edifice.*

<sup>214</sup> Cf. Cropsey (1957, p. 36), Pack (1997, p. 129), Hont (2015, p. 44-5) e Sagar (2018, p. 190-2, 198).

<sup>215</sup> Sobre a possibilidade de pensar traços igualitários na obra de Smith, ver Darwall (1999; 2004) e Fleischacker (2013).

<sup>216</sup> No original: *Neither is this sentiment confined to men of extraordinary magnanimity and virtue.*

<sup>217</sup> Smith também o chama de “homem sábio e justo” (TMS III.3.25), “homem da mais perfeita virtude” (TMS III.3.35), entre outros.

<sup>218</sup> Cf. Berry (1990, p. 121-2).



escocês está operando um deslocamento semântico no conceito de *virtude*, conferindo-lhe primordialmente um sentido privado e, no caso da justiça, passivo<sup>219</sup>, assim como na ideia de um modo de vida livre, que é aqui amplamente esvaziada de um sentido público. Teremos mais a dizer sobre isso à frente.

Como dito, a justiça comutativa está associada à reparação da injúria, ou dano real e positivo à pessoa, reputação e posses. A injúria se dá em graus, pois “quanto maior e mais irreparável o mal causado, mais intenso se torna o ressentimento do sofredor”, configurando uma escala em que a morte é o maior mal, seguida de injúrias à reputação, da violação da propriedade e da quebra de contratos e promessas (TMS II.ii.2.2). Nas LJ, Smith adota a classificação pufendorfiana do direito do homem enquanto (1) homem (direito privado), (2) membro da família (direito doméstico) e (3) cidadão ou membro do Estado (direito público) (LJ (A), i.9-10, LJ (B), 6-8). Em seguida, apresenta a classificação complementar entre direitos naturais e adquiridos/adventícios.

Os direitos naturais se resumem “àqueles direitos que um homem tem à preservação de seu corpo e reputação de injúria”<sup>220</sup> (LJ (B), 8), o que inclui também o direito à vida, à pessoa e a um “comércio livre”, isto é, à liberdade privada, entendida como o direito de agir conforme a própria vontade desde que não viole o direito de outrem (LJ (A), i.12-3, LJ (B), 11). Smith considera que a fundação destes direitos é autoevidente e não exige explicação; segundo Haakonssen (1981, p. 101-2), isso se dá em função de a injúria provocada pela infração destes direitos ser tão severa que qualquer espectador imparcial está imediatamente disposto a simpatizar com o ressentimento do sofredor. Vale reforçar que Smith hora alguma recorre à ideia de um estado de natureza ou a direitos inatos.

É importante notar que entre os direitos naturais não estão incluídos os direitos de propriedade, o que significa que seus fundamentos não são autoevidentes, e exigem maior explicação (LJ (A), i.24-5, LJ (B), 11). Não é trivial que um indivíduo se aproprie de algo que pode convir mais a outrem e exclua o resto da comunidade de seu usufruto; é necessário explicar por que e em quais circunstâncias isso é legítimo aos olhos dos espectadores relevantes. Há cinco circunstâncias que condicionam a aprovação dos espectadores: ocupação, acessão, prescrição, sucessão e transferência voluntária. Além da propriedade, incluem-se nos direitos adventícios *reais* as *servitudes*, *pledges* e *exclusive privileges* (LJ (A), 25-6, LJ (B), 149).

---

<sup>219</sup> Agradeço ao prof. Joãozinho Beckenkamp pelos apontamentos sobre essa questão. Ver Brown (1994, p. 184-5).

<sup>220</sup> No original: *These rights which a man has to the preservation of his body and reputation from injury are called natural.*

Além destes, há também direitos *pessoais*, isto é, que se fundam em promessas, o que inclui todas as formas privadas de contrato, assim como os direitos de reparação, que surgem da transgressão do direito de alguém. (LJ (A), ii.42, ii.89-91, LJ (B) 176, 181). Seja como for, a natureza deste fundamento é a mesma para todos os direitos perfeitos, sejam naturais ou adventícios, reais ou pessoais, a saber, a simpatia e a aprovação moral dos espectadores relevantes, que, por sua vez, dependem dos condicionantes do julgamento moral, em especial, as circunstâncias da ação e suas consequências.

Não iremos entrar nos detalhes técnicos da jurisprudência de Smith, pois isso foge ao escopo do trabalho. É suficiente dizer que, de forma geral, o escocês adotou uma estrutura analítica semelhante à da jurisprudência natural, seja no direito privado ou no público, tal como exemplificado pela classificação dos direitos mencionada acima, ainda que tenha desenvolvido uma explicação própria para o fundamento dos direitos e deveres civis. Ao mesmo tempo, contudo, e isso é crucial, Smith abandonou as formas analíticas do estado de natureza e do contrato para explicar o fundamento das leis e da obrigação, sejam elas civis ou políticas. Em seu lugar, ele introduziu uma dimensão histórica para pensar a jurisprudência e as formas de governo, distinguindo-se, nesta medida, de seus predecessores em Glasgow (Lieberman, 2006, p. 223, 227), provavelmente sob a influência do *Espírito das Leis*, de Montesquieu (Meek, 1977a [1971], p. 29; 1977b. p. 80)<sup>221</sup>.

De certa forma, este movimento parece ser um desdobramento de sua forma imanente de pensar a moral e a justiça. Se o direito – portanto, a aprovação dos espectadores relevantes – depende das circunstâncias em que se dá a interação moral, seu objeto deve variar conforme varia a interação, e esta, por sua vez, deve variar segundo o “estágio ou era da sociedade”, ao qual correspondem um “modo de subsistência”<sup>222</sup> e formas de propriedade característicos (LJ (A), i.27, LJ (B), 149). O escocês opera conceitualmente com quatro estágios distintos, a caça, o pastoreio, a agricultura e o comércio, que mais recentemente ficaram conhecidos como eixo de uma “teoria dos quatro estágios”<sup>223</sup>. Nesse sentido, a tese geral é que os direitos, deveres e as leis dependem do grau de aprimoramento dos meios de prover a subsistência: “Quanto mais

---

<sup>221</sup> Ver o depoimento de John Millar sobre o curso lecionado por Smith, tal como narrado por Stewart: “Upon this subject he followed the plan that seems to be suggested by Montesquieu; endeavouring to trace the gradual progress of jurisprudence, both public and private, from the rudest to the most refined ages, and to point out the effects of those arts which contribute to subsistence, and to the accumulation of property, in producing correspondent improvements or alterations in law and government”. (Stewart, I.19).

<sup>222</sup> A expressão “modo de subsistência” é do historiador escocês William Robertson, conhecido de Smith, sobre quem paira a suspeita de ter plagiado as ideias apresentadas nos cursos deste último em Glasgow (Meek, 1977a, p. 28).

<sup>223</sup> A obra clássica sobre a teoria dos quatro estágios é a de Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (1976), a qual infelizmente não conseguimos acesso. Ver também Berry (1997, cap. 5).

aprimorada é uma sociedade, e quanto mais desenvolvidos são os meios de sustentar os habitantes, maior será o número de suas leis e regulações necessárias para manter a justiça e prevenir violações do direito de propriedade” (LJ (A), i. 35)<sup>224</sup>. Assim, vê-se ao longo de grande parte das LJ, em especial no direito privado e público, o recurso aos quatro estágios para explicar a origem e a evolução das leis.

Além disso, segundo esta concepção historicizada da jurisprudência, não só as leis, mas também a forma de governo depende do grau de desenvolvimento social<sup>225</sup>, ou do “progresso natural que os homens fazem em sociedade”<sup>226</sup> (LJ (A), iv.19). Segundo essa concepção, como veremos em detalhe na próxima seção, o governo é uma instituição histórica, que emerge das práticas sociais, em particular, do conflito e da desigualdade que surgem com a introdução da propriedade privada. A origem histórica do governo e da obrigação civil estão atreladas à constituição de formas pré-políticas de autoridade e dependência social entre ricos e pobres (WN V.i.b.3-4). Portanto, há uma relação fundamental entre propriedade, desigualdade e poder político que deve ser considerada para a compreensão da relação entre sociedade e Estado.

A consideração desses aspectos levou alguns intérpretes a atribuírem a Smith uma concepção materialista da história (Pascal, 1938; Meek, 1967 [1954]; 1977a; Skinner, 1975; 1982), o que suscitou críticas por parte de comentadores mais atentos ao contexto histórico-intelectual (Forbes, 1975a; Winch, 1978; Haakonssen, 1981, p. 185)<sup>227</sup>. Winch (1978, cap. 1), em particular, realizou uma revisão crítica das interpretações liberais e proto-marxistas que postulam o eclipse ou a sublimação da “política” (*politics*)<sup>228</sup> em Smith<sup>229</sup>. Ele argumenta que a política de Smith – nesta acepção – não é vestigial, e tampouco menos importante que sua economia política, contestando a visão de que ela seria um mero epifenômeno; sua tese é que o paradigma do republicanismo pode ser uma perspectiva útil para entender certos elementos da análise política do escocês<sup>230</sup>.

---

<sup>224</sup> No original: *The more improved any society is and the greater length the severall means of supporting the inhabitants are carried, the greater will be the number of their laws and regulations necessary to maintain justice, and prevent infringements of the right of property.*

<sup>225</sup> Cf. LJ (B), 11: “Property and civil government very much depend on one another. The preservation of property and the inequality of possession first formed it, and the state of property must always vary with the form of government”.

<sup>226</sup> No original: *the natural progress which men make in society.*

<sup>227</sup> Não entraremos nos detalhes dessa controvérsia. Para uma revisão e contribuição, ver o excelente artigo de Salter (1992).

<sup>228</sup> Isto é, do Estado, da dimensão institucional e da ação positiva do governo frente à sociedade.

<sup>229</sup> Ele não nega, contudo, que, dependendo do significado de “político”, a interpretação da sublimação ou eclipse pode ser justificável (*ibid.*, p. 23).

<sup>230</sup> Em Winch (1983a), contudo, lê-se que o paradigma do direito natural é o mais importante para compreender a obra do filósofo escocês.

Deve-se notar, no entanto, que é sobretudo as atribuições de determinismo econômico que Winch busca contestar. Sua tese é que os quatro estágios correspondem apenas a um quadro de referência ou estrutura geral da teoria social de Smith, de forma que os modos de subsistência não *determinam* a política (as leis, as formas de governo, etc.), ainda que haja espaço para controvérsia sobre a importância relativa da teoria estadal como princípio organizador da obra madura do escocês (*ibid.*, p. 57, 63). Portanto, trata-se de uma tese bastante modesta; não obstante, a argumentação tanto de Winch quanto de Haakonssen é feita em nome de rejeitar qualquer leitura materialista de Smith, cometendo com isso o erro de igualar “materialismo” e “determinismo econômico”. No limite, isso os leva a subestimar (Winch) ou mesmo a não compreender (Haakonssen) a importância da relação entre riqueza, desigualdade e poder como elemento explicativo da teoria social de Smith<sup>231</sup>.

É preciso superar essas críticas para melhor compreender o que pode ser adequadamente considerado um *traço materialista* da teoria social do filósofo escocês<sup>232</sup>. Este traço pode ser resumido em duas ideias-chave que subjazem à jurisprudência de Smith: i) a organização econômica da sociedade – as relações de propriedade, o modo de subsistência e o grau de aprimoramento dos “poderes produtivos” do trabalho – condiciona a natureza de suas leis e formas de governo; ii) há uma íntima conexão causal entre relações de propriedade e distribuição do poder político<sup>233</sup>. Ambas as ideias têm implicações importantes, que serão discutidas à frente. A primeira delas é que a liberdade não decorre da simples expressão de uma vontade – muito menos de um contrato –, mas tem como pressuposto certas condições materiais; a segunda implicação, é que as relações materiais constituem um fator explicativo fundamental – ainda que não o único – das relações de poder.

Dito isso, vale esclarecer possíveis objeções. Em primeiro lugar, evidentemente, não estamos atribuindo a Smith nenhum tipo de determinismo. Em segundo, não estamos afirmando que há uma filosofia ou mesmo teoria a partir da qual Smith descreve o processo concreto de mudança histórica. Nesse sentido, não defendemos a ideia de que Smith utiliza a “teoria dos quatro estágios” para explicar a história europeia, muito pelo contrário<sup>234</sup>. Estamos de acordo

<sup>231</sup> Cf. Salter (1992, p. 223, 234-6).

<sup>232</sup> Sobre isso, ver Salter (1992, p. 223).

<sup>233</sup> Meek (1967, p. 37-8; 1977a, p. 18-9) já havia proposto algo semelhante, mas de fato exagerou ao sugerir certo determinismo a Smith, e ao enfatizar um caráter de antecipação à teoria social do escocês em relação à “sociologia marxista”. Além disso, ele se equivocou ao associar diretamente a “teoria dos quatro estágios” à explicação smithiana da mudança histórica europeia (nas LJ e em WN III.ii-v). A principal contribuição de Skinner (1982) foi justamente a de mostrar a necessidade de se considerar separadamente as duas coisas, o que não implica rejeitar a ideia de uma concepção materialista da história em Smith. Salter (1992, p. 228, 232-3) busca qualificar Skinner, ainda mantendo a tese de um traço materialista em Smith.

<sup>234</sup> Sobre isso, ver Paganelli (2020).

com Pocock (1999, p. 322) quando afirma que os quatro estágios, tais como apresentados nas LJ<sup>235</sup>, constituem um instrumento heurístico, aplicável a todas as sociedades, que serve sobretudo para facilitar a explicação da origem das leis. Em terceiro, por fim, não estamos atribuindo ao escocês um materialismo em sentido forte, até porque Smith parte de um conceito ahistórico e imutável de natureza humana (HM, 2), o que o leva a naturalizar certas operações da mente e da imaginação, e, por conseguinte, certas práticas e relações sociais<sup>236</sup>.

A despeito disso, contudo, é notável o espaço teórico dado pelo escocês aos fatores históricos e materiais para explicar a constituição moral, social e política dos indivíduos e sociedades. Por exemplo, em TMS V.2.7-9, 15, busca-se explicar as diferenças entre a personalidade moral de “selvagens” e homens “civilizados” a partir do grau de provimento e de satisfação de necessidades básicas, associado ao grau de desenvolvimento dos poderes produtivos do trabalho; em WN V.i.f.49-51, o escocês explica como o estágio comercial e o progresso da divisão do trabalho produzem necessariamente uma massa de indivíduos potencialmente deficientes em suas disposições morais, sociais e intelectuais; ou então o célebre trecho WN I.ii.4, em que é dito que as diferenças de caráter surgem das práticas sociais, e que a diferença entre um filósofo e um trabalhador braçal são um efeito da divisão do trabalho, e não sua causa. Com isso, é possível situar Smith na tradição que, segundo Pocock (1985b, p. 116, 119), historiciza a formação da personalidade ao historicizar a própria sociabilidade, na medida em que a pensa a partir das relações morais e jurídicas associadas à concepção civil de propriedade.

### **3. Propriedade, desigualdade e o princípio da autoridade**

Mencionou-se no capítulo anterior que, em oposição a Hobbes, e ao lado de Hume, Smith concebeu a emergência de normas e regras de justiça como logicamente anteriores ao surgimento do governo e da lei. Afirmou-se também que, para o filósofo escocês, embora seja um ser simpatético, ou social, o homem não é imediatamente um “animal político” (*zoon politikon*), o que na prática significa que não há em sua natureza um princípio que funde imediatamente um vínculo político com seus semelhantes; ou ainda, que o vínculo social não é, por natureza, político. Nesse sentido, a própria “vida política” tem uma história, assim como

---

<sup>235</sup> Cf. LJ (A), 27-32 e LJ (B), 149-150.

<sup>236</sup> Por exemplo, a propensão a trocar e barganhar (WN I.ii.1), que em tese implica uma naturalização da formamercadoria do produto do trabalho, da divisão do trabalho e da troca como prática social (cf. Rubin, 1979 [1929], p. 168-9; Polanyi, 2001 [1944], p. 45-6); ou a disposição a simpatizar com os ricos e poderosos, e a negligenciar e desprezar os pobres (TMS I.iii.2), que naturaliza as relações de poder político.

o conflito social, que está nas bases da fundação do Estado. Não obstante, os homens dispõem da simpatia, que serve de base a uma teoria da autoridade.

Como surge a autoridade? É possível dizer que, para Smith, a primeira autoridade, que funda as obrigações civis, é a da consciência. Cada um é capaz de discernir as leis morais – os próprios direitos e deveres –, julgar e, na ausência de uma autoridade superior, punir: “Entre iguais, e antes da instituição do governo civil, cada indivíduo é naturalmente considerado como tendo um direito de se defender de injúrias e de exercer certo grau de punição para aquelas que foram cometidas contra si” (TMS II.ii.1.7)<sup>237</sup>. Como mencionamos, há mecanismos internos que constroem o indivíduo a respeitar as regras, como a “consciência do demérito” e o medo da punição dos outros, fundado no medo da morte (TMS I.i.1.13)<sup>238</sup>. Essa forma de autoridade, contudo, é insuficiente para garantir a ordem social, e não explica o fundamento da autoridade civil<sup>239</sup>.

Por que a forma de governo de si produzida pela simpatia e pela consciência moral é incapaz de garantir a ordem social? Ou ainda, por que é necessário institucionalizar a justiça e forçar o seu cumprimento por meio da força pública? Apesar das afirmações de Smith na TMS de que a simpatia é suficiente para a harmonia da sociedade (cf. TMS I.i.4.7), ele próprio deixa claro que a introdução da propriedade privada ocasiona o conflito social, o antagonismo entre pobres e ricos, que gira em torno do imperativo das necessidades básicas e do “reconhecimento”. Isso porque a propriedade enseja uma grande desigualdade social e a privação da grande maioria, o que desperta paixões fortes como a inveja, capazes de levar os indivíduos a descumprir as regras morais de justiça.

Sempre onde há uma grande propriedade, há grande desigualdade. Para cada homem muito rico devem existir ao menos quinhentos pobres, e a afluência dos poucos supõe a indigência dos muitos. A afluência dos ricos provoca a indignação dos pobres, que são frequentemente levados pela carência e incitados pela inveja a invadir suas posses. É apenas sob a proteção do magistrado civil que o dono de uma valiosa propriedade, que é adquirida pelo trabalho de muitos anos, ou talvez de muitas gerações sucessivas, pode dormir uma noite em segurança. [...] A aquisição de uma propriedade valiosa e extensa, portanto, necessariamente requer o estabelecimento do governo civil. Onde não há nenhuma propriedade, ou ao menos nenhuma que exceda o valor de dois ou três dias de trabalho, o governo civil não é tão necessário (WN V.i.b.2)<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> No original: *Among equals each individual is naturally, and antecedent to the institution of civil government, regarded as having a right both to defend himself from injuries, and to exact a certain degree of punishment for those which have been done to him.*

<sup>238</sup> Cf. Cropsey (1957, p. 21-3).

<sup>239</sup> Cf. Göçmen (2007, p. 87-8).

<sup>240</sup> No original: *Wherever there is great property, there is great inequality. For one very rich man, there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy, to invade his possessions. It is only under the shelter of the civil magistrate that the owner of that valuable property, which is acquired by the labour of many years, or perhaps of many successive generations, can sleep a single night in security. [...] The acquisition of valuable and extensive property, therefore, necessarily requires the establishment*

O conflito social torna necessária a introdução do governo e do uso da força para administrar a justiça, sem os quais “a sociedade civil se tornaria um cenário de carnificina e desordem” (TMS VII.iv.36)<sup>241</sup>. Portanto, embora não exista em sociedades de caçadores, onde não há propriedade “que exceda o valor de dois ou três dias de trabalho” (WN V.i.b.2)<sup>242</sup>, o governo torna-se historicamente necessário a partir da introdução da propriedade sobre os animais, nas sociedades de pastores, permanecendo e se desenvolvendo posteriormente. Ecoando Rousseau<sup>243</sup>, Smith acrescenta que o governo é instituído em nome do interesse dos ricos contra os pobres, servindo para preservar a desigualdade criada pela propriedade: “O governo civil, na medida em que é instituído para assegurar a propriedade, é na realidade instituído para a defesa dos ricos contra os pobres, ou daqueles que possuem alguma propriedade contra aqueles que não possuem nenhuma”<sup>244</sup> (WN V.i.b.12)<sup>245</sup>.

É notável a importância dessa concepção da origem e função do governo. Se existe uma ordem moral que surge da simpatia e do autodomínio, ela parece ser a princípio insuficiente, em si mesma, para garantir a regulação de sociedades que tenham introduzido a propriedade privada e a desigualdade. A sociedade se torna incapaz de regular a si mesma, e o governo emerge como uma forma necessária, cuja função é servir à preservação da propriedade, o que, em certo sentido, torna possível dizer que ele é um predicado das relações sociais. Há também um rechaço, conquanto implícito, à ideia lockeana de que o governo se funda *originalmente* no consenso em torno do bem público; ao contrário, sua instituição serve ao interesse privado dos ricos, ainda que, posteriormente, na visão de Smith – e nisso ele discorda de Rousseau –, o governo vá servir ao interesse comum, à justiça e à proteção das liberdades<sup>246</sup>.

De qualquer maneira, essa concepção da função cumprida inicialmente pelo governo não explica a fonte de sua autoridade. Nas LJ, o fundamento da obediência é explicado a partir

---

*of civil government. Where there is no property, or at least none that exceeds the value of two or three days labour, civil government is not so necessary.*

<sup>241</sup> No original: *civil society would become a scene of bloodshed and disorder.*

<sup>242</sup> No original: *Among nations of hunters, as there is scarce any property, or at least none that exceeds the value of two or three days labour; so there is seldom any established magistrate or any regular administration of justice.*

<sup>243</sup> Sobre Mandeville e Rousseau, Smith havia escrito na *Carta ao Edinburgh Review*: “De acordo com ambos, as leis da justiça, que mantém a presente desigualdade entre os homens, foram originalmente invenções dos astutos e dos poderosos para manter ou adquirir uma superioridade injusta e não natural sobre o resto de seus semelhantes” (EPS, 251). Cf. Winch (1996, p. 70-1).

<sup>244</sup> No original: *Civil government, so far as it is instituted for the security of property, is in reality instituted for the defence of the rich against the poor, or of those who have some property against those who have none at all.*

<sup>245</sup> Ver também LJ (A), iv.22-3 e LJ (B), 11, 20, em que Smith é ainda mais enfático neste ponto. Não deixa de ser notável a semelhança entre essa formulação e aquelas de Marx e Engels. Ver, por exemplo, Marx e Engels (2007, p. 76), ou então Engels (1984, p. 191). Evidentemente, no caso de Smith, não está em questão uma crítica do Estado.

<sup>246</sup> Sobre isso, ver Hanley (2018, p. 25-8).

de dois princípios: o da autoridade pessoal e o da utilidade pública ou interesse comum (LJ (A), v.120-1, LJ (B), 12-4). Nesta seção, analisamos o primeiro, tratando do segundo na seção seguinte.

O princípio da autoridade pessoal se funda numa disposição psicológica a admirar os ricos e a simpatizar com seus sentimentos, e a negligenciar a miséria e o sofrimento dos pobres, que é explicado por Smith na TMS. Segundo ele, há na natureza humana uma maior inclinação a simpatizar com a alegria do que com a tristeza e a dor (TMS I.iii.1.5, I.iii.2.1-3). Ao contrário da simpatia com a alegria, que é agradável, a simpatia com a dor tende a ser desprazerosa para o espectador (TMS I.iii.1.9), o que torna os indivíduos mais dispostos exibir suas próprias riquezas e esconder suas misérias, assim como mais inclinados a acompanhar a alegria dos ricos do que o sofrimento dos pobres (TMS I.iii.2.1). A posse da riqueza atrai a simpatia não porque ela de fato promova a felicidade, mas sobretudo porque, ao se imaginarem nas circunstâncias dos ricos, os espectadores pensam que ela o faz (TMS IV.1.9).

Além da riqueza, Smith adiciona três circunstâncias que ensejam subordinação, nomeadamente habilidades pessoais, idade e nascimento. As habilidades pessoais, sejam elas físicas ou mentais, e a superioridade de idade só explicam a subordinação civil em sociedades de caçadores, ao passo que a distinção de nascimento é explicada pelo escocês como um desdobramento da posse prolongada de grande riqueza por determinadas famílias (WN V.i.b.4-8). Trata-se de uma explicação secular das fontes de autoridade, que atribui uma centralidade à posse da riqueza – e, nesta medida, às relações de propriedade – como fator determinante das relações de poder, e explica a estratificação social a partir de uma conjunção entre distribuição da fortuna e relações morais criadas pela simpatia.

Nesse sentido, a disposição psicológica a admirar e respeitar os superiores em função de sua riqueza é o que funda, “em grande medida”, a autoridade e a possibilidade da ordem social (TMS VI.ii.1.20). A tese de Smith é que a subordinação que subjaz à formação do governo, isto é, a diferenciação entre governantes e governados (WN V.i.b.3), é um desdobramento de um atributo da natureza humana, em conjunto com as práticas sociais que ensejam a formação da desigualdade, a saber, a apropriação privada das coisas. Significa dizer que a autoridade surge *naturalmente* (WN V.i.b.4), isto é, espontaneamente<sup>247</sup>, de forma não premeditada, sem a mediação de um planejamento ou interesse superior, ou ainda, sem uma enganação pública e sem um consentimento explícito. Nesse sentido, ele afirma que a

---

<sup>247</sup> Smith utiliza o termo “natural” em mais de um sentido em suas obras. Sobre isso, ver Rubin (1979 [1929], p. 172-4) e Griswold (1999, p. 311-7).



subordinação, necessária para administrar os conflitos nascentes, surge sem a consideração de sua necessidade.

É na era dos pastores, no segundo período da sociedade, que a desigualdade de riquezas começa a aparecer, e introduz entre os homens um grau de autoridade e subordinação que não poderia existir antes. Ela introduz com isso algum grau daquele governo civil que é indispensavelmente necessário para sua própria preservação: e ela parece fazê-lo naturalmente, e mesmo de forma independente da consideração dessa necessidade. A consideração dessa necessidade vem sem dúvidas posteriormente e contribui em muito para manter e assegurar aquela autoridade e subordinação (WN V.i.b.12)<sup>248</sup>.

Antes de analisarmos o princípio da utilidade pública, cabem algumas observações sobre essa concepção de autoridade. Em primeiro, trata-se de uma explicação naturalista do fundamento da obediência ou da “lealdade” (*allegiance*), que toma uma relação política de dominação ou subordinação como fato natural. Em segundo, nota-se que essa explicação revela a tentativa teórica de superar o problema do conflito social mediante a ideia de uma harmonia natural, que tende a negar o caráter político das relações sociais. Vê-se, contudo, que o resultado é precário, pois permanece na explicação de Smith uma ambiguidade entre o conflito instituído pela desigualdade e a harmonia possibilitada por ela; por um lado, o antagonismo entre pobres e ricos, e, por outro, a subordinação natural dos primeiros em relação aos segundos<sup>249</sup>. Por isso também o princípio da autoridade, embora seja o que funda originalmente a obrigação política (LJ (A), v.132; Berry, 1997, p. 106), por si só, é insuficiente para explicar a manutenção da ordem e da autoridade à medida em que o governo se desenvolve, e Smith irá sublinhar o princípio da utilidade ou interesse comum – que, por sua vez, pode ser contraditório com o primeiro.

De qualquer forma, é possível pensar que a ambiguidade relativa ao princípio da autoridade reflete o engajamento crítico de Smith com a percepção de Rousseau no *Segundo Discurso* do caráter disruptivo da desigualdade e inconciliável do antagonismo social. Em um plano mais concreto, reflete a percepção do filósofo acerca da “desigualdade opressiva” (ED, 5-6) que acomete as sociedades europeias de meados do século XVIII, e da instabilidade política atrelada ao acelerado processo de mudança trazido pelo desenvolvimento do comércio

---

<sup>248</sup> No original: *It is in the age of shepherds, in the second period of society, that the inequality of fortune first begins to take place, and introduces among men a degree of authority and subordination which could not possibly exist before. It thereby introduces some degree of that civil government which is indispensably necessary for its own preservation: and it seems to do this naturally, and even independent of the consideration of that necessity. The consideration of that necessity comes no doubt afterwards to contribute very much to maintain and secure that authority and subordination.*

<sup>249</sup> Dupuy (1987) oferece uma interpretação interessante a respeito da ambivalência do princípio da autoridade pessoal, tratada por ele como uma ambivalência da própria simpatia: a simpatia com os ricos em função de sua riqueza traz sob si também a inveja e o desejo de se apropriar de sua riqueza, ou dos meios que lhes conferem reconhecimento social.

e às propostas de reforma que caracterizam sua época (Hont, 1994, p. 91-2). Nesse contexto, a ideia de *autoridade natural* significa a tentativa de pensar (e normatizar) um princípio secular que sirva de estabilizador das relações sociais, capaz de conservar a ordem em um cenário político instável.

Não se deve esquecer que esse princípio é concebido no contexto posterior à Revolução Inglesa, esta que, no plano intelectual, havia derrubado a concepção tradicional de autoridade e dado lugar a tentativas diversas de reconstruir em novas bases este conceito (Pocock, 1985a, p. 55-6). A concepção de Smith, tributária do que Hume delineou no *Tratado*<sup>250</sup>, e desenvolvida como uma crítica a Locke, não significa uma reabilitação das teses de Robert Filmer (Hont, 1994, p. 93-4), da autoridade civil como uma análoga à autoridade paterna, e tampouco se filia à doutrina *torie* da obediência passiva, que postulava uma origem divina para autoridade política (LJ (A), v.124, LJ (B), 15; Hume, 1987, *Of the Original Contract*, p. 466-7). O princípio da autoridade explicado através da simpatia e da riqueza é uma alternativa secular e não-mercantil para o problema (Hont, 1994), que revela um elemento aristocrático em Smith.

Não se deve considerar Smith um simples partidário da autoridade, ou, nesse sentido, como um “conservador” *tout court*. Assim como Hume, Smith era um defensor da ordem econômico-política constituída a partir da Revolução de 1688, da União de 1707 e do progresso material que ambas possibilitaram à Grã-Bretanha e à Escócia; assim como um defensor do capitalismo nascente, que representava avanços da mesma natureza às sociedades europeias ocidentais do século XVIII em relação ao seu passado feudal. É certo que ambos os filósofos se caracterizam por um ponto de vista cético, que observa com um distanciamento (pretensamente) científico os fenômenos e as transformações sociais, rejeitando uma concepção político-partidária vulgar e ideológica<sup>251</sup>. Nesse sentido, o apelo à autoridade é uma forma de tentar compreender – e, implicitamente, de normatizar – a possibilidade da ordem social, no contexto inerentemente instável de transformação social, guerra, conflito, desigualdade e da necessidade da reforma. Talvez seja possível afirmar que, neste aspecto, tanto Hume quanto Smith são defensores de um tipo de modernização conservadora<sup>252</sup>.

É importante notar também que, para Smith, a autoridade é necessária para o progresso da sociedade (Marchevsky, 2018, p. 72-6). Isso porque, ao fundar o respeito à estratificação

---

<sup>250</sup> Ver Hume (2009, p. 391-400: T.2.2.5).

<sup>251</sup> Forbes (1975a) argumenta que Hume e Smith não eram nem *tories* e nem *jacobitas*, mas defensores céticos de posições *whigs* (em oposição a “vulgar”). Isso não significa que não seja possível falar em *ideologia* na obra de Smith.

<sup>252</sup> Devo um agradecimento a Pedro Vianna por esta observação, que é feita aqui sem nenhum compromisso de demonstração.

social baseada na desigualdade de riqueza, ela fornece o incentivo moral para a busca por riqueza<sup>253</sup>, a principal forma pela qual os indivíduos tentam satisfazer o universal e contínuo “desejo de melhorar a própria condição”<sup>254</sup> (WN II.iii.28). Como nota Marchevsky (2018, p. 74): “A hierarquia social fundamentada na riqueza, segundo Smith, é o principal estímulo para todo o empenho em ascender socialmente”. Nesta medida, a partir da *ilusão* produzida pela simpatia com a imaginada felicidade que a riqueza propicia aos ricos, os indivíduos são levados à emulação e ao esforço que, em sua visão, estão por traz da elevação das “indústria da humanidade” e do progresso (TMS IV.1.10).

Não obstante, o escocês não deixa de sublinhar também os efeitos nocivos atrelados a esse tipo de autoridade. Não sem alguma razão, afirma Smith em um trecho acrescentado à última edição da TMS publicada durante sua vida, “os moralistas de todos os tempos” têm se queixado do fato de riqueza e nascimento serem frequentemente objeto de maior admiração e respeito do que virtude e sabedoria. Pois a desigualdade e a estratificação social tendem a produzir um mundo moral invertido, em que a futilidade e a mediocridade dos detentores de riqueza são recompensadas com aprovação e admiração, e a virtude é obscurecida e negligenciada; e em que a pobreza e a miséria dos destituídos se tornam objeto de um desprezo e negligência adequados apenas ao vício moral. Assim, esse tipo de autoridade também propicia uma forma de corrupção da vida moral que é objeto de crítica.

A disposição de admirar, e quase venerar, os ricos e poderosos, e de desprezar, ou ao menos de negligenciar, pessoas de condição pobre e humilde, embora necessária para estabelecer e manter a estratificação social e a ordem da sociedade, é, ao mesmo tempo, a maior e mais universal causa da corrupção de nossos sentimentos morais (TMS I.iii.3.1)<sup>255</sup>.

Isso revela, em certo sentido, a consciência de Smith acerca de aspectos contraditórios atrelados ao progresso material e à desigualdade. Isso porque, ironicamente, esse tipo de corrupção moral é a principal força que impulsiona a emulação entre os estratos inferiores do povo na busca por riqueza, que “eleva e mantém em contínuo movimento a indústria da humanidade”<sup>256</sup> (TMS IV.1.10), trazendo grandes benefícios públicos. E, ao mesmo tempo, é também a grande fonte da infelicidade humana, do desgaste do corpo e da perturbação da tranquilidade da alma (TMS IV.1.8). Considerando que, nas sociedades comerciais, a natureza

---

<sup>253</sup> Cf. TMS I.iii.2.1.

<sup>254</sup> No original: *the desire of bettering our condition*. Ver também TMS I.iii.2.1.

<sup>255</sup> No original: *This disposition to admire, and almost to worship, the rich and the powerful, and to despise, or, at least, to neglect persons of poor and mean condition, though necessary both to establish and to maintain the distinction of ranks and the order of society, is, at the same time, the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments.*

<sup>256</sup> No original: *rouses and keeps in continual motion the industry of mankind.*

repetitiva, uniforme e intensa do trabalho tende a solapar as “virtudes intelectuais, sociais e marciais” da maioria do povo, e de torná-la “tão estúpida e ignorante quanto é possível a uma criatura humana tornar-se” (WN V.i.f.50), Smith parece apontar para “uma conclusão muito melancólica”, nas palavras de Dugald Stewart (IV.12): “que as mesmas causas que promovem o progresso das artes tendem a degradar a mente do artista; e, em consequência, que o crescimento da riqueza nacional implica o sacrifício do caráter do povo”<sup>257</sup>.

#### 4. O princípio da utilidade pública

Nas LJ, ao lado do princípio da autoridade pessoal, Smith acrescenta o princípio da utilidade pública, ou do interesse comum, que pode ser designado também como o princípio da liberdade, como fundador da obediência (LJ (A), v.119-120, LJ (B), 12-4)<sup>258</sup>. Ele consiste na obediência em função da percepção da função do governo e da lei de estabelecer e preservar a liberdade de cada um no interior da sociedade civil: “qualquer um vê que os magistrados não apenas sustentam o governo em geral, mas também a segurança e a independência de cada indivíduo, e que essa segurança não pode ser obtida sem um governo regular” (LJ (A), v.120)<sup>259</sup>. Neste caso, a obediência se funda na *opinião* de que o governo e as leis servem ao interesse comum<sup>260</sup>, protegendo também os pobres perante o poder dos ricos: “Através das instituições civis, os mais pobres podem ser reparados de injúrias perpetradas pelos mais ricos e poderosos, e embora possam haver certas irregularidades em casos particulares, como sem dúvidas há, ainda assim, nós as aceitamos para evitar males maiores” (LJ (B), 14)<sup>261</sup>.

O princípio da utilidade, portanto, sublinha a importância da opinião para a autoridade em governos livres<sup>262</sup>. Isso significa que a legitimidade do governo depende da capacidade do povo de formar uma ideia adequada a respeito dos assuntos públicos e do interesse geral, e saiba

<sup>257</sup> No original: *that the same causes which promote the progress of the arts, tend to degrade the mind of the artist; and, of consequence, that the growth of national wealth implies a sacrifice of the character of the people.*

<sup>258</sup> Embora os conceitos de *utilidade* e *interesse comum* possam remontar a tradições distintas, eles são utilizados por Smith como sinônimos no contexto de sua discussão sobre os princípios que fundamentam a obediência.

<sup>259</sup> No original: *every one sees that the magistrates not only support the government in generall but the security and independency of each individuall, and they see that this security can not be attained without a regular government.*

<sup>260</sup> Em um recente livro, Sagar (2018) defende a tese de que Hume e Smith desenvolveram uma teoria da obrigação e do governo alternativa ao modelo hobbesiano da soberania absoluta e do Estado como pessoa artificial, conferindo uma centralidade à opinião como base da legitimidade do governo, que se traduz na ideia de uma teoria do Estado sem soberania.

<sup>261</sup> No original: *By civil institutions, the poorest may get redress of injuries from the wealthiest and most powerfull, and tho' there may be some irregularities in particular cases, as undoubtedly there are, yet we submit to them to avoid greater evils.*

<sup>262</sup> Cf. WN V.i.f.61. Nisto, Smith estava seguindo Hume (1987, *Of the First Principles of Government*, p. 32): “It is, therefore, on opinion only that government is founded”. Ver Winch (1978, p. 169-170) e Sagar (2018, cap. 5). Force (2003, p. 228-9), por sua vez, aproxima Smith de Rousseau neste ponto.

julgar, a partir disso, as leis e medidas do governo (WN V.i.f.61). A opinião traz à tona a importância de um elemento refletido e consciente da cidadania para a ordem social, a capacidade de julgar<sup>263</sup>. É preciso notar, no entanto, que ela cumpre aqui um papel primordialmente negativo, e não positivo: não se trata da capacidade do povo de participar na elaboração das leis, mas de saber julgar as leis para obedecer conscientemente ao governo, ou ainda, para não ser enganado por grupos com interesses particulares, que visam torcer as leis em benefício próprio, e induzido a apoiar suas reivindicações (WN V.i.f.61). Igualmente, trata-se de estabelecer limites para as ações do governo<sup>264</sup> e de se opor, em casos extraordinários, a leis e medidas demasiadamente arbitrárias e opressivas. Nisto se funda a possibilidade do *direito de resistência*<sup>265</sup>.

Há aqui uma compreensão distinta e potencialmente antagônica ao princípio da autoridade no que se refere à fundação da obediência. Para Smith, não é porque as pessoas têm uma inclinação a respeitar e a simpatizar com seus superiores que elas os obedeçam cegamente. A obediência é condicionada pela reflexão e pelo juízo a respeito da qualidade das leis e do governo, ou de sua capacidade de preservar a liberdade e promover o bem público. Nesse sentido, é importante que o povo esteja em condições de formar um julgamento justo a respeito dos assuntos públicos, o que, como veremos no próximo capítulo, exige a provisão de educação básica pelo Estado. Além disso, o debate “público” ganha maior centralidade em países livres: ele é o meio de expressão e de formação das opiniões, sendo indispensável para o “esclarecimento” do público – e dos legisladores em particular – a respeito das leis e de tudo que concerne a vida em comum<sup>266</sup>. Nesse sentido, o princípio da utilidade desvela a importância da ideia de bom governo, que, por sua vez, implica a necessidade de compreender o papel das instituições e das leis para a liberdade e a prosperidade de uma comunidade política.

Cabe ressaltar que a liberdade é pensada por Smith sobretudo em sentido negativo, isto é, como a *proteção legal* de certos *direitos* individuais, civis e políticos, contra o arbítrio do Estado, de grupos sociais ou de outros indivíduos. Alguns exemplos importantes são a liberdade de crença, de opinião e de expressão, a liberdade de casamento e divórcio, a liberdade para trabalhar e escolher onde morar, a liberdade para empregar o próprio capital, ou ainda, de forma geral, a liberdade de fazer contratos. Destacam-se ainda alguns direitos importantes, como o direito a um julgamento imparcial, o direito de resistência, em certos casos, às medidas do

---

<sup>263</sup> Voltaremos a este ponto no capítulo seguinte.

<sup>264</sup> Cf. Winch (1978, p. 170).

<sup>265</sup> Cf. LJ (A), v. 112-4, 125-6, 131-5, 141-2; LJ (B), 93-6. Em LJ (A), v.126, Smith afirma que, mesmo de acordo com o princípio da autoridade, certos abusos tornam legítima a resistência do povo.

<sup>266</sup> Cf. Force (2003, p. 233).

governo, o direito de associação, e segundo Griswold (1999, p. 306), possivelmente o direito de reunião em assembleia de representantes para deliberar sobre assuntos públicos<sup>267</sup>.

Nesse sentido, em governos livres, como o inglês, as leis e instituições cumprem o papel fundamental de assegurar liberdades e direitos, limitando o poder arbitrário do rei, do parlamento e dos juízes. No caso inglês, o arranjo virtuoso das instituições é caracterizado, entre outras coisas<sup>268</sup>, pela divisão e relativa independência dos poderes (LJ (A), iv.178, v.5; WN V.i.b.25), pela regulação do judiciário (LJ (A), v.5-15, 32-3), pela manutenção de um exército permanente dependente do parlamento (WN V.i.a.41) e pela limitação do poder executivo por leis<sup>269</sup>. Também a forma de representação política e a frequência das eleições são apontadas por Smith como decisivas para a proteção das liberdades e a elaboração de boas leis. Nesse sentido, ele afirma a importância do método “democrático” de eleição dos Comuns (LJ (A), v.8-12) e das assembleias das colônias americanas (WN IV.vii.b.16, 51), associados à possibilidade do autogoverno, como um fator que contribui para a elaboração de boas leis e a proteção das liberdades<sup>270</sup>.

O potencial antagônico do princípio da utilidade pública em relação ao princípio da autoridade<sup>271</sup> é apontado por Smith na discussão do caráter da virtude que concerne à vida política (TMS VI.ii.2). Sob a perspectiva do cidadão, o filósofo escocês afirma que o amor ao próprio país (*love of our own country*), ou patriotismo, uma parte importante da virtude, é composto de dois princípios diferentes: o respeito à constituição do Estado, que envolve o respeito às leis e à ordem estabelecida; e o desejo promover e zelar pelo bem público. De acordo com Smith, embora esses princípios sejam concordantes em tempos de paz e estabilidade, eles podem ser contraditórios em tempos de desordem política (TMS VI.ii.2.11-2). Nesse caso, pode ser necessário, em nome do interesse comum, que a autoridade estabelecida seja contestada e/ou reformada, ainda que isso requeira um juízo político e um espírito público bem desenvolvidos.

Essa ambivalência ou tensão entre autoridade e liberdade foi expressa por Hume (1987, *Of the Origin of Government*, p. 40) nos seguintes termos: “Em todos os governos, há uma luta perpétua e intestina, aberta ou velada, entre AUTORIDADE e LIBERDADE; e, nessa disputa,

---

<sup>267</sup> Cf. WN IV.vii.b.51

<sup>268</sup> Para uma lista completa, ver LJ (A), iv.168-179, v.1-15.

<sup>269</sup> Cf. Cropsey (1957, p. 65-7), Winch (1978 p. 176-7) e Robertson (1983).

<sup>270</sup> Em WN III.iii.6-7, Smith sublinha também a importância do autogoverno para a liberdade nas cidades medievais.

<sup>271</sup> Sobre isso, ver também Force (2003, p. 229).

nenhuma delas pode jamais prevalecer em absoluto”<sup>272</sup>. Smith está inteiramente de acordo com esse raciocínio, que implica reconhecer uma dependência recíproca entre liberdade e autoridade, em que uma não pode existir mediante a simples negação da outra, mas também uma tensão, um embate permanente entre ambas, que é pensado como uma condição da própria vida pública. Nesses termos, o governo livre é aquele cujas instituições conseguem possibilitar um balanço entre os dois princípios, ou a compensação entre forças, interesses e poderes opostos ou conflitantes<sup>273</sup>.

Para Smith, os dois princípios se fazem presentes, em maior ou menor medida, em todos os governos: nas monarquias, prevalece a autoridade pessoal, nas repúblicas, o interesse comum. Ele afirma ainda que, nas repúblicas, o princípio da autoridade opera não em relação a pessoas, mas a instituições e à lei, ou seja, os cidadãos desenvolvem em certa medida o hábito de obedecer e respeitar às instituições por si mesmas, e não em função de sua utilidade pública. Na Inglaterra, um governo misto, com elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos, o antagonismo entre autoridade e liberdade se expressa no âmbito partidário nas divergências entre *Tories* e *Whigs*, os primeiros fundando a autoridade na doutrina da obediência passiva, os segundos apontando a utilidade pública como único pilar da autoridade estabelecida, e com base nisso defendendo o direito de resistência (LJ (A), v.122-5, LJ (B), 14-5).

A exposição do filósofo escocês parece sugerir que o princípio da autoridade foi o que originalmente (isto é, historicamente) fundou a obrigação política<sup>274</sup>, tendo o “interesse comum” surgido posteriormente como fonte da obediência. Isso reflete um processo importante associado à emergência da liberdade moderna e de um tipo de sociabilidade a ela atrelado, e também ao fato de que autoridade pessoal exerce menos influência nas sociedades comerciais do que nas sociedades pastoris e agrícolas. Será necessário compreender o significado dessas duas teses para podermos realizar uma avaliação definitiva sobre o papel da lei e da autoridade política para a ordem social, segundo a concepção de Smith.

## 5. Lei, governo e liberdade

---

<sup>272</sup> No original: *In all governments, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between AUTHORITY and LIBERTY; and neither of them can ever absolutely prevail in the contest.*

<sup>273</sup> Cf. a opinião de Harris (2016, p. 156-7): “He [Smith] believed, with Montesquieu, that, given the right constitutional structure, division and disagreement could be contained and harnessed so as to become, precisely, enablers of a stable balance between liberty and authority”.

<sup>274</sup> Sobre isso, ver Berry (1997, p. 106), assim como LJ (A) v.132: “In this case and in many others the principle of authority is the foundation of that of utility or common interest”.

Como vimos, o princípio da autoridade baseado na riqueza surge espontaneamente a partir da introdução da propriedade privada e cumpre a função de preservar as posses dos ricos contra os pobres. Toda essa discussão aparece na seção sobre a administração da justiça pelo Estado, *Of the Expence of Justice* (WN V.i.b), que trata das despesas necessárias para financiar essa instituição. Uma das teses de fundo é que os custos relacionados à sua administração variam conforme o estágio da sociedade (WN V.i.b.1), o que está relacionado ao fato de que o próprio Estado e a autoridade assumem formas diferentes dependendo do modo de subsistência e do grau de desenvolvimento das manufaturas<sup>275</sup>.

Um dos principais pontos sublinhados por Smith é que a autoridade pessoal conferida pela posse da riqueza – e, por conseguinte, pelo nascimento – é maior e melhor estabelecida nas sociedades pastoris e agrícolas. Isso decorre da extrema concentração da riqueza, que implica a constituição de relações de dependência pessoal direta entre ricos e pobres, em que estes têm que se submeter diretamente àqueles para garantir a própria subsistência. A extrema concentração da riqueza, por sua vez, é possibilitada pela ausência de comércio e manufaturas, que impede o emprego da grande riqueza de outra forma que não na manutenção de muitos homens (WN III.iv.5, V.i.b.7, 10-1).

Nas sociedades de pastores<sup>276</sup>, em que a desigualdade é introduzida pela apropriação privada dos animais, a autoridade conferida pela riqueza chega a ser, em alguns casos, despótica (WN V.i.b.7). Na impossibilidade de gastar sua riqueza excedente em troca de bens de luxo, os senhores de animais e rebanhos a empregam na manutenção direta de milhares de homens, que não têm outra forma de prover sua subsistência senão se submetendo a eles. Os pobres tornam-se *diretamente* dependentes da pessoa dos senhores, o que lhes confere grande autoridade política:

Os mil homens que ele [um chefe tártaro] assim sustenta, dependendo inteiramente dele para garantir sua subsistência, devem obedecer às suas ordens na guerra, e se submeter à sua jurisdição em tempos de paz. Ele é necessariamente seu general e juiz, e sua liderança é o efeito necessário da superioridade de sua riqueza (WN V.i.b.7)<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Os trechos mais completos sobre o desenvolvimento das formas de governo e dos três poderes a elas associados (executivo/federativo, judiciário e legislativo) se encontram em LJ (A) iv. 4-16, v.107-11, LJ (B) 19-30, 92-3.

<sup>276</sup> Dentre as quais Smith inclui os árabes, os tártaros e as tribos que invadiram o Império Romano do Ocidente a partir do século V.

<sup>277</sup> No original: *The thousand men whom he [a Tartar chief] thus maintains, depending entirely upon him for their subsistence, must both obey his orders in war, and submit to his jurisdiction in peace. He is necessarily both their general and their judge, and his chieftainship is the necessary effect of the superiority of his fortune.*



O mesmo ocorre nas sociedades agrícolas, cujo exemplo mais importante é a Europa alodial e feudal<sup>278</sup>. Nos “tempos bárbaros de anarquia feudal”<sup>279</sup> (WN V.ii.k.20), assistiu-se a uma brutal concentração da terra e ao surgimento gradual de instituições que garantiam a perpetuação dessa concentração no tempo, como as leis de primogenitura e de inalienabilidade. Isso ocorreu simultaneamente ao esvaziamento das antigas cidades e à ruralização, que significaram o declínio das manufaturas, a interrupção do comércio e a formação de novas relações sociais (WN III.ii.1-3). A terra tornou-se signo de prestígio e passou a conferir aos grandes proprietários o exercício pessoal do poder político, jurídico e militar sobre aqueles que dependiam de sua proteção e sustento – vassallos, servos e dependentes (WN III.ii.3). Smith é claro ao afirmar que a grande autoridade pessoal dos antigos senhores feudais emergiu deste “estado da propriedade e dos costumes”<sup>280</sup> (WN III.iv.8)<sup>281</sup>.

Esses exemplos demonstram como o princípio da autoridade é mais forte e operante em circunstâncias de extrema concentração da riqueza, que introduzem relações de dependência pessoal direta. A tese implícita de Smith é que esse tipo de dependência tende a elevar a influência que a grande riqueza exerce sobre os pobres, pois acrescenta mais uma causa a ela: além da simpatia natural, ela introduz um vínculo de interesse<sup>282</sup>. Diferentemente das sociedades comerciais, em que “nossa obsequiosidade com nossos superiores se origina mais frequentemente de nossa admiração pelas vantagens de sua situação do que de qualquer expectativa privada de ser beneficiado por sua boa-vontade” (TMS I.iii.2.3)<sup>283</sup>, nas sociedades não-comerciais, o tipo de dependência dos pobres em relação aos ricos, criada pela necessidade material, conforma um interesse privado na submissão servil e no respeito à hierarquia social. Nesse sentido, nota-se que as relações de propriedade e o baixo grau de aprimoramento dos meios de prover a subsistência criam uma espécie de sociabilidade diferente daquela da

---

<sup>278</sup> Cf. V.i.b.16, onde Smith afirma que as nações germânicas e citas que invadiram o Império Romano do Ocidente eram sociedades agrícolas que haviam acabado de emergir de uma organização de pastores, assim como as tribos gregas da época da Guerra de Tróia.

<sup>279</sup> No original: *the barbarous times of feudal anarchy*.

<sup>280</sup> No original: *That authority and those jurisdictions all necessarily flowed from the state of property and manners just now described*.

<sup>281</sup> De forma semelhante, o escocês argumenta que o poder e a influência do clero no governo feudal, que era tão grande quanto poder dos senhores de terras, fundava-se na posse de terras e na destinação da riqueza à manutenção de arrendatários e indivíduos pobres (WN V.i.g.22).

<sup>282</sup> Essa ideia aparece sobretudo na discussão sobre o poder que o clero da Igreja católica dispunha no “antigo estado da Europa” (WN V.i.g.22-5), em que Smith fala de certos “laços de interesse, que ligavam os estratos inferiores do povo ao clero” (WN.i.g.25). Não obstante, ela parece se aplicar também às outras formas de dependência pessoal direta.

<sup>283</sup> No original: *Our obsequiousness to our superiors more frequently arises from our admiration for the advantages of their situation, than from any private expectations of benefit from their good-will*.

simpatia desinteressada, a sociabilidade da “dependência servil” (WN III.iv.4; ver Winch, 1978, 78-9, 90-1).

Nessas circunstâncias, em que o poder econômico implica necessariamente poder político, não há liberdade civil propriamente dita. Em primeiro lugar, porque a maioria do povo está sujeita ao arbítrio dos chefes para sobreviver, isto é, não tem *autonomia*, que pressupõe uma independência material. Em segundo, a autoridade dos ricos é grande a ponto de eles concentrarem em suas mãos o exercício do poder judiciário e executivo, e, em alguns casos, também o poder legislativo (WN V.i.b.11), o que introduz grandes abusos na administração da justiça. Esta administração é uma das principais fontes de receita destes governos, pois exige-se que os pobres forneçam presentes aos juízes para o julgamento de suas causas, o que tende a corromper a justiça e, ao mesmo tempo, exacerbar a autoridade pessoal (WN V.i.b.14-16).

Nesse sentido, é possível dizer que, nos primeiros estágios, embora o princípio da utilidade pública possa ter alguma relevância, ele é precário e secundário. Ele desempenha algum papel, visto que os pobres recorrem aos ricos para obter justiça, conquanto parcial, e dependem da submissão a eles para a própria subsistência; nesse sentido, lhes é “útil” obedecer. Não obstante, ele é precário, visto que o interesse por trás dessa submissão é sobretudo de natureza privada, e não pública, uma vez que não há propriamente liberdade civil a ser protegida<sup>284</sup>, ao passo que, de acordo com o princípio da utilidade: “É o senso de utilidade pública, mais do que privada, que influencia os homens a obedecer” (LJ (B), 14)<sup>285</sup>. Além disso, ele é claramente secundário na explicação de Smith, que privilegia a discussão sobre o princípio da autoridade e suas causas.

De uma outra perspectiva, isso significa que, no interior da “dependência servil” – e aqui, especialmente no que tange ao sistema feudal –, não é a liberdade o que possibilita a regulação da ordem social. Na concepção de Smith, em primeiro lugar, a “liberalidade” e a “hospitalidade”, ou a boa vontade dos barões e da Igreja, regulam a satisfação de necessidades dos seus dependentes (WN III.iv.6, V.i.g.22, V.iii.1). Em segundo lugar, a grande riqueza, que organiza as relações de dependência, é produzida e mantida às custas da servidão e da privação da grande maioria: seja pela concentração “artificial” da propriedade da terra via direitos de primogenitura e cláusulas de inalienabilidade, que negam aos muitos o “igual direito à terra e a

---

<sup>284</sup> Sobre isso, ver LJ (B), 92-3: “The judicial power was much longer executed precariously than the foederative [...] In time however it became absolute. The legislative power was absolute whenever it was introduced, but it did not exist in the beginnings of society. It arose from the growth of judicial power. [...] Thus the legislative power was introduced as a restraint upon the judicial”. Ver também LJ (A), iv.34-5.

<sup>285</sup> No original: *It is the sense of public utility, more than of private, which influences men to obedience.*

tudo que ela possui”<sup>286</sup> (WN III.ii.6); seja através de relações servis e quase-servis de produção, baseadas inicialmente num tipo de escravidão que negava direitos elementares ao sujeito<sup>287</sup> (WN III.ii.8).

Somente com a dissolução das relações de dependência feudal e a separação entre poder executivo e judiciário que a liberdade civil foi introduzida em partes da Europa. De forma notável, Smith explica ambos os processos como um subproduto não intencional do progresso econômico europeu a partir da Baixa Idade Média. Segundo o escocês, o desenvolvimento do comércio e das manufaturas nas cidades europeias medievais operou uma revolução silenciosa e “da maior importância para a felicidade pública” (WN III.iv.17) ao erodir o poder dos senhores feudais e introduzir “ordem e bom governo, e com eles, liberdade e segurança individuais entre os habitantes do campo”<sup>288</sup> (WN III.iv.4; cf. WN III.iv.10). O desenvolvimento da interação mercantil e a complexificação das formas de propriedade ensejaram a constituição de sistemas de leis de justiça e de proteção dos direitos individuais administrados de forma mais racional e independente da autoridade do poder executivo (WN V.i.b.24-5; Winch, 1978, p. 96-7)<sup>289</sup>. Como veremos na próxima seção, isso significa que a liberdade europeia moderna pressupunha certas condições materiais objetivas, fruto de um longo processo histórico<sup>290</sup>.

Portanto, a liberdade “no atual sentido da palavra”<sup>291</sup> (WN III.iii.5), isto é, a proteção de certos direitos e liberdades sob a égide da lei, é um produto recente da história europeia. Nesta medida, a maior relevância do princípio da utilidade pública, a concepção de que o governo *deve*, como condição necessária de sua própria *legitimidade*, administrar a justiça e promover o bem público, é um desenvolvimento histórico. O próprio conceito de “bom governo”, expresso no termo *police*, cuja origem remonta a noção francesa de *état bien policé*, e que está na base do conceito de “economia política”<sup>292</sup> (Pocock, 1999, p. 321), está atrelado

<sup>286</sup> No original: *an equal right to the earth, and to all that it possesses*.

<sup>287</sup> Smith acrescenta que esse tipo de escravidão ainda existia em vários países da Europa no século XVIII, tais como Rússia, Polônia, Hungria e em partes da Alemanha (WN III.ii.8).

<sup>288</sup> No original: *commerce and manufactures gradually introduced order and good government, and with them, the liberty and security of individuals, among the inhabitants of the country*.

<sup>289</sup> Sobre isso, lê-se em LRBL, ii.203, que a independência do judiciário frente ao executivo: “is the great advantage which modern times have over antient, and the foundation of that greater Security which we now enjoy both with regard to Liberty, property and Life”.

<sup>290</sup> Sobre isso, ver Hont (2009, p. 164-6; 2015, p. 81). Cf. Cropsey (1957, p. 62): “The arrangement of the social forms that rule men's common existence is a direct outgrowth of the facts of an historical background”.

<sup>291</sup> No original: *in our presente sense of the word Freedom*.

<sup>292</sup> Cf. LJ (A), vi.1-8, LJ (B), 203 e WN IV.1: “Political oeconomy, considered as a branch of the science of a statesman or legislator, proposes two distinct objects; first, to provide a plentiful revenue or subsistence for the people, or more properly to enable them to provide such a revenue or subsistence for themselves; and secondly, to supply the state or commonwealth with a revenue sufficient for the publick services. It proposes to enrich both the people and the sovereign”. Cf. também Cannan (1904, p. xix-xx) e Asproumorgos (2009, p. 10-4, 17-20).

ao desenvolvimento moderno do comércio e das manufaturas, e ao surgimento de uma forma de liberdade e de autogoverno nas cidades europeias<sup>293</sup>, que posteriormente se estendeu ao campo<sup>294</sup>. Esse conceito indica que, nas condições modernas, em Estados livres, a autoridade política passa a depender cada vez mais da fluída e contingente *opinião* que os cidadãos têm sobre o governo e as leis – e não de formas tradicionais de submissão, como mencionamos na seção anterior. E, além disso, implica que, nas sociedades comerciais, a lei, o governo e a liberdade ganham uma maior centralidade na regulação da vida social.

É preciso registrar aqui uma divergência com parte da literatura a respeito da relação entre fatores materiais e opinião na explicação das relações de poder. Parte dos melhores comentadores se limita a enfatizar que, para Smith, não são as relações materiais em si, mas a simpatia e a opinião que conformam a autoridade<sup>295</sup>. Embora isso seja verdade, é preciso esclarecer que, ao menos no texto do filósofo escocês, não é a opinião, mas os fatores materiais que desempenham o papel explicativo fundamental. Uma análise cuidadosa do livro III e de WN V.i.b não deixa dúvidas, por exemplo, de que as relações de dependência e a autoridade nas sociedades pastoris e agrícolas são explicadas a partir da consideração da estrutura das relações sociais de propriedade. Isso não significa que essas relações, em si mesmas, estabeleçam a autoridade, pois está claro que esta é uma relação moral, cujo estabelecimento depende da mediação da simpatia. Não obstante, são as relações de propriedade e o grau de aprimoramento dos meios de prover a subsistência que explicam, nestes casos, a possibilidade da emergência de um tipo específico de sociabilidade – a da “dependência servil” – e, portanto, de um tipo particular de “opinião” ou “interesse” a ela atrelados. O mesmo vale para a explicação sobre as relações de poder nas sociedades comerciais.

O traço definidor das sociedades comerciais é o tipo de sociabilidade que lhes é próprio<sup>296</sup> (ver WN I.iv.1). Em oposição à “dependência servil” das sociedades feudais, Smith o define como uma sociabilidade do trabalho e da troca de equivalentes, regulada pelas necessidades e interesses, e, nesta medida, uma sociabilidade baseada na igualdade perante a lei e na liberdade individual. A divisão do trabalho é o meio pelo qual os indivíduos se tornam

---

<sup>293</sup> Cf. WN III.iii.6-8, 12.

<sup>294</sup> Cf. WN III.iv.4.

<sup>295</sup> Ver, por exemplo, Berry (1997, p. 102), Hont (2009, p. 150-3) e Sagar (2018, p. 192-4). Haakonssen (1981, p. 184) chega ao ponto de praticamente negar o fator da dependência econômica na explicação da fonte da autoridade. Ver Salter (1992, p. 234-5). No que toca aos autores de Cambridge, isso pode ser explicado, ao menos em parte, pelo uso que fazem dos filósofos do XVIII para pensar o debate anglo-saxão contemporâneo de teoria política a respeito da democracia. Hont (2009) e Sagar (2018) são exemplos claros disso.

<sup>296</sup> Este importante ponto é feito, entre outros, por Rubin (1979 [1929], p. 181-2), Winch (1978, p. 80), Rosanvallon (2002 [1979], p. 85-7), Cerqueira (2004, p. 435-6) e Hont (2015, p.1-2).

reciprocamente interdependentes e, ao mesmo tempo, independentes e livres: é “a autonomia realizada pela dependência generalizada” (Rosanvallon, 2002, p. 93-4)<sup>297</sup>.

Nesta forma de interação, a riqueza não implica diretamente poder político, mas apenas poder econômico<sup>298</sup>, isto é, o poder de comandar trabalho alheio por meio da troca de equivalentes (WN I.v.3)<sup>299</sup>. Isso significa que, embora a disposição a simpatizar com os ricos e nobres continue sendo uma causa central da subordinação e da ordem nas sociedades comerciais<sup>300</sup>, a posse da riqueza não implica necessariamente *poder político* (como fazia antes), mas apenas um respeito ou deferência de natureza psicológica. Embora a autoridade pessoal conferida pela fortuna permaneça “muito grande mesmo em uma sociedade civilizada e opulenta”<sup>301</sup> (WN V.i.b.7), contribuindo para preservar a desigualdade e, com isso, estimular a busca por riqueza, ela não só é menor do que nas sociedades não-comerciais, como não constitui o liame social. O que une os indivíduos e promove a cooperação social são as necessidades e os interesses, o trabalho e a troca.

Por que isso acontece? Como é possível esse tipo de sociabilidade? Não é a “opinião” o elemento fundamental mobilizado para explicar a emergência desse tipo de sociabilidade, mas o fato de que a maioria dos indivíduos na sociedade civil vive do próprio trabalho e da troca (WN I.iv.1). Isso pressupõe, antes de tudo, a existência da propriedade privada sobre a terra e a acumulação privada do capital, assim como o trabalho formalmente livre; em segundo, a ampliação da divisão social do trabalho<sup>302</sup>, que pressupõe um comércio em escala internacional, a divisão do trabalho entre cidade e campo, a existência das manufaturas e da indústria de bens de luxo, a existência do dinheiro, do Estado e, por fim, da liberdade civil.

Nesse sentido, o que explica a potencial dissolução da relação entre riqueza e poder político é o grau de circulação da riqueza e da propriedade<sup>303</sup>. Graças à existência de um comércio e de manufaturas desenvolvidas, a grande riqueza pode ser dissipada no consumo de bens de luxo, não permanecendo por muito tempo nas mãos de uma mesma família (WN III.iv.16). A terra tende a se tornar também objeto de troca mercantil, podendo ser alienada e arrendada como uma mercadoria qualquer, o que favorece seu aprimoramento e, por conseguinte, estimula “o maior e mais importante ramo do comércio de toda nação”<sup>304</sup> (WN

<sup>297</sup> Ver (WN III.iv.11).

<sup>298</sup> Cf. Hanley (2009, p. 22-3).

<sup>299</sup> No âmbito internacional, contudo, Smith não deixa dúvidas de que riqueza é poder (cf. WN V.i.a.44).

<sup>300</sup> Ver TMS I.iii.2.3, TMS VI.ii.1.20, WN V.i.b.11, LJ (B), 13.

<sup>301</sup> No original: *The authority of fortune, however, is very great even in an opulent and civilized society.*

<sup>302</sup> Sobre as confusões feitas por Smith entre divisão social e divisão técnica do trabalho, assim como suas implicações para pensar a natureza das relações sociais, ver Rubin (1979, p.180) e Cerqueira (2004, p. 434).

<sup>303</sup> Ver Berry (1997, p. 102).

<sup>304</sup> No original: *The greatest and most important branch of the commerce of every nation.* Ver também WN III.i.1.

IV.ix.48), aquele entre cidade e campo. Além disso, e mais importante, embora a interdependência entre os homens aumente através da divisão do trabalho, ela configura uma dependência apenas indireta, mediada pelo dinheiro e pela troca. De forma que, embora um homem rico, ao comprar um bem de luxo no mercado, contribua para a subsistência dos trabalhadores que o produziram, ele o faz de forma muito mitigada, contribuindo com uma parte muito pequena dos salários de todos os envolvidos na cadeia de produção (WN III.iv.11, V.i.b.7)<sup>305</sup>.

No presente estado da Europa, um homem que ganha dez mil por ano pode gastar toda a sua receita, e ele geralmente o faz, sem manter diretamente doze pessoas, ou sem ser capaz de comandar mais de dez criados indignos do comando. Indiretamente, talvez, ele sustenta um número igual ou mesmo maior de pessoas do que ele poderia fazer pelo antigo método de despesa [feudal]. Pois, embora a quantidade de produtos caros pelos quais troca toda a sua receita seja pequena, o número de trabalhadores empregados na montagem e no preparo deles deve ser necessariamente muito grande. Seu grande preço geralmente surge dos salários de seus trabalhos, e dos lucros de todos os seus patrões imediatos. Ao pagar esse preço, ele indiretamente paga todos esses salários e lucros, e assim indiretamente contribui para o sustento de todos os trabalhadores e patrões. Ele geralmente contribui, entretanto, com uma porção muito pequena para o sustento de cada um, para alguns poucos, com um décimo, para outros nem com um centésimo, para outros ainda, nem com um milésimo, nem mesmo com um dez mil avos de seu sustento anual. Embora ele contribua, portanto, para a manutenção de todos eles, eles são mais ou menos independentes dele, porque podem geralmente se sustentar sem ele (WN III.iv.11)<sup>306</sup>

Tudo isso para dizer que, para Smith, nas sociedades modernas, a lei, o governo e a liberdade ganham uma maior centralidade para explicar a ordem social<sup>307</sup>. Mais concretamente, a lei e o governo tornam-se condições de possibilidade desse tipo de liberdade explicado acima, que depende da existência do comércio e da divisão do trabalho.

O comércio e as manufaturas raramente podem prosperar por muito tempo em um estado que não disponha de uma administração regular da justiça, em que o povo não se sinta seguro na posse de suas propriedades, em que a fé nos contratos não seja apoiada pela lei, e em que não se suponha que a autoridade do estado é regularmente empregada para forçar o pagamento de dívidas daqueles que têm condições de pagar.

---

<sup>305</sup> Hanley (2009, p. 19-24) chama isso de “paradoxo da dependência”.

<sup>306</sup> No original: *In the present state of Europe, a man of ten thousand a year can spend his whole revenue, and he generally does so, without directly maintaining twenty people, or being able to command more than ten footmen not worth the commanding. Indirectly, perhaps, he maintains as great or even a greater number of people than he could have done by the antient method of expence. For though the quantity of precious productions for which he exchanges his whole revenue be very small, the number of workmen employed in collecting and preparing it, must necessarily have been very great. Its great price generally arises from the wages of their labour, and the profits of all their immediate employers. By paying that price he indirectly pays all those wages and profits, and thus indirectly contributes to the maintenance of all the workmen and their employers. He generally contributes, however, but a very small proportion to that of each, to very few perhaps a tenth, to many not a hundredth, and to some not a thousandth, nor even a ten thousandth part of their whole annual maintenance. Though he contributes, therefore, to the maintenance of them all, they are all more or less independent of him, because generally they can all be maintained without him.*

<sup>307</sup> Ver, por exemplo, Craig Smith (2006, p. 89): “Freedom is both enhanced in the process of progress and vital for the continuation of the process”

O comércio e as manufaturas, em suma, raramente podem prosperar em um estado no qual não há certo grau de confiança na justiça do governo (WN V.iii.7)<sup>308</sup>.

Nesse sentido, embora a autoridade pessoal seja importante para preservar a ordem da desigualdade, esta não é *criada* por aquela, e, portanto, não é o que a explica. A regulação será explicada, como veremos no próximo capítulo, através do “sistema de liberdade natural” que Smith identifica com a divisão do trabalho e do capital na sociedade. Além disso, é preciso sublinhar que a autoridade mais relevante para Smith não é a de natureza *pessoal*, mas a autoridade da *lei*, esta que deve proteger a “liberdade natural” (WN II.ii.94). É sob a autoridade e proteção da lei e do bom-governo que a liberdade, o livre jogo das necessidades e dos interesses, pode regular a ação e a distribuição dos benefícios da cooperação social.

## 6. A crítica à doutrina do contrato

Mencionamos acima que a teoria da autoridade de Smith foi pensada a partir de uma crítica às ideias de Locke e sobretudo à sua vulgarização na Inglaterra do século XVIII por parte de partidários da causa *Whig* (Forbes, 1975a). Torna-se necessário compreender a natureza e o sentido dessa crítica, visto que, em última instância, ela diz respeito justamente ao problema da instituição e da regulação da sociedade (Rosanvallon, 2002). Argumentaremos também, seguindo Hont (2009; 2015, cap. 3 e 4), que ela está intimamente ligada à compreensão do escocês sobre a natureza e as condições de possibilidade da liberdade civil moderna.

Nas LJ<sup>309</sup>, encontram-se os comentários críticos de Smith em relação às doutrinas de autores “como Locke e Sidney”, que vincularam a origem do governo e o fundamento da obediência a um contrato ou promessa<sup>310</sup>. Smith repete aqui as críticas de cunho empirista feitas por “um cavalheiro muito engenhoso”<sup>311</sup> (LJ (A), v.117) – Hume – a essa doutrina provinciana<sup>312</sup>, que podem ser resumidas nas seguintes contra-teses: não há evidência empírica de que tenha existido um contrato entre o povo e os governantes; mesmo que ele tivesse existido

---

<sup>308</sup> No original: *Commerce and manufactures can seldom flourish long in any state which does not enjoy a regular administration of justice, in which the people do not feel themselves secure in the possession of their property, in which the faith of contracts is not supported by law, and in which the authority of the state is not supposed to be regularly employed in enforcing the payment of debts from all those who are able to pay. Commerce and manufactures, in short, can seldom flourish in any state in which there is not a certain degree of confidence in the justice of government.*

<sup>309</sup> Com a exceção de TMS I.iii.2.3, o escocês omitiu esses comentários em seus textos publicados, provavelmente porque julgava que seu amigo Hume já havia feito o suficiente em seus ensaios.

<sup>310</sup> Cf. LJ (A), v.114-8 e LJ (B), 15-8.

<sup>311</sup> No original

<sup>312</sup> Cf. LJ (A), v. 115: “this doctrine of obedience as founded on contract is confined to Britain and has never been heard of in any other country [...] and even here it can have influence with a very small part of the people, such as have read Locke [ou seja, os Whigs]”.

no passado, ele não obrigaria as gerações futuras sem o seu consentimento; é falaciosa a ideia de estas poderiam ser obrigadas através de um “consentimento tácito” (LJ (A), v. 116-119, LJ (B) 15-8)<sup>313</sup>. A conclusão é que o fundamento do governo e da obediência não é uma promessa.

A “promessa” em questão, era, na realidade, em torno do princípio da utilidade pública, com cuja existência e validade Hume e Smith estavam de acordo. O problema quanto a ela referia-se, à primeira vista, à natureza da explicação. Hume (1987, *Of the Original Contract*, p. 480-1) havia criticado a ideia de que a obediência (*allegiance*) se funda na *fidelidade* – a virtude de manter as promessas –, pois, para ele, assim como a virtude da justiça, ambas se fundam no senso de obrigação derivado da consideração pelos interesses e necessidades da sociedade. A mesma ideia está expressa no princípio da utilidade pública de Smith, ao qual, como vimos, foi acrescentado o princípio da autoridade.

No entanto, para compreender o sentido prático dessa crítica, é preciso levar em consideração que ela se direcionava à concepção de um grupo de adeptos da corrente político-partidária *Whig*. Os “Whigs vulgares”, para o utilizar o termo cunhado por Forbes (1975a), tinham como principais baluartes teóricos a teoria do contrato e do direito de resistência de Locke, e, aliado a isso, a ideia de que na Inglaterra havia sido estabelecida uma forma única e singular de liberdade, inexistente no absolutismo das monarquias continentais, cuja preservação só podia ser assegurada pela natureza do regime misto da constituição inglesa (Forbes, 1975a, p.181-2; Winch, 1978, p. 39-41). Nesse sentido, essa corrente político-partidária defendia a ideia de que a Revolução Inglesa e o arranjo constitucional que dela emergiu eram responsáveis pela criação e preservação dessa liberdade.

Uma das implicações dessa forma de pensar a liberdade inglesa era que não havia nenhuma liberdade nas monarquias continentais. Elas eram formas de governo despóticas, visto que não haviam passado por um processo de repactuação política tal como ocorrera na Inglaterra, significando que não havia liberdade política, o que impossibilitaria também a existência da liberdade civil (Forbes, 1975a, p. 184-5). Se literalmente interpretada, essa teoria implicava dizer que os súditos dessas monarquias não tinham o dever de obedecer, e que a revolução era legítima, o que Locke buscara contornar ao inserir a ideia de “consenso tácito” como forma de legitimar a obediência (Sagar, 2018, p. 114, 132).

No *Segundo Tratado*, Locke havia estabelecido o consenso em torno da conservação da “propriedade”<sup>314</sup> – portanto, a “utilidade” – como fundamento da autoridade legítima (cf.

<sup>313</sup> Cf. Hume (1987, *Of the Original Contract*, p. 469-475). Ver também Hume (2009, p. 578-589: T.3.2.8).

<sup>314</sup> Sobre o conceito de *propriedade* e sua importância para pensar o sentido da obra de Locke, ver Cerqueira (2002).



II.124). É preciso notar que esta concepção possui um caráter sobretudo *jurídico*, isto é, trata-se de uma questão normativa, de direito; no entanto, há também uma dimensão *histórica* no texto de Locke, que é menos notada (Sagar, 2018, p. 110-1). Há um tipo de narrativa, sobretudo nos capítulos V e VIII do *Segundo Tratado*, em que Locke esboça um processo de desenvolvimento das famílias patriarcais aos primeiros “governos”, e destes até o processo de *corrupção*, ensejado pela invenção do dinheiro, que tornou necessário estabelecer um pacto e limitar o poder dos governantes por leis, antes inexistentes<sup>315</sup> (cf. II.36-51, 105-112).

Locke descreveu o surgimento das primeiras formas de autoridade sem recurso ao contrato: os primeiros “governos” podem ter surgido tanto como uma extensão da autoridade patriarcal quanto da submissão de diferentes famílias a um “general”, em função da necessidade de defesa contra invasões externas (II.105, 110). Em ambos os casos, algum tipo de *consenso* era necessário (II.106). Não obstante, não havia a necessidade de um *contrato* que estabelecesse leis para regular e delimitar a conduta dos governantes, visto que se tratava de um “modo de vida simples e pobre”, baseado na pequena propriedade, em que não existia dinheiro e as transgressões eram poucas, em suma, uma “Idade de Ouro” (II.111). Assim, não havia muito espaço para abusos; o poder dos governantes era sobretudo o federativo, não havia leis (II.107-8). Nesse sentido, o *consentimento* em questão correspondia a uma outorga do poder de mando a um único homem “sem nenhuma outra limitação ou restrição expressas a não ser as que a natureza da coisa e os fins do governo exigiam” (II.110)<sup>316</sup>.

O mais importante, contudo, é que, nesta narrativa, Locke explica a origem da autoridade legislativa e da liberdade por ela possibilitada como um resultado tardio do processo de corrupção ocasionado pela invenção do dinheiro (Hont, 2009, p. 143-4). Na prática, o pensador inglês conecta o fim da Idade de Ouro à crise que levou à Revolução Inglesa a partir da ideia de um processo de corrupção desencadeado pela acumulação e concentração de riqueza, que inaugura a posse para além do necessário à satisfação de necessidades e estimula a ambição e a cobiça humanas. Isso introduziu um descolamento entre o interesse do governo e da sociedade civil, tornando o poder arbitrário; com isso, “os homens julgaram necessário examinar com mais cuidado as origens e os direitos do governo, e encontrar maneiras de restringir os excessos e de evitar os abusos desse poder [...]” (II.111)<sup>317</sup>. Nesse sentido, a liberdade inglesa surgiu de uma refundação política orientada para conter a corrupção causada pelo dinheiro, a acumulação de riqueza e o comércio (cf. Hont, 2009, p. 144, 148-9).

---

<sup>315</sup> Cf. Hont (2009) e Sagar (2018, p. 110-115).

<sup>316</sup> Algo que Hont (2009, p. 144) chamou de “naïve unconditional trust”.

<sup>317</sup> Ver, em conjunto com o §111, II.36, 47-8 e 50-1.

De certa forma, Smith contestou essa forma de pensar a origem da liberdade inglesa, que, em sua visão, implicava um desconhecimento das causas da liberdade moderna europeia em geral<sup>318</sup>. Como mencionado acima, o livro III da WN buscava justamente mostrar como uma forma de liberdade havia surgido na Europa Ocidental em geral, com algumas exceções, a partir do florescimento do comércio e das manufaturas nas cidades<sup>319</sup> – algo que, embora da maior importância, segundo Smith, havia sido percebido apenas por Hume (WN III.iv.4). H distinções nacionais importantes, expressas na diferença entre o caminho republicano trilhado por cidades italianas e suíças, que se emanciparam do poder dos antigos soberanos, e o caminho de monarquias como Inglaterra e França, em que o poder dos reis sobre as cidades não havia sido destruído – mas apenas mitigado – pelo comércio, mas em que, não obstante, instituíram-se formas de representação política, que funcionavam como proteção contra a arbitrariedade de seu poder (WN III.iii.9-11). Nesse sentido, a liberdade civil era fruto de um processo mais ou menos geral na Europa Ocidental<sup>320</sup>, cujas origens eram *anteriores* à Revolução Inglesa, e que decorria antes de tudo de uma reestruturação das bases econômicas da dependência e autoridade feudal. A liberdade era filha do comércio e do luxo, e não um antídoto contra eles (Hont, 2009, p. 149-150; 2015, p. 109); o pacto em torno da “utilidade” não era simplesmente a expressão de uma vontade política<sup>321</sup>, ou o produto do arranjo institucional inglês, mas algo que surgiu de uma mudança no balanço da autoridade associada à desigualdade.

Isso não significa que Smith não reconhecesse a alegada superioridade da liberdade inglesa<sup>322</sup>, ou que ele fosse contrário à Revolução Gloriosa. Para ele, esta havia sido legítima<sup>323</sup>, e o arranjo constitucional inglês por ela legado possibilitou uma liberdade mais ampla e mais segura do que nas monarquias do continente, em funções de instituições como o *habeas corpus*, a independência dos juízes, o direito de impedir ou revogar o mandato dos ministros indicados pelo rei, o direito (restrito) ao sufrágio para a Câmara dos Comuns, etc. (cf. LJ (A), v.5-15, LJ (B), 63-4; Winch, 2002, p. 304). A Inglaterra era de fato um caso excepcional, um Estado que tinha como fundação um “sistema de liberdade”<sup>324</sup>, constituído em função de contingências históricas e geográficas (LJ (A), iv.168, 171, v.1-5).

---

<sup>318</sup> Não queremos dizer com isso que Smith tenha realizado esta interpretação do argumento de Locke, mas apenas que, em certa medida, ele rejeitou a visão *whig* tradicional a respeito da unicidade e irreprodutibilidade da liberdade inglesa frente aos processos históricos ocorridos no Continente – visão esta que provinha de uma interpretação das ideias de Locke.

<sup>319</sup> Sobre isso, ver também Hont (2005, p. 23).

<sup>320</sup> Cf. também WN V.i.b.24.

<sup>321</sup> Cf. Berry (1990, p. 116-8).

<sup>322</sup> Forbes (1975a, p. 185) afirma que há tensões entre a posição cética e a posição vulgar no texto de Smith, mais do que em Hume.

<sup>323</sup> Cf., por exemplo, LJ (A), v.138-9.

<sup>324</sup> Cf. LJ (A), v.5: “The system of government now supposes a system of liberty as a foundation”.

Não obstante, na visão de Smith – assim como na de Hume e Montesquieu –, era um fato a existência de liberdades civis, em graus variantes, em algumas monarquias absolutas continentais, como a francesa (Forbes, 1975a, p. 191). O critério fundamental era a separação entre poder executivo e judiciário<sup>325</sup>, e a regulação deste por leis, o que significa a possibilidade de conceber um tipo de liberdade em Estados não-livres, isto é, de acordo com a definição de Montesquieu, em que não há propriamente uma separação entre o poder executivo e o legislativo (Forbes, 1975a, p. 185), e/ou em que não há um elemento democrático na elaboração das leis. É nesse sentido que Hume (1987, *Of Civil Liberty*, p. 94) cunhou o termo “monarquia civilizada”, também utilizado por Smith<sup>326</sup>, referindo-se ao fato de que “elas são um governo de leis, e não de homens”<sup>327</sup>.

Há aqui uma disjunção entre liberdade civil e política<sup>328</sup>, que indica um ponto de ruptura entre a análise política de Smith e o republicanismo inglês do século XVII<sup>329</sup>, que postulava a impossibilidade de se ter uma sem a outra (Skinner, 1998, p. 65, 68). Esta ruptura não é normativa, pois não há dúvida de que o melhor governo para o escocês é o governo livre, em que há algum elemento democrático na representação política e em que o poder supremo é dividido e limitado. Isso porque, para Smith, esses fatores são importantes para a elaboração de boas leis e para melhor assegurar as liberdades e direitos civis. Nesse sentido, em primeiro lugar, a ruptura deve ser entendida como uma divergência em termos de concepção de liberdade, pois que, para o escocês, não há identificação entre participação “popular” na elaboração das leis e liberdade, tendo a primeira um valor instrumental ou prático como forma de melhor *proteger* as liberdades que vigem na sociedade (cf. LJ (A), v. 8-12; Forbes, 1975a, p. 184). Em segundo, trata-se de uma constatação descritiva de algo que até nossos dias assombra o liberalismo, a saber, o fato de que o livre-comércio e certas liberdades civis podem existir em Estados sem liberdade política<sup>330</sup>.

Embora tenha classificado a democracia e aristocracia sob o conceito de república<sup>331</sup>, e operado com a oposição república-monarquia (Winch, 1978, p. 43), Smith não adotou o conceito de “despotismo” como forma de governo. Nesse sentido, ele não seguiu a classificação

---

<sup>325</sup> Cf. WN V.i.b.24.

<sup>326</sup> Cf. WN V.ii.a.16, 19, 20.

<sup>327</sup> No original: *they are a government of Laws, not of Men.*

<sup>328</sup> Sobre isso, ver Haakonssen (1981, p. 140, 162).

<sup>329</sup> Sobre o republicanismo inglês do XVII, ver também Barros (2013).

<sup>330</sup> Cf. Griswold (1999, p. 307): “Smith did not make the mistake of holding that a free market and representative government are inseparable. All this said, it seems to me that the logic of his system of natural liberty pushes in the direction of a democratic political scheme, if only for a prudential reason - namely, that of controlling the sovereign and minimizing the abuse of power which Smith everywhere predicts”.

<sup>331</sup> Cf. LJ (A), iv.1-3, LJ (B), 22-3.

de Montesquieu (2000 [1748], p. 52-5), que postulava uma diferença qualitativa entre monarquia absoluta e despotismo, a saber, o fato de que nas monarquias, embora o príncipe detenha o poder soberano, ele governa segundo leis fundamentais, o que não ocorre no despotismo. Isso é possível, segundo o pensador francês, pois há nas monarquias “canais intermediários” através dos quais o poder se exerce, que servem de oposição à vontade do monarca, tais como a nobreza, o clero e o “repositório de leis”, ou parlamento.

Para Smith, por sua vez, o “despotismo” designa o poder exercido de forma arbitrária, seja no âmbito do direito público ou privado, e se dá *em graus*<sup>332</sup> (Forbes, 1975a, p. 188-9). Há uma escala da arbitrariedade do governo, dada pelo grau em que o poder executivo se imiscui nos outros poderes e, por conseguinte, na vida pública e privada: “No progresso do despotismo, a autoridade do poder executivo gradualmente absorve a autoridade de cada um dos outros poderes no Estado” (WN V.i.d.16)<sup>333</sup>. Nesse sentido, por exemplo, torna-se possível dizer que, o governo da França, “embora arbitrário e violento em comparação com aquele da Grã-Bretanha, é legalista e livre em comparação com os governos da Espanha e de Portugal”<sup>334</sup> (WN IV.vii.b.52)<sup>335</sup>.

A ideia de uma escala do despotismo implica também a de uma escala da liberdade<sup>336</sup>, algo que diverge da distinção qualitativa do republicanismo entre liberdade e escravidão (Winch, 2002, p. 304)<sup>337</sup>. Em termos gerais, isso é uma consequência da tentativa de incluir na análise política as monarquias europeias e mesmo certos governos asiáticos, que implica o reconhecimento de que a expansão do comércio, iniciada pelo desenvolvimento das cidades e mais recentemente intensificada pela colonização, estava causando mudanças políticas e sociais importantes no continente. Segundo Forbes (1975a, p. 190-1, 201), a ideia de *civilização* ganha aqui uma relevância central, designando o progresso econômico e certos atributos a ele concomitantes, como uma administração regular da justiça, uma ampla divisão social do

<sup>332</sup> Cf. WN V.i.d.16 e V.i.g.19, em que Smith fala respectivamente em “progresso do despotismo” e “gradação do despotismo”.

<sup>333</sup> No original: *In the progress of despotism the authority of the executive power gradually absorbs that of every other power in the state.*

<sup>334</sup> No original: *though arbitrary and violent in comparison with that of Great Britain, is legal and free in comparison with those of Spain and Portugal.*

<sup>335</sup> Ao menos no âmbito civil, Smith parece estabelecer uma relação entre o grau de despotismo e o grau de distribuição da riqueza, associado à existência ou não de estratos intermediários entre o povo e o poder soberano, o que pode ser uma influência de Montesquieu (cf. Berry, 1997, p. 103-4; Hirschman, 1977, p. 102-3). Nesse sentido, por exemplo, os governos de Espanha e Portugal se tornaram absolutos após a erosão do poder da nobreza feudal e se mantiveram dessa forma devido à ausência do desenvolvimento de manufaturas e, por conseguinte, de uma classe manufatureira e comerciante. Assim, manteve-se uma extrema concentração de riqueza nas mãos do governo e do clero, sem estratos intermediários; coincidentemente, não se instituiu uma administração imparcial da justiça, tampouco a liberdade e a segurança civis (cf. WN I.xi.n.1, IV.v.b.45, IV.vii.c.52, LJ (A), iv.161-2).

<sup>336</sup> É possível pensar que esta ideia está relacionada à ideia de uma gradação da injúria, discutida acima.

<sup>337</sup> Sobre isso, ver também Skinner (1998, p. 39-41).

trabalho, a existência de estratos sociais, o florescimento das artes e ciências e, em alguns casos, a liberdade política, ou governos livres. O progresso material é condição necessária, mas não suficiente para a liberdade “perfeita” ou “completa”, seja ela, civil ou política, e a regra na história é opulência sem liberdade: “Se uma nação não pudesse prosperar sem gozar de perfeita liberdade e perfeita justiça, não há no mundo uma nação que jamais pudesse ter prosperado” (WN IV.ix.28)<sup>338</sup>.

Como nota Cropsey (1957, p. 57-8), a “civilização” é entendida por Smith primordialmente a partir de critérios socioeconômicos, o que reflete a própria concepção de sociedade em termos não-políticos, como forma de organização econômica. Cropsey argumenta que há em Smith uma “subordinação histórica da política (*polity*) à sociedade”, significando que as condições socioeconômicas – e as relações morais a elas associadas –, e não a organização política (a forma de governo, a distribuição da autoridade), que de fato “governam” a vida dos homens (*ibid.*, p. 63). Isso não se refere a nenhum tipo de determinismo, visto que Smith preserva a importância da ação humana consciente e da contingência na história. Na realidade, significa que o “estado da propriedade e dos costumes” condiciona as formas políticas, ou seja, a forma de governo, a distribuição da autoridade, as relações de dependência, a liberdade, etc. O social torna-se o objeto central da reflexão política, na medida em que as relações materiais e morais entre os homens são cruciais para compreender as formas políticas.

É nesse sentido também que se deve compreender o deslocamento do centro de gravidade da análise operado por Smith da consideração estática das formas de governo para a investigação da organização econômica das sociedades sob a perspectiva da economia política<sup>339</sup>. Por um lado, as leis, a liberdade, as formas de governo e de autoridade permanecem partes importantes do objeto de sua teoria social e política; por outro lado, é sobretudo através da análise da organização econômica das sociedades que o filósofo escocês explica os fenômenos sociais, jurídicos e políticos. Por essa razão, afirmamos que há um *traço materialista* em sua obra. Na nossa leitura, isso não implica necessariamente uma abolição do político, mas apenas a sua incorporação ao moral e ao econômico.

Com base nisso, está correta a tese geral de Rosanvallon (2002) de que a “sociedade civil” substitui o “contrato” como o lócus da regulação do social. Faz-se necessário, contudo, acrescentar ressalvas e qualificações importantes. Por exemplo, isso não significa que o

---

<sup>338</sup> No original: *If a nation could not prosper without the enjoyment of perfect liberty and perfect justice, there is not in the world a nation which could ever have prospered.*

<sup>339</sup> Sobre isso, ver Winch (1978, p. 56), que contrasta as abordagens de Hutcheson e Smith, afirmando que ao invés de se deter na “taxonomia estática dos mecanismos constitucionais”, Smith procedeu para uma análise do desenvolvimento histórico do governo e das leis.

problema do fundamento da obrigação seja substituído pela harmonia dos interesses promovida no mercado, pois, como vimos, permanece relevante a questão da autoridade e da lei, que revela aspectos não tão harmônicos quanto se pode imaginar. A própria redução do sentido da obra de Smith à ideia de “harmonia de interesses”, assim como a tese de que, nesta concepção econômica da sociedade e do vínculo social, a economia resolveria nela mesma “a questão do político” (*ibid.*, p. 76), merece uma consideração mais cuidadosa. Isso será feito no próximo capítulo.

## **7. Conclusão do capítulo**

Neste capítulo, buscou-se mostrar a importância da esfera da lei e da autoridade para a ordem social e a liberdade na obra de Smith. Para tanto, argumentou-se que a autorregulação “natural” implicada na concepção smithiana de simpatia e de sociabilidade, tal como analisada no Capítulo I, mostra-se insuficiente para explicar a possibilidade de uma ordem no âmbito da interação social mediada pela propriedade privada. O antagonismo social decorrente da desigualdade instituída pela grande propriedade torna necessária uma forma de mediação entre os interesses e as necessidades conflitantes, que assume a forma da lei, responsável por delimitar direitos e deveres, e do governo, que garante sua observância pelo uso da força.

Em primeiro lugar, buscou-se explorar o sentido da insuficiência da sociabilidade a partir da consideração da ambivalência da justiça enquanto virtude e fenômeno político-institucional. A ideia é que a definição particular que Smith apresenta de justiça, como uma virtude destituída dos atributos essenciais da definição clássica de virtude, tendo uma natureza jurídica, assim como o contraste com a beneficência, indica a percepção da necessidade de ir além do domínio da ética para pensar as condições de possibilidade da sociedade, adentrando a jurisprudência. Na sequência, apresentou-se sua concepção de justiça e o problema da obrigação das leis morais a partir de uma contextualização com a tradição do direito natural. Com isso, buscou-se contrastar sua teoria sobretudo com a de Hume, assim como discutir em que medida a sua explicação do princípio de obrigação pode ser considerada secular.

Em segundo, analisou-se a sua concepção imanente dos direitos e deveres, assim como o sentido do modelo comutativo de justiça em sua relação com a virtude e a sociabilidade. Procurou-se apontar o duplo caráter da jurisprudência de Smith, que decorre, de um lado, da adoção da estrutura analítica da jurisprudência natural pufendorfiana, a despeito das diferentes fundações em termos de psicologia moral, e, de outro lado, a ruptura com categorias-chave como o estado de natureza e o contrato como fundamento da obrigação política, e sua

substituição pelo modelo historicizado dos quatro estágios. Com isso, buscou-se mostrar como e em que medida é possível falar em um *traço materialista* em sua concepção das leis e da evolução do governo.

Viu-se que a essa concepção do social como esfera da interação dos homens intermediada pelo direito e pela posse das coisas corresponde uma concepção historicizada do governo e da obrigação política. Segundo Smith, o governo se torna necessário para administrar o conflito e o antagonismo social decorrentes da desigualdade, e, nesse sentido, se desenvolve na medida das transformações nas formas de propriedade e de desigualdade. Esta última, por sua vez, por intermédio da maior disposição a simpatizar com a alegria do que com a dor, possibilita uma subordinação espontânea dos pobres aos ricos, quase que superando o conflito pela via da harmonia dos sentimentos. Assim, o princípio da autoridade funda a estratificação social, que é condição tanto do progresso e da ordem, quanto da corrupção dos sentimentos morais e da infelicidade dos indivíduos.

Smith acrescenta o princípio da utilidade pública como complemento à autoridade pessoal, o que indica tanto a insuficiência da segunda como princípio da ordem social, quanto a necessidade de pensar o balanço entre ambos de forma historicizada. Por um lado, o “interesse comum” é insuficiente para garantir a ordem frente à “desigualdade opressiva” e à instabilidade das sociedades comerciais, sendo necessária a autoridade baseada na deferência psicológica – que, em governos livres, tem como objeto as leis, instituições e cargos políticos. Por outro lado, em perspectiva histórica, a força da riqueza como fonte de autoridade diminuiu significativamente a partir da dissolução dos laços feudais de “dependência servil” e da emergência de uma sociabilidade comercial cujo pressuposto é um tipo de liberdade e segurança sob a égide da lei, e em que a riqueza não confere diretamente poder político. O advento histórico da “era comercial” moderna indica que a própria liberdade e a justiça, no sentido que Smith as entende, ganham relativamente maior centralidade do que a autoridade pessoal para a regulação e a ordem da sociedade. Permanece a tensão e interdependência entre liberdade e autoridade.

A crítica a Locke e à vulgarização da doutrina do contrato iluminam justamente esse ponto. O que estava em jogo, em primeiro lugar, era a compreensão do balanço adequado entre autoridade e liberdade como forma de regular a ordem civil; Smith buscou mostrar que o “interesse comum”, por si só, é incapaz de estabilizar as relações sociais frente às condições instáveis das sociedades comerciais. O seu desafio era mostrar a importância de uma outra fonte de autoridade sem com isso reabilitar as teses de Filmer ou mesmo Hobbes. Em segundo lugar, estava em questão uma interpretação diferente das condições de possibilidade da liberdade e da

autoridade modernas; para Smith, o comércio e o desenvolvimento econômico estavam por trás da derrocada da sociabilidade feudal e da redução da desigualdade que permitiu a mudança no balanço da propriedade e, por conseguinte, nas relações de poder.



## Capítulo III: Liberdade e Ordem Social

### Introdução

Vimos no capítulo anterior a importância da autoridade e da lei na concepção smithiana da ordem social. Além disso, apontamos um elemento materialista em sua narrativa do surgimento de uma forma de liberdade e da sociedade civil moderna das estranhas da sociedade feudal e da expansão do comércio que acompanhou a colonização europeia. Apresentamos também, em linhas gerais, a natureza desta liberdade e da sociabilidade que caracterizam as “sociedades comerciais”, segundo o filósofo escocês. Cabe agora analisar a compreensão de Smith sobre a natureza da ordem social que encarna esta liberdade e sociabilidade, e a sua forma de regulação.

Com isso, nos deslocamos finalmente para o terreno da economia política, disciplina que, em Smith, ainda se encontra conceitualmente no interior da Jurisprudência e da Filosofia Moral<sup>340</sup>. Do ponto de vista epistêmico, isso significa que a economia política, ou a ciência que investiga a natureza e as causas da riqueza das nações (cf. WN IV.ix.38), é um ramo da ciência da legislação (WN IV.intro.1) e, portanto, serve à política, entendida como a arte do governo, fornecendo-lhe uma orientação científica para a elaboração das leis mais adequadas à promoção da prosperidade dos indivíduos e do Estado (Cf. Stewart, IV.7).

Como vimos, contudo, para Smith, o Estado surge e se desenvolve a partir de uma dinâmica própria do social. Ele é uma função da sociedade e está a seu serviço, e não o contrário. A sociedade é o verdadeiro espaço de socialização e de liberdade, da virtude e do melhoramento da vida através da produção de riqueza. Ela é pensada por Smith como um sistema de satisfação de necessidades<sup>341</sup> compatível com a justiça, isto é, com a igualdade e a liberdade civis. O Estado, por sua vez, tem como função primordial proteger e conservar a sociedade (WN IV.ix.51), ou a “ordem natural” que dela emerge, sendo pensado como um Estado de direito (Rosanvallon, 2002, p. 162-3). Nesse sentido, a primazia da sociedade implica uma extrapolação do *conceito* tradicional de “economia política”: no mais das vezes, a economia é pensada por Smith do ponto de vista da sociedade, e não do soberano e do poder político. Por

---

<sup>340</sup> Sobre isso, ver Tribe (1978), Winch (1992) e Cerqueira (2004). Essa afirmação vai contra a tese defendida por Dumont (1977), segundo o qual a WN representa o marco da emancipação da categoria econômica.

<sup>341</sup> Embora o termo seja de Hegel, ele se aplica bem a Smith, visto que, para ele, o *télos* da produção social e da riqueza é a satisfação de necessidades humanas. “O consumo é a única finalidade e propósito de toda produção” (WN IV.viii.49). Igualmente, em sua teoria da acumulação, ele afirma que o fim último de todo capital, seja ele fixo ou circulante, é a satisfação de necessidades, ou consumo (WN II.i.26). Ver também TMS IV.1.10.

isso, em última instância, sua obra é “um saber *sobre* a sociedade civil e *para* ela” (*ibid.*, p. 162-3, grifo nosso).

Tendo isso em mente, analisamos neste capítulo a concepção de Smith da ordem social a partir de sua investigação sobre a economia. Na primeira seção, buscamos entender em que sentido a ordem social é *natural*, e em que sentido ela não o é, assim como tentamos pensar o lugar da contradição na filosofia de Smith. À luz disso, na segunda seção, buscamos entender os motivos que levam o escocês a defender a ordem comercial. Na sequência, analisamos o papel dos interesses privados e da competição econômica na constituição de um mecanismo de autorregulação da sociedade. Isso nos leva a considerar a importância da ideia da harmonia social, ou a hipótese de que a economia resolve o problema do conflito e da divisão sociais (quarta seção). Na quinta seção, discutimos criticamente essa hipótese ao considerar tensões no texto de Smith, apontando seus méritos, mas também seus limites para compreender o sentido da obra. Na última seção, analisamos o lugar do político na filosofia do escocês, mostrando a importância da virtude, do legislador e das instituições políticas em sua ideia da ordem social.

## 1. Ordem e desordem naturais

Esta seção tem por objetivo discutir o significado de “ordem natural” em Smith, de forma a precisar como e em que medida essa noção é adequada para caracterizar a teoria social do escocês. Em primeiro lugar, busca-se mostrar que, em certo sentido, Smith pensa a divisão do trabalho e do capital na sociedade como uma ordem natural, que, sob certas condições históricas e políticas, emerge “espontaneamente” das necessidades e interesses humanos, e se constitui como um “sistema” dotado de uma legalidade própria. Em segundo, contudo, ressalta-se que, para Smith, esse “sistema” não surge natural ou necessariamente na história, isto é, de forma espontânea, ou não mediada pela ação consciente dos indivíduos e pela contingência dos acontecimentos. Ao contrário, ele é pensado como uma inversão da “ordem antinatural e retrógrada”<sup>342</sup> (WN III.i.9) da história europeia, e, nesse sentido, como um caso limite ou ideal<sup>343</sup>, que pode ser aproximado apenas através da ação positiva do legislador. Em terceiro, por fim, tenta-se mostrar que o “natural” comporta em si a contradição, sendo por isso irreduzível à ideia de uma ordem harmônica.

---

<sup>342</sup> No original: *unnatural and retrograde order*.

<sup>343</sup> Cf. WN IV.ii.43: “To expect, indeed, that the freedom of trade should ever be entirely restored in Great Britain, is as absurd as to expect that an Oceana or Utopia should ever be established in it”.

Antes de tudo, é importante entender o significado de “natural”, ou “natureza”, termos recorrentes na obra de Smith, mas que assumem conotações diversas. Griswold (1999, p. 314-6) elenca seis sentidos diferentes do termo nos textos do escocês, dentre os quais destacam-se os seguintes: (i) o natural em oposição ao convencional (*physis* e *nomos*), e, portanto, em oposição ao histórico<sup>344</sup>, como por exemplo o fato de que o ser humano possui uma capacidade natural de simpatia, assim como uma inclinação natural a trocar e barganhar. (ii) O natural em distinção ao artificial, ou planejado (*physis* e *techne*), como, por exemplo, a “doutrina da natureza” em oposição à “doutrina da razão e da filosofia”, ou ainda, a religião natural em oposição à teologia<sup>345</sup>. (iii) O natural como o “empírico”, isto é, aquilo que é dado pela experiência e serve como objeto da análise científica; aqui, o natural se confunde com o habitual, ou convencional, como, por exemplo, ao falar da “natureza humana” (TMS I.ii.intro.2), ou das paixões naturais do homem. (iv) Por fim, destaca-se o natural como o teleológico, isto é, o propósito de algo para o funcionamento bem-ordenado do todo (a sociedade, o universo), ou sua harmonia com o fim da natureza<sup>346</sup>. Embora este sentido seja recorrente na obra de Smith, como nota Griswold (1999, p. 316), seu significado não é evidente, visto que, como veremos abaixo, a “natureza” tem fins possivelmente conflitantes.

De saída, é digno de nota a forma como Smith utiliza “natural” no primeiro sentido apontado acima (*physis*). O escocês afirma que há no ser humano uma propensão natural a trocar (WN I.ii.1), o que se traduz na ideia de que o mercado é uma extensão da natureza humana, um espaço que se constitui necessariamente entre os indivíduos, e que a interação baseada na produção voltada para a troca é a forma natural das relações sociais. Como nota Berry (1994, p. 153), isso significa que a sociedade comercial – isto é, aquela que se organiza em torno do mercado – é a sociedade mais natural ao homem, em oposição a outras formações sociais<sup>347</sup>.

De qualquer forma, no que se refere à ideia do social como uma ordem natural, é sobretudo o segundo sentido que está em jogo, a saber, a natureza em oposição ao artifício, ou planejamento superior. Nesse sentido, lê-se que a divisão do trabalho, “da qual derivam-se tantas vantagens, não é originalmente o efeito de nenhuma sabedoria humana, que prevê e

---

<sup>344</sup> Griswold menciona que, neste caso, o natural é estabelecido pelo “espectador imparcial”, como, por exemplo, a “justiça natural” em oposição aos sistemas de leis positivas (cf. TMS VII.iv.36). No entanto, cabe objetar que a teoria da consciência e do espectador imparcial implode justamente a oposição entre natureza e artifício, estando assentada justamente na ideia de que, em sociedade, os seres humanos naturalmente produzem convenções (Cerqueira, 2008).

<sup>345</sup> Cf. TMS I.iii.2.3 e WN V.i.f.30, V.i.g.8.

<sup>346</sup> Cf. TMS II.i.5.10, II.ii.3.5, II.iii.3.2-3, III.5.7 e IV.1.10.

<sup>347</sup> Trata-se evidentemente de uma naturalização de práticas sociais tipicamente modernas e capitalistas.

planeja aquela opulência geral a que dá origem”, mas uma consequência da propensão a trocar, “que não tem em vista uma utilidade tão extensa” (WN I.ii.1)<sup>348</sup>. A divisão do trabalho é uma consequência de um atributo da natureza humana, que se desenvolve de forma “muito lenta e gradual” (WN I.ii.1) com as circunstâncias históricas, em particular, com a ampliação do mercado.

A ideia que subjaz à esta representação da divisão do trabalho é a de um processo *espontâneo*, isto é, que surge sem a intermediação do planejamento, vontade ou artifício de uma autoridade superior. Nesse sentido, trata-se de um processo mediado pelo trabalho e pela troca, mas que é movido pelo intercurso de paixões e interesses dos homens socializados, em particular, o amor-próprio e o desejo de melhorar a própria condição, ambos associados a um desejo por reconhecimento moral (TMS I.iii.2.1, VI.i.3). O caráter espontâneo da ordem social indica que, na visão de Smith, a sociedade tem um princípio de unidade e de sustentação próprio, constituído a partir da desordem e da concorrência dos interesses privados<sup>349</sup>.

Há uma analogia instrutiva entre a ordem social e a ordem moral. Como visto no primeiro capítulo, a interação social possui um conteúdo moral próprio. Do convívio social, e, mais particularmente, da comparação entre os sentimentos através da troca imaginativa de perspectivas, emergem “naturalmente” distinções morais, a consciência e a lei moral, sendo todas elas *relativamente*<sup>350</sup> autônomas frente às leis positivas e à vontade do soberano, ou da Igreja. Analogamente, da cooperação voltada à satisfação de necessidades, emerge uma sociabilidade do trabalho, da troca e da competição. Da comparação entre os diferentes produtos do trabalho, e, nesta medida, entre os diferentes trabalhos, emergem valores e preços, que por sua vez regulam a interação econômica – a produção, distribuição e consumo da riqueza – de forma *relativamente*<sup>351</sup> autônoma ao constrangimento religioso e político direto<sup>352</sup>.

---

<sup>348</sup> No original: *This division of labour, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, though very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility.*

<sup>349</sup> Segundo Rosanvallon (2002, p. 91-2), a partir desta concepção da divisão do trabalho como o *efeito*, e não a *causa*, da troca, Smith opera uma secularização do mundo, possibilitando pensar uma ordem auto-instituída. Ou seja, a organização social não é mais estabelecida *a priori* por um princípio metafísico ou religioso, e tampouco corresponde a um ordenamento tradicional e hierárquico ao qual os indivíduos se conformam, mas é o resultado não premeditado da interação humana

<sup>350</sup> Cabe sublinhar, no entanto, que Smith abre uma importante brecha, em TMS II.ii.1.8, para o legislador, ou a autoridade política, legitimamente estabelecer “deveres de beneficência” entre os cidadãos, que “naturalmente” não constituem deveres perfeitos, ou de caráter obrigatório, mas que passam a sê-lo através da lei. Com isso, instaura-se a possibilidade da lei estabelecer ou modificar o estatuto de certas distinções e ações morais, civis e políticas. Voltaremos a isso abaixo.

<sup>351</sup> A ênfase no caráter *relativo* desta proposição se deve justamente ao fato de que, na visão de Smith, embora a ordem social tenha uma legalidade própria, ela não necessariamente funciona para o bem geral, o que torna o legislador e a virtude indispensáveis para o bom ordenamento do todo.

<sup>352</sup> Cf. Dumont (1977, p. 78).

Para Smith, antes de uma norma, este é um fato dado pela experiência, e é com pretensão científica que ele analisa os princípios que regulam o valor de troca, os salários, a taxa de lucro, a acumulação de capital, etc. Justamente por ter uma regularidade que escapa ao controle completo da vontade humana, a esfera social aparece como um objeto autonomizado e por isso passível de ser investigado por uma ciência específica<sup>353</sup>, de forma análoga ao que se dá com a ciência moral. A economia política surge como um tipo de conhecimento sobre a sociedade dotado de categorias próprias, que diferem e/ou escapam às categorias tradicionais da filosofia política, como “poder”, “lei” e “autoridade”. Nesse sentido, por exemplo, Smith afirma, em diálogo com Hobbes, que, no comércio, a riqueza não confere *diretamente* poder político, mas poder econômico (WN I.v.3); igualmente, ao longo da WN, leem-se trechos atestando a impotência das leis positivas para proibir o comércio exterior de metais preciosos (WN IV.i.13), ou para reduzir a taxa de juros abaixo do valor mais baixo do mercado (WN II.iv.16), tendo em vista a maior força dos interesses privados. A “autoridade” mais relevante, nesses casos, é a dos preços (Dupuy, 2014, p. 14), isto é, da competição econômica<sup>354</sup>.

Isso não significa que, para Smith, a “intervenção” humana nesta esfera seja impossível ou inútil. Grande parte de sua obra se direciona justamente à crítica de leis e regulações “mercantilistas”, que, em sua visão, regulavam o funcionamento da produção e do comércio de forma nociva ao interesse público. Em síntese, o fato de que a economia possui uma legalidade própria não implica que as instituições não possam afetar o seu “curso natural”<sup>355</sup>, mas fundamentalmente que ela possui uma consistência interna que possibilita um funcionamento relativamente autônomo frente às regulações estatais. Isso não significa que a economia desregulada funcione *necessariamente* para o bem geral, e que, por essa razão, a política, o legislador e as instituições sejam indesejáveis ou desnecessários: pelo contrário, como veremos, há contradições na própria ordem social que a tornam incapaz de se manter por si só e de promover a harmonia social.

Por ora, no entanto, vamos nos ater à descrição da ordem que subjaz ao que Smith denomina “sistema de liberdade natural” (WN IV.ix.51). Como mencionado, a divisão do trabalho e do capital incorpora uma legalidade própria, que funciona, até certo ponto, sem a “política”. Smith se refere a um “equilíbrio natural da indústria” e a uma “divisão e distribuição naturais do trabalho”<sup>356</sup> (WN IV.iv.14), que se arranjam sem o intermédio da lei, e que são os

---

<sup>353</sup> Sobre isso, ver Aspromourgos (2009, p. 19-20)

<sup>354</sup> Cf. Hont (2005b, p. 367): “The market, it was now recognized, had its own laws, laws which differed sharply from those of politics. It was, for one thing, in a number of ways beyond political control”.

<sup>355</sup> Cf. WN III.i.4.

<sup>356</sup> No original: *natural balance of industry e natural division and distribution of labour*.

mais “vantajosos” em termos do interesse público<sup>357</sup>. Por essa razão, o escocês argumenta que, ao menos no que se refere ao emprego do capital, a sociedade prescinde da orientação do governo. Além disso, Smith chega ao ponto de afirmar que o desejo de melhorar de condição, que leva os indivíduos a poupar e investir o capital, desde que minimamente protegido por um sistema de justiça, é forte o suficiente para remediar os efeitos de uma má legislação ou mau governo.

Sem qualquer intervenção da lei, [...] os interesses privados e as paixões dos homens naturalmente os levam a dividir e distribuir o capital de toda sociedade entre os diferentes empregos existentes nela, da forma mais próxima possível à proporção que é mais agradável ao interesse da sociedade como um todo (WN IV.vii.c.88)<sup>358</sup>.

O estadista que tentasse dirigir as pessoas privadas quanto à maneira que deveriam empregar seus capitais não apenas se incumbiria da mais desnecessária atenção, como assumiria uma autoridade que não pode ser confiada com segurança não apenas a nenhuma pessoa, mas a nenhum conselho ou senado que seja, e que em nenhum lugar poderia ser tão perigosa quanto nas mãos de um homem tolo e presunçoso o bastante para se imaginar capaz de exercê-la (WN IV.ii.10)<sup>359</sup>.

O esforço natural de cada indivíduo de melhorar sua própria condição, quando exercido com liberdade e segurança, é um princípio tão poderoso que, sozinho, e sem qualquer assistência, é capaz de não apenas levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, mas de superar uma centena de obstruções impertinentes com as quais a insensatez das leis humanas frequentemente restringe suas operações; embora o efeito dessas obstruções seja sempre mais ou menos o de transgredir sua liberdade ou diminuir sua segurança (WN IV.v.b.43)<sup>360</sup>.

Smith defende a divisão “natural” do trabalho e do capital, correspondente a um “sistema de liberdade”, sobretudo a partir do critério do interesse público. A ideia é que cada indivíduo, ao buscar o próprio interesse a partir de “inclinações naturais” (WN III.i.2-3), contribui inconscientemente para a promoção do bem comum (WN IV.ii.4): “ele visa apenas seu próprio ganho, e nesse caso, assim como em muitos outros, é levado por uma mão invisível a promover um fim que não fazia parte de sua intenção” (WN IV.ii.9)<sup>361</sup>. Nesse sentido, é

---

<sup>357</sup> Cf. WN IV.vii.c.97: “Every derangement of the natural distribution of stock is necessarily hurtful to the society in which it takes place”.

<sup>358</sup> No original: *Without any intervention of law, [...] the private interests and passions of men naturally lead them to divide and distribute the stock of every society, among all the different employments carried on in it, as nearly as possible in the proportion which is most agreeable to the interest of the whole society.*

<sup>359</sup> No original: *The stateman, who should attempt to direct private people in what manner they ought to employ their capitals, would not only load himself with a most unnecessary attention, but assume an authority which could safely be trusted, not only to no single person, but to no council or senate whatever, and which would nowhere be so dangerous as in the hands of a man who had folly and presumption enough to fancy himself fit to exercise it.*

<sup>360</sup> No original: *The natural effort of every individual to better his own condition, when suffered to exert itself with freedom and security, is so powerful a principle, that it is alone, and without any assistance, not only capable of carrying on the society to wealth and prosperity, but of surmounting a hundred impertinent obstructions with which the folly of human laws too often incumbers its operations; though the effect of these obstructions is always more or less either to encroach upon its freedom, or to diminish its security.* Cf. também WN II.iii.31, 36, IV.ix.28.

<sup>361</sup> No original: *he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention.*

importante não confundir a sua defesa do livre-comércio com a defesa de um “individualismo possessivo”, ou com um argumento “libertário” favorável a uma liberdade negativa alheia ao bem comum. Na realidade, a obra de Smith expressa exatamente o contrário, ou seja, o fato de que, na modernidade, a economia se torna política, não apenas no sentido de que a atividade econômica passa a ser considerada fator fundamental à dinâmica do poder e do conflito entre as nações (Hont, 2005, p. 8-9), mas porque se torna um terreno central da vida comum e das relações humanas.

Diante desta concepção da divisão do trabalho, vê-se até que ponto a economia surge como uma possível solução para o problema do conflito e da ordem na sociedade hierarquizada (Rosanvallon, 2002, p. 61; Ganem, 2000). A ideia de uma “mão invisível” que concilia os interesses antagônicos dos indivíduos e das classes a princípio permite pensar uma solução para o problema da (falta de) unidade do corpo político e do bem público sem recorrer imediatamente à autoridade política e à virtude cívica, ou a disposição de sacrificar os próprios interesses em nome do interesse geral e de deliberar sobre as leis que devem reger a vida em comum. Uma solução notável, diga-se de passagem – embora evidentemente utópica<sup>362</sup> –, tendo em vista, por exemplo, as dificuldades enfrentadas por Rousseau para pensar a unidade na sociedade cindida pela desigualdade e pelo antagonismo dos interesses. É para isso que Smith acena, com um grau de ceticismo e ironia, ao afirmar que:

Nem sempre é pior para a sociedade que ele [o dono do capital] não tivesse a intenção de promover esse fim. Ao buscar o próprio interesse ele frequentemente promove aquele da sociedade mais efetivamente do que quando ele realmente se presta a promovê-lo. Eu nunca soube de algum bem feito por aqueles que têm a pretensão de comerciar pelo bem público. Trata-se de uma pretensão, de fato, não muito comum entre comerciantes, e pouquíssimas palavras são necessárias para dissuadi-los de fazer isso (WN IV.ii.9)<sup>363</sup>.

O primeiro pressuposto desta ideia é que cada indivíduo se encontra em melhor condição de julgar a respeito dos próprios interesses e dos meios de realizá-los<sup>364</sup>: “Todo homem, como diziam os Estoicos, é direcionado primeira e principalmente para o cuidado de si; e todo homem é certamente, em todos os aspectos, mais apto e capaz de cuidar de si mesmo do que de qualquer

<sup>362</sup> Cf. Rosanvallon (2002, p. 77): “o liberalismo só pode excluir a utopia interiorizando-a (por isso, aliás, ele permanece fundamentalmente uma utopia): é um *realismo imaginário*”.

<sup>363</sup> No original: *Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the publick good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it.*

<sup>364</sup> Cf. WN IV.ii.10: “What is the species of domestick industry which his capital can employ, and of which the produce is likely to be of the greatest value, every individual, it is evident, can, in his local situation, judge much better than any statesman or lawgiver can do for him”.

outra pessoa” (TMS VI.ii.1.1, II.ii.2.1)<sup>365</sup>. A segunda exigência é que o amor-próprio, ou a liberdade de ação de cada um, incorpore uma norma moral, o respeito às regras de justiça, ou seja, que os indivíduos subscrevam à lei moral e civil. Nesse sentido, descrevendo seu “sistema de liberdade natural”, Smith afirma: “Todo homem, desde que não viole as leis da justiça, é deixado perfeitamente livre para buscar o próprio interesse a seu próprio modo, e para trazer sua indústria e capital em competição com aqueles de qualquer outro homem ou classe de homens” (WN IV.ix.51)<sup>366</sup>.

A consideração dos pressupostos da ordem natural nos leva a relativizar a própria “natureza” da ordem em questão. Isso porque, o segundo pressuposto, que incorpora o respeito à lei civil, implica um terceiro, de caráter histórico e político, que de nenhuma forma pode ser pensado como um processo espontâneo e/ou necessário<sup>367</sup>. Aliás, há um pressuposto histórico implícito na ideia de que a divisão do trabalho é uma consequência “muito lenta e gradual” (WN I.ii.1) da propensão à troca<sup>368</sup>, que significa que ela não resulta *imediatamente* desta propensão. Isso é faticamente ilustrado pela ideia de um “estado primitivo” da sociedade, que designa os povos originários das Américas, como um estado em que há pouca ou nenhuma divisão do trabalho, em que “Cada homem tenta suprir, através de sua própria indústria, suas próprias necessidades ocasionais, na medida em que elas surgem” (WN II.Intro.1; WN Intro.4)<sup>369</sup>.

Nesse sentido, Smith afirma: “Como é o poder de trocar que dá origem à divisão do trabalho, a extensão desta divisão deve sempre estar limitada pela extensão daquele poder, ou, em outras palavras, pela extensão do mercado” (WN I.iii.1)<sup>370</sup>. A extensão do mercado e das trocas, por sua vez, depende da capacidade de comunicação e transporte (WN I.iii.3) e da existência do dinheiro (WN I.iv.2), sendo que esta só pode ser aperfeiçoada e assegurada mediante a cunhagem oficial, que pressupõe o Estado político (WN I.iv.7). O Estado também é necessário para instituir uma administração regular da justiça, sem a qual o comércio e as manufaturas não podem florescer (WN V.iii.7), e da qual dependem a liberdade e igualdade civis pressupostas na troca de mercadorias (WN V.i.b.25). O progresso da divisão do trabalho

---

<sup>365</sup> No original: *Every man, as the Stoics used to say, is first and principally recommended to his own care; and every man is certainly, in every respect, fitter and abler to take care of himself than of any other person.*

<sup>366</sup> No original: *Every man, as long as he does not violate the laws of justice, is left perfectly free to pursue his own interest his own way, and to bring both his industry and capital into competition with those of any other man, or order of men.*

<sup>367</sup> Cf. Cropsey (1957, p. 63), Griswold (1999, p. 349-354) e sobretudo Aspromourgos (2009, p. 234-5).

<sup>368</sup> Cf. WN I.iv.2: *when the division of labour first began to take place, this power of exchanging must frequently have been very much clogged and embarrassed in its operations.*

<sup>369</sup> No original: *Every man endeavours to supply by his own industry his own occasional wants as they occur.*

<sup>370</sup> No original: *As it is the power of exchanging that gives occasion to the division of labour, so the extent of this division must always be limited by the extent of that power, or, in other words, by the extent of the market.*



pressupõe ainda a acumulação de capital (WN II.Intro.3), a emergência do “trabalho livre” e a mercantilização da terra, sem a qual o aprimoramento da agricultura é prejudicado, colocando limites para a divisão do trabalho entre cidade e campo, “o maior e mais importante ramo do comércio de toda nação” (WN IV.ix.48)<sup>371</sup>. Nesse sentido, a ordem comercial é histórica, portanto, irredutível a uma concepção estática e absoluta de “natureza”: ela é pensada por Smith como o quarto estágio do desenvolvimento da civilização.

No capítulo anterior, mencionamos que todos esses atributos são pensados da perspectiva da transição histórica do feudalismo para as nações agrícolas e comerciais da Europa moderna. Como aponta Hont (2005b, p. 373-4), a tese de Smith é que esse processo foi caracterizado por uma “ordem antinatural e retrógrada” (WN III.i.9), discrepante daquilo que certos pensadores do direito natural – em particular, os fisiocratas – consideram o “progresso natural da opulência”, segundo o qual o desenvolvimento da agricultura precede e possibilita o desenvolvimento das manufaturas e das cidades, que, por sua vez, precede e possibilita o desenvolvimento do comércio exterior (WN III.i.2, 4). A ordem real da história europeia, ao contrário, devido à subversão introduzida pela legislação, foi caracterizada por uma expansão precipitada do comércio exterior, frente ao atraso da agricultura e do comércio interior, em função do crescimento precoce das cidades e das manufaturas e do estado de desordem e insegurança no campo<sup>372</sup> (WN III.i.9).

Este desenvolvimento invertido está associado, segundo Smith, à emergência econômica e política da burguesia. O desenvolvimento europeu se deu a partir do florescimento das manufaturas e do comércio nas cidades, que permitiu à classe associada a essas atividades o acúmulo de riqueza, privilégios e alguma influência através da representação política (caso dos “comuns” na Inglaterra) (WN III.iii.3-12). Em especial, contudo, o aumento da influência dos interesses de comerciantes e manufatores foi um desdobramento dos “dois maiores e mais importantes eventos da história da humanidade”<sup>373</sup>, a descoberta da América e da passagem para as “Índias Orientais” através do Cabo da Boa Esperança, que inaugurou a colonização europeia (WN.vii.c.80-1).

A ascensão dos interesses da burguesia comercial e manufatureira, que, segundo Smith, dominaram a política colonial europeia (WN IV.vii.b.49), teve como consequência o

---

<sup>371</sup> No original: *The greatest and most important branch of the commerce of every nation.*

<sup>372</sup> Por isso, Cropsey (1957, p. 62) afirma que há uma antítese entre história e natureza em Smith, e que, nesse sentido, as decisões humanas influenciam a formação das instituições e do curso dos eventos. A história em si não pode servir como critério normativo, visto que ela própria produz inversões na ordem natural.

<sup>373</sup> No original: *The discovery of America, and that of a passage to the East Indies by the Cape of Good Hope, are the two greatest and most important events recorded in the history of mankind.*

surgimento e a gradual popularização do “sistema mercantil” (WN IV.i.5-7, V.ii.k.24), que influenciou a política dos príncipes europeus (WN Intro.7-8). Esse sistema, que é o principal objeto de crítica de toda a WN, representa a defesa parcial dos interesses desta classe, travestidos de interesse público, e a colonização do Estado por interesses exclusivistas, que torcem as leis de justiça em benefício próprio, limitando a liberdade de comércio, e lucrando em detrimento das outras classes e nações, em particular, em detrimento dos trabalhadores e das colônias<sup>374</sup> (WN I.xi.p.10, IV.vii.b.49, IV.vii.c.83, 89, 104, IV.viii.4, 17, 49, 54, TMS VII.iv.36).

De acordo com o diagnóstico de Smith, o sistema mercantil logrou promover novos conflitos e guerras internacionais, elevar a dívida pública dos países europeus, oprimir as colônias e, no âmbito nacional, favorecer os interesses parciais de certos produtores em detrimento dos consumidores. As práticas mercantis europeias resultaram na produção de arcabouços institucionais opressivos, em particular no que se refere ao sistema colonial, ainda que, no geral, o grau de opressão tenha sido maior nas colônias das monarquias absolutistas (França, Espanha e Portugal) do que de países livres, como a Grã-Bretanha (WN IV.vii.b.50)<sup>375</sup>. A própria Revolução Americana, chamada discretamente de “os distúrbios atuais” (WN IV.vii.b.20)<sup>376</sup>, é entendida por Smith como uma reivindicação por liberdade para administrar os próprios negócios, e pensada como uma consequência previsível política colonial britânica<sup>377</sup> (cf. Skinner, 1996, p. 121-2; Winch, 1996, p. 3)<sup>378</sup>.

Tudo isso indica que a “espontaneidade” da história não resulta numa ordem natural harmônica, pelo contrário, indica que o sistema de liberdade e justiça que Smith atrela ao comércio precisa ser ativamente construído (Rosanvallon, 2002, p. 106). A própria WN pode ser lida no nível histórico mais imediato como uma contribuição teórica e prática ao debate sobre o sistema comercial britânico e europeu, indicando a consciência de Smith acerca da necessidade de intervir ativamente na realidade. Nesse sentido, a WN pode ser corretamente

---

<sup>374</sup> Cf., por exemplo, WN IV.vii.b.49: “Of the greater part of the regulations concerning the colony trade, the merchants who carry it on, it must be observed, have been the principal advisers. We must not wonder, therefore, if, in the greater part of them, their interest has been more considered than either that of the colonies or that of the mother country”.

<sup>375</sup> Smith tem em mente as colônias americanas.

<sup>376</sup> No original: *the present disturbances*.

<sup>377</sup> Em um memorando de 1778 sobre o conflito entre a Grã-Bretanha e as colônias americanas, Smith sugere que a completa emancipação dos Estados Unidos é um “efeito inevitável do curso natural e necessário das coisas” (CAS, p. 383). Este memorando, descoberto apenas no século XX, foi publicado no sexto volume da *Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, sob o título *Smith's Thoughts on the State of the Contest with America, February 1778*.

<sup>378</sup> Cf. WN V.iii.92, o último parágrafo do livro, em que Smith chega a sugerir que a Grã-Bretanha abra mão de seu império colonial e “tente acomodar suas visões e pretensões futuras à mediocridade real de suas circunstâncias”.

entendida como uma contribuição para uma “ciência do legislador”, “cujas deliberações devem ser governadas por princípios gerais que são sempre os mesmos” (WN IV.ii.39)<sup>379</sup> (Stewart, IV.7; Winch, 1983b).

Com efeito, o propósito mais imediato das críticas de Smith às leis é mostrar a injustiça e inconveniência das instituições do sistema mercantil e colonial, e iluminar o caminho de transição para um “sistema de liberdade”, o que implica também a elaboração e financiamento de outras instituições<sup>380</sup>. Contudo, essa tarefa exige cautela, sabedoria prática e juízo político, tendo em vista que as regulações do sistema mercantil “não apenas introduzem desordens perigosas no estado do corpo político, mas desordens frequentemente difíceis de remediar sem ocasionar, ao menos por um tempo, desordens ainda maiores” (WN IV.vii.c.44)<sup>381</sup>. Além disso, trata-se de uma tarefa política, que, enquanto tal, deve passar pelo debate e pelo crivo da opinião “pública”, conquistando “os preconceitos enraizados do povo através da razão e da persuasão”<sup>382</sup> (TMS VI.ii.2.16), em oposição às pretensões de reformar o corpo político de forma dogmática e violenta.

Alguma ideia geral, e mesmo sistemática, de aperfeiçoamento da política e da lei pode sem dúvidas ser necessária para dirigir a visão do estadista. Mas insistir em estabelecer, e estabelecer de uma só vez, a despeito de toda oposição, tudo o que aquela ideia parece exigir, deve ser frequentemente do mais alto grau de arrogância. É erigir seu próprio julgamento como o parâmetro supremo do certo e errado. É se imaginar como o único homem sábio e digno do Estado, e imaginar que seus concidadãos devem se acomodar a ele, e não ele a eles (TMS VI.ii.2.18)<sup>383</sup>.

No âmbito desta tarefa de transição, a ação do governo pode ser entendida, nos termos de Rosanvallon (2002, p. 106), “como um momento de construção de uma sociedade civil que seja uma sociedade de mercado”. No entanto, Rosanvallon está equivocado ao supor que, para Smith, “Realizada essa tarefa, o definhamento do Estado poderá entrar na ordem do dia, pois o mercado reinará sozinho na sociedade”. Isso porque o próprio escocês percebe que a ordem comercial carrega contradições e produz “espontaneamente” efeitos nocivos ao corpo político,

<sup>379</sup> No original: *whose deliberations ought to be governed by general principles which are always the same.*

<sup>380</sup> Sobre isso, ver sobretudo WN V.i.d, em que Smith explica o papel ativo do Estado na construção e ampliação do mercado.

<sup>381</sup> No original: *Such are the unfortunate effects of all the regulations of the mercantile system! They not only introduce very dangerous disorders into the state of the body politick, but disorders which it is often difficult to remedy, without occasioning, for a time at least, still greater disorders.*

<sup>382</sup> No original: *the rooted prejudices of the people by reason and persuasion.*

<sup>383</sup> No original: *Some general, and even systematical, idea of the perfection of policy and law, may no doubt be necessary for directing the views of the statesman. But to insist upon establishing, and upon establishing all at once, and in spite of all opposition, every thing which that idea may seem to require, must often be the highest degree of arrogance. It is to erect his own judgment into the supreme standard of right and wrong. It is to fancy himself the only wise and worthy man in the commonwealth, and that his fellow-citizens should accommodate themselves to him and not he to them.*

que tornam necessárias a ação estatal, ou a lei, e novas instituições, sem as quais o “sistema de liberdade natural” se autoimplodiria. Tentaremos demonstrar isso na quinta e sexta seções deste capítulo. Por ora, cabe apontar como essa percepção se reflete numa ambivalência ou tensão na própria “natureza”, que a torna irredutível à ideia de uma ordem harmônica.

Não pretendemos de forma alguma esgotar este assunto, que é complexo e de vital importância para a compreensão do significado da obra de Smith<sup>384</sup>, mas apenas indicar, em linhas gerais, os termos da questão. Em sua forma mais filosófica e abstrata, o problema se refere à concepção teleológica de “natureza”, ou do “natural” como a finalidade da parte – as paixões e inclinações “naturais” do homem – para o bom funcionamento e harmonia do todo – a sociedade, o corpo político. Isso terá implicações e reverberações na ideia de “natureza” em oposição ao artifício, que exploramos acima.

Como notou Cropsey (1957, p. 1-5), predomina em Smith uma concepção de “natureza” como um princípio cujo *télos* é a preservação da vida, ou a preservação de si e dos outros. As paixões e inclinações que integram a natureza humana encarnam este princípio, pelo qual o homem é levado a realizar “os fins favoritos da natureza”: a “autopreservação e a propagação da espécie” (TMS II.i.5.10)<sup>385</sup>. Isso implica uma “primazia das paixões sobre a razão” enquanto princípio fundamental da ação humana voltada à autopreservação, ou ainda, significa que viver conforme a natureza é viver sob a égide das paixões (Cropsey, 1957, p. 8; 1975, p. 143).

[...] não foi confiado às determinações lentas e incertas de nossa razão descobrir os meios adequados de levá-los a cabo [os fins favoritos da natureza]. A natureza nos direcionou à maior parte destes por meio de instintos originais e imediatos. Fome, sede, a paixão que une os dois sexos, o amor ao prazer e o horror à dor, nos incitam a buscar esses meios em si mesmos, sem nenhuma consideração por sua tendência a estes fins beneficentes que o grande Diretor da natureza teve a intenção de produzir por meio deles (TMS II.i.5.10)<sup>386</sup>.

A “sabedoria de Deus” supostamente dispôs as coisas de tal forma que, ao perseguir os objetos imediatos de seus apetites dominantes, os homens *inconscientemente* levam a cabo os fins da natureza (TMS II.ii.3.5, III.5.7). A própria representação da sociedade como um sistema de satisfação de necessidades é explicada pelas paixões e propensões humanas, e não por um interesse consciente ou racional dos indivíduos (Cropsey, 1957, p. 26). Igualmente, o respeito

<sup>384</sup> Esta questão foi abordada de forma excelente por Cropsey (1957, p. 1-11, 24-7, 37-40; 1975), Dupuy (1987), Griswold (1999, p. 324-330), Brubaker (2006), Hanley (2009, p. 58-61), entre outros.

<sup>385</sup> No original: *the favourite ends of nature, [...] self-preservation, and the propagation of the species.*

<sup>386</sup> No original: *[...] it has not been intrusted to the slow and uncertain determinations of our reason, to find out the proper means of bringing them [the favourite ends of nature] about. Nature has directed us to the greater part of these by original and immediate instincts. Hunger, thirst, the passion which unites the two sexes, the love of pleasure, and the dread of pain, prompt us to apply those means for their own sakes, and without any consideration of their tendency to those beneficent ends which the great Director of nature intended to produce by them.*

à estratificação social, necessário à ordem e ao progresso civilizatório, é uma consequência não intencional de uma assimetria *natural* do sentimento de aprovação, que dispõe os homens a simpatizar mais com a alegria do que com a dor, e, por conseguinte, a admirar a riqueza e a desprezar a pobreza (TMS I.iii.2.3). O progresso econômico, por fim, é levado a cabo na medida em que os homens seguem seus desejos naturais por estima e distinção: os pobres dão estímulo ao trabalho e à indústria e os ricos consomem bens de luxo que movimentam a produção de riqueza e fornecem aos trabalhadores, por meio da troca, o acesso aos meios necessários para sua subsistência (TMS IV.1.10).

Nesse sentido, nota-se na filosofia moral de Smith um deslocamento da razão para segundo plano em relação às paixões, ou ao “sentimento imediato”<sup>387</sup>, para explicar as distinções morais<sup>388</sup>, o julgamento moral<sup>389</sup> e a ação humana<sup>390</sup>. O sentido político desse movimento é uma desconfiança e ceticismo em relação às pretensões da razão e da filosofia de reformar verticalmente a sociedade a partir de seus próprios parâmetros normativos, subvertendo o estado de coisas estabelecido. Concretamente, significa o reconhecimento de limites à razão e ao artifício humano, ou à intervenção sobre a natureza humana e a sociedade, colocados pelo próprio movimento das paixões, limites que não podem ser ignorados senão ao custo de consequências nocivas para a liberdade do indivíduo e a saúde do corpo político<sup>391</sup>. Essa é a essência da crítica de Smith ao arrogante e dogmático “homem de sistema” – que representa o reformador dotado de poder absoluto –, que se dispõe a subverter, à força se necessário, as paixões e opiniões vigentes:

Ele parece imaginar que pode organizar os diferentes membros de uma grande sociedade com a mesma facilidade com que a mão organiza as diferentes peças em um tabuleiro de xadrez. Ele não leva em consideração que as peças de xadrez não têm nenhum outro princípio de movimento além daquele que a mão imprime nelas; mas que, no grande tabuleiro da sociedade humana, cada peça tem um princípio de movimento próprio, inteiramente diferente daquele que a legislatura pode escolher imprimir sobre ela (TMS VI.ii.2.17)<sup>392</sup>.

---

<sup>387</sup> No original: *immediate sense and feeling*.

<sup>388</sup> Cf. TMS VII.iii.2.7.

<sup>389</sup> Cf. TMS I.i.3.1, 9.

<sup>390</sup> Cf. TMS II.i.5.10 e II.ii.3.5.

<sup>391</sup> Griswold (1999, p. 302-4) argumenta que o reconhecimento da imperfeição humana e dos limites da razão caracterizam a abordagem de Smith à “política”: “Smith’s emphasis on liberty, then, reflects his conception, not just of the moral primacy of the individual but also of the serious obstructions faced by any notion of a “science” of politics” (*ibid.*, p. 305).

<sup>392</sup> No original: *He seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the diferente pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own, altogether different from that which the legislature might chuse to impress upon it.*

Vê-se aqui o fundamento filosófico da defesa de um tipo de ordem natural e da crítica a certas leis e instituições. Esta posição de Smith introduz, nos termos de Cropsey (1957, p. 7, 27), uma tensão entre razão (ou filosofia) e natureza (ou sociedade): frequentemente as normas da primeira contradizem as instruções da segunda, ameaçando a preservação da ordem (Cropsey, 1957, p. 7, 27). Dois exemplos importantes dessa tensão aparecem, respectivamente, (i) na discussão sobre o princípio da obrigação política, em que a natureza incita os sujeitos à submissão passiva à autoridade pessoal conferida pela riqueza, e a filosofia limita e condiciona a obediência ao governo aos critérios do interesse público (TMS I.iii.2.3); (ii) na consideração das causas psicológicas da busca pelo enriquecimento, em que os sentimentos naturais e a imaginação enganam os homens ao lhes sugerir que riqueza e grandeza são as maiores fontes de felicidade, ao passo que a filosofia lhes indica o contrário (TMS IV.1.8-10).

O problema surge, no entanto, quando se considera que a felicidade e o aperfeiçoamento do homem – em distinção à mera preservação da vida –, que dependem da promoção ativa e consciente do bem dos outros, também integram os fins da natureza (TMS II.iii.3.2-3, III.5.7). A finalidade da natureza não é apenas a autopreservação e a satisfação de necessidades, mas também a excelência moral e a liberdade dos constrangimentos da própria “natureza”. A questão se grava, além disso, com a constatação de que há na própria natureza humana princípios e sentimentos que levam o homem a se revoltar contra “o curso natural das coisas”, isto é, com a distribuição natural da prosperidade e da adversidade entre os indivíduos – a lógica insociável da competição e da desigualdade (TMS III.5.9).

O canalha industrioso cultiva o solo; o indolente homem bom o deixa inculto. Quem deve colher a safra? Quem deve passar fome e quem deve viver em abundância? O curso natural das coisas decide em favor do canalha: os sentimentos naturais da humanidade em favor do homem de virtude. [...]; e as leis humanas, consequências dos sentimentos humanos, confiscam a vida e a propriedade do cauteloso e industrioso traidor, e premiam, com recompensas extraordinárias, a fidelidade e o espírito público do improvidente e descuidado bom cidadão. Assim, o homem é levado pela Natureza a corrigir, em alguma medida, aquela distribuição das coisas que, de outra forma, ela própria teria feito<sup>393</sup> (TMS III.5.9).

Smith chega à afirmação paradoxal de que o homem é levado pela natureza a corrigir a própria natureza, isto é, a criar artifícios para modificar, de acordo com seus próprios parâmetros, o que lhe parece injusto e errado: “assim como os deuses dos poetas, ele

---

<sup>393</sup> No original: *The industrious knave cultivates the soil; the indolent good man leaves it uncultivated. Who ought to reap the harvest? Who starve, and who live in plenty? The natural course of things decides it in favour of the knave: the natural sentiments of mankind in favour of the man of virtue. [...]; and human laws, the consequences of human sentiments, forfeit the life and the estate of the industrious and cautious traitor, and reward, by extraordinary recompenses, the fidelity and public spirit of the improvident and careless good citizen. Thus man is by Nature directed to correct, in some measure, that distribution of things which she herself would otherwise have made.*

perpetuamente intervém, por meios extraordinários, em favor da virtude, e em oposição ao vício”<sup>394</sup>. E, contudo, o homem é impotente para alterar inteiramente o “curso natural das coisas”: “a corrente é muito rápida e muito forte para que ele consiga pará-la” (TMS III.5.10)<sup>395</sup>. No contexto em questão, Smith pretende fornecer uma explicação secular para a origem da crença religiosa: justamente porque o homem é impotente para corrigir totalmente o que lhe parece injusto na natureza, ele crê na justiça divina, e na ideia de que, em outra vida, cada um receberá aquilo que lhe é devido pelos trabalhos realizados no presente. E, no entanto, no parágrafo seguinte, Smith parece se contradizer ao citar um trecho do sermão do Bispo de Clermont, em que a crença em Deus é questionada frente a consciência da injustiça e da desordem que prevalecem no mundo.

É apropriado à grandeza de Deus deixar o mundo que ele criou em uma desordem tão universal? Ver o mau quase sempre prevalecer sobre o justo [...]? Das alturas de sua grandeza, deve Deus contemplar esses eventos melancólicos como uma diversão ilusória, sem tomar qualquer parte neles? Porque ele é grande, deve ele ser fraco, ou injusto, ou bárbaro? [...] Oh, Deus! Se esse é o caráter de seu Ser Supremo [...], eu não posso mais reconhecê-lo como meu pai [...] Você seria então não mais do que um tirano fantasioso e indolente (TMS III.5.11)<sup>396</sup>.

Como notou Griswold (1999, p. 325), Smith não prepara o leitor para essa citação, e tampouco lhe fornece uma resposta. Por um lado, isso indica que o homem deve corrigir a natureza à sua medida, a despeito de sua (suposta) debilidade frente ao “natural”; por outro lado, a ênfase nos limites da razão e na imperfeição humana sublinha os perigos associados a essa pretensão. Essa é a ambiguidade e complexidade da posição de Smith, que, de acordo com Brubaker (2006, p. 171-3, 187), faz com que sua filosofia incorpore o sentido de uma intervenção crítica na realidade e, ao mesmo tempo, um caráter cético, moderado e anti-utópico, consciente dos próprios limites e dos perigos envolvidos nessa empreitada.

Em última instância, significa que, em Smith, “o conflito desarmonioso é natural à natureza” (Griswold, 1999, p. 329)<sup>397</sup>. Vê-se reverberar no horizonte da filosofia do escocês, segundo Griswold, o fenômeno da guerra e da divisão social. Neste caso, o conflito aparece como o embate entre os fins da natureza e seus concomitantes: o instinto de autopreservação, o

<sup>394</sup> No original: *like the gods of the poets, he is perpetually interposing, by extraordinary means, in favour of virtue, and in opposition to vice.*

<sup>395</sup> No original: *The natural course of things cannot be entirely controlled by the impotent endeavours of man: the current is too rapid and too strong for him to stop it.*

<sup>396</sup> No original: *does it suit the greatness of God, to leave the world which he has created in so universal a disorder? To see the wicked prevail almost always over the just [...]? From the height of his greatness ought God to behold those melancholy events as a fantastical amusement, without taking any share in them? Because he is great, should he be weak, or unjust, or barbarous? [...] O God! if this is the character of your Supreme Being [...] I can no longer acknowledge you for my father [...] You would then be no more than an indolent and fantastical tyrant.*

<sup>397</sup> Essa tese vai contra o argumento de Evensky (1987), segundo o qual a “contradição” em Smith é entre a harmonia postulada pela filosofia moral e a desarmonia ocasionada pela fragilidade do homem.

egoísmo, o desejo por estima, a busca por riqueza e a desigualdade, de um lado; a excelência moral, o amor à virtude e à aprovação de si mesmo, a felicidade, o altruísmo, de outro. Como nota Brubaker (2006, p. 176-181), ambos os aspectos são necessários e insuficientes em si mesmos: o “natural” enquanto autopreservação constrange, aproxima o homem do animal, tornando-o escravo de suas paixões, e induz a corrupção dos sentimentos morais e a infelicidade, mas, ao mesmo tempo, é condição para o progresso que liberta o ser humano da hostilidade do mundo e da escassez material. A natureza humana, enquanto princípio da virtude e do artifício, por sua vez, é necessária para corrigir ou mitigar as injustiças do “curso natural”, mas não pode eliminá-lo inteiramente, e nem é desejável que o faça, na visão de Smith, pois uma sociedade em que vigesse a plena igualdade e a mais perfeita virtude seria necessariamente pobre e refém dos constrangimentos da escassez<sup>398</sup>.

Portanto, segundo Griswold (1999, p. 328-9), para Smith, na perspectiva da *razão teórica*, a natureza se harmoniza através do conflito entre o todo e a parte: *a contradição não deve ser eliminada*. Implica aceitar que, até certo ponto, o “curso natural” não deve ser revertido e que as ilusões da imaginação não devem ser totalmente extirpadas. Isso não significa, no entanto, que, na perspectiva da *moral prática*, deva-se simplesmente viver de forma resignada frente ao mundo, aceitando as injustiças e a corrupção moral, de acordo com uma “luz abstrata e filosófica” da razão, como males necessários para um bem maior. Pelo contrário, a consciência da contradição torna necessário ao sujeito moral tentar corrigir a natureza através do artifício (as leis, a virtude, as instituições), agindo de acordo com seus próprios parâmetros.

## 2. A defesa da ordem comercial

À luz da seção anterior, é preciso explicar melhor os motivos que levam Smith a defender as sociedades comerciais. Já que a “natureza” não é puramente harmônica, pois contempla a contradição, por quais razões o filósofo escocês insiste na defesa de uma ordem natural associada ao livre-comércio?

Como mencionamos no segundo capítulo, há, na visão de Smith, uma íntima conexão entre a emergência da ordem comercial e o surgimento da liberdade civil moderna. Neste processo, o “comércio” – em acepção larga, incluindo a produção manufatureira e o incremento nas forças produtivas do trabalho – aparece como um agente histórico<sup>399</sup>, por vezes quase como

---

<sup>398</sup> Neste aspecto, Smith está implicitamente de acordo com Mandeville. Ver TMS III.5.10, IV.1.10, VII.ii.4.12, LJ (A), iii.138, WN V.i.b.7.

<sup>399</sup> Cf. Winch (1978, p. 64).



uma força autonomizada, responsável pela dissolução das relações de “dependência servil” e a erosão do poder político dos senhores feudais<sup>400</sup>, assim como pela erosão do poder temporal da Igreja Católica<sup>401</sup>. Em ambos os casos, a mudança histórica é explicada como o resultado de um processo não intencional, desencadeado não pelos “débeis esforços da razão humana”<sup>402</sup> (WN V.i.g.24), mas pelo movimento espontâneo das paixões e desejos humanos<sup>403</sup>.

Na teoria política de Smith, a consideração de causas históricas é importante para basear um juízo político sobre o presente (Winch, 1978, p. 64-5). Nesse sentido, em primeiro lugar, é possível discernir em sua obra uma defesa instrumental do “comércio” em função de suas consequências históricas. Nos termos de Cropsey (1957, p. 93-4), o capitalismo abriu a *possibilidade* do surgimento de uma ordem social cuja regulação a princípio prescindia dos constrangimentos da moral religiosa e da coerção política direta. Nesse sentido, há em Smith um argumento inverso ao de Weber a respeito do papel da Reforma Protestante na modernidade: não foi o relaxamento da autoridade eclesiástica que ensejou o florescimento do espírito do capitalismo, mas, ao contrário, o comércio e a riqueza foram os responsáveis por permitir uma secularização do mundo (*ibid.*, p. 97-8)<sup>404</sup>.

Isso não significa que, para Smith, o comércio necessariamente ocasione a instituição de sistemas de liberdade civil e política, visto que, para ele, não há teleologia no processo de mudança histórica. Na realidade, o movimento em direção à consolidação da liberdade sob a égide da lei em certos países europeus constitui uma exceção histórica, resultante de várias contingências (Forbes, 1975; Hirschman, 1977) – na maioria dos países, a erosão das relações feudais deu lugar ao surgimento de monarquias absolutas<sup>405</sup>. A regra na história europeia é opulência sem uma liberdade *completa*: “Se uma nação não pudesse prosperar sem gozar de *perfeita* liberdade e *perfeita* justiça, não há no mundo uma nação que jamais pudesse ter

---

<sup>400</sup> Cf. WN III.iv.10, 15.

<sup>401</sup> Cf. WN V.i.g.24-5.

<sup>402</sup> No original, respectivamente: *the feeble efforts of human reason*.

<sup>403</sup> Cropsey (1975, p. 149) argumenta que há aqui elementos que caracterizam os mecanismos de uma filosofia da história (embora não haja teleologia), que aparecem posteriormente na filosofia alemã do século XIX. Sobre isso, ver também Hirschman (1977, p. 18-9). Para um tratamento mais recente sobre a concepção filosófica ou conjectural de história em Smith, cf. Pocock (1999, p. 309-329; 2003, p. 387-398; 2006).

<sup>404</sup> Na minha leitura, Cropsey está correto neste ponto. O próprio Smith toca diretamente no assunto em WN V.i.g.28, ao afirmar que o poder temporal da Igreja se dissolveu já entre os séculos XIV e XV, portanto, antes da Reforma, sugerindo que ela apenas consagrou e aperfeiçoou um processo que já estava em curso. Aliás, essa leitura parece análoga à forma como ele interpreta o papel da Revolução Gloriosa no estabelecimento da liberdade na Inglaterra: aqui também, a revolução não causa, mas consolida, aperfeiçoa e assegura os resultados de um processo anterior.

<sup>405</sup> Cf. LJ (A), iv.161-2. Em sua visão, isso se deu porque, no momento da derrocada do feudalismo, a desigualdade de riqueza era extrema, acumulada nas mãos dos príncipes e reis, visto que não havia ainda estratos médios associados à atividade comercial. Neste caso, a contração da riqueza implica uma extrema concentração do poder.

prosperado” (WN IV.ix.28, grifos nossos)<sup>406</sup>. Nesse sentido, Cropsey (1957, p. 95) exagera ao dizer que, para Smith, a liberdade é um resultado quase automático do florescimento do comércio. Como notaram Forbes e Hirschman, o filósofo escocês é certamente menos otimista e mais cético em relação aos efeitos morais e políticos do capitalismo.

Ainda assim, o sentido geral do ponto de Cropsey parece correto, e ele nos ajuda a compreender o significado de um dos argumentos centrais da obra. Há nas LJ e na WN a ideia de que o progresso material engendrado pelo comércio e pelas manufaturas permitiu um movimento em direção a maior liberdade na Europa<sup>407</sup>. E, além disso, que o sistema social e a sociabilidade engendrados pelo “comércio” tornam a liberdade civil e política – incluindo a liberdade religiosa – princípios centrais para o funcionamento da própria ordem social pós-feudal da Europa Ocidental. Há aqui um reconhecimento normativo da liberdade como um valor fundamental, que informa sua defesa do comércio.

Isso auxilia o entendimento do sentido político da filosofia moral de Smith como um todo e, em particular, o sentido de sua representação da sociedade a partir de uma “sociabilidade comercial” como alternativa a outras sociabilidades. Nesse sentido, parece relevante retomar brevemente suas críticas ao “casuísmo”<sup>408</sup> e aos sistemas que colocam a virtude da “beneficência” como o princípio mais importante da ordem social, assim como sua crítica ao egoísmo moral de Hobbes, Pufendorf e Mandeville.

Smith se refere ao “casuísmo” como uma doutrina moralista<sup>409</sup> que surgiu na Idade Média do costume de confissão auricular, “introduzido pela superstição Católica Romana em tempos de barbarismo e ignorância”<sup>410</sup> (TMS VII.iv.16). A sua finalidade era prescrever regras precisas para a conduta, não apenas para os deveres da justiça – que admitem uma maior precisão –, mas para os deveres cristãos no geral, em especial os deveres da castidade e da veracidade (TMS VII.iv.8, 19-22). Ocorre que os deveres morais no geral não admitem esta precisão, sendo propriamente objetos que recaem sob a jurisdição contingente do sentimento moral; nesse sentido, Smith afirma que a doutrina é inadequada e inútil (TMS VII.iv.33).

---

<sup>406</sup> No original: *If a nation could not prosper without the enjoyment of perfect liberty and perfect justice, there is not in the world a nation which could ever have prospered.*

<sup>407</sup> Em LJ (A), iv.165-6, Smith afirma que é preciso que o poder da nobreza seja erodido antes que um sistema de liberdade possa surgir: os nobres são os piores inimigos da liberdade, e são mais despóticos do que um monarca absoluto, visto que seu domínio é local e, portanto, tem mais capilaridade.

<sup>408</sup> Smith considera a “doutrina dos casuístas” em TMS VII.iv.7-34.

<sup>409</sup> Smith cita Santo Agostinho e La Placette, um teólogo e moralista protestante, como expoentes do casuísmo.

<sup>410</sup> No original: *What seems principally to have given occasion to the cultivation of this species of science was the custom of auricular confession, introduced by the Roman Catholic superstition, in times of barbarism and ignorance.*

Não obstante, em seu juízo, ela exerceu muita influência prática, associando-se à consolidação do poder temporal da Igreja. Ele afirma que os membros do clero buscaram dirigir as consciências individuais e incorporaram o poder de condenar à ignomínia todos aqueles que fossem objeto de sua reprovação moral (TMS VII.iv.17). Além disso, visto que o casuísmo constituiu a base da escolástica, ele dominou as universidades e se traduziu numa submissão da ética à teologia, tornando a primeira “de longe o mais corrompido”<sup>411</sup> ramo da filosofia. Em oposição à filosofia moral dos antigos, que investigava a natureza da felicidade e da excelência do ser humano enquanto indivíduo, homem e cidadão, e nesta medida, subordinava os deveres à perfeição da vida, no casuísmo, estes “eram tratados como principalmente subservientes à felicidade de uma vida vindoura”<sup>412</sup>. Nesse sentido, se, entre os antigos, a virtude era condizente e necessária para a felicidade e a vida boa, entre os escolásticos, ela era representada “como quase sempre inconsistente com qualquer grau de felicidade nessa vida; e o céu seria conquistado apenas através de penitência e mortificação, das austeridades e humilhações de um monge”<sup>413</sup> (WN V.i.f.30). Nesse sentido, portanto, o “casuísmo” representa o constrangimento do sentimento, da consciência e da ação exercido pela religião.

Como nota Cropsey (1957, p. 34, 79-80, 93-4), a crítica de Smith a esta doutrina deve ser lida ao lado da crítica à organização social medieval, em particular à luz da oposição entre “justiça” e “beneficência”. O constrangimento da religião se exerce em nome de uma ordem regida pela “beneficência”: esta implica um regramento estrito da conduta e a repressão severa e cruel dos dissidentes, de forma a garantir que se cumpra a norma do “bem comum”, e não a do “ganho privado”. O sentimento fundamental desta ordem, que inspira a virtude, é o temor a Deus, o medo da punição transcendente<sup>414</sup>, e o constrangimento se direciona particularmente a paixões e desejos egoístas: o impulso aquisitivo, a ambição, a ganância e a avareza. Tratam-se justamente das paixões que Smith reúne sob o eufemístico “desejo de melhorar a própria condição”<sup>415</sup>, um afeto central em sua concepção da ordem social.

A oposição entre beneficência e justiça, a primeira sendo apenas um “ornamento que embeleza” o edifício, e a segunda, condição necessária para a existência da sociedade (TMS

---

<sup>411</sup> No original: *by far the most corrupted*.

<sup>412</sup> No original: *the duties of human life were treated of as chiefly subservient to the happiness of a life to come*.

<sup>413</sup> No original: *as almost always inconsistent with any degree of happiness in this life; and heaven was to be earned only by penance and mortification, by the austerities and abasement of a monk*.

<sup>414</sup> Cf. WN V.i.g.17: “the authority of religion is superior to every other authority. The fears which it suggests conquer all other fears”.

<sup>415</sup> Cf. TMS I.iii.2.1 e WN II.iii.28.

II.ii.3.4), reflete a oposição entre *comunidade* e *sociedade*<sup>416</sup>. A beneficência cumpre um papel importante enquanto *virtude privada*<sup>417</sup>, na esfera comunitária, mas está a princípio relegada ao segundo plano na esfera social ou pública<sup>418</sup>: “A sociedade pode subsistir, embora não em seu estado mais confortável, sem a beneficência” (TMS II.ii.3.3)<sup>419</sup>; “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que nós esperamos nosso jantar, mas de sua consideração pelos próprios interesses” (WN I.ii.2)<sup>420</sup>. A virtude pública por excelência é a justiça, que, como vimos, é praticamente uma não-virtude – em acepção clássica –, é a obediência à lei, aparecendo na WN exclusivamente como fenômeno político-institucional. O corte entre *comunidade* e *sociedade* parece refletir o corte epistêmico entre *ética* e *jurisprudência*.

Paralelamente à esta rejeição da beneficência e do moralismo religioso como princípios da vida social, está a rejeição do constrangimento político arbitrário como fonte da ordem (Cropsey, 1957, p. 70-1). Aqui jaz a ideia de que o comércio traz a *possibilidade* da libertação dos indivíduos da coerção política direta, ou do poder absoluto e do governo através do medo civil como princípios de organização da sociedade. Este é o significado político da crítica de Smith ao egoísmo moral de Hobbes, e, em certo sentido, ao traço hobbesiano que sobrevive na concepção mandevilliana de sociabilidade<sup>421</sup>, como vimos no primeiro capítulo. De certa forma, para Smith, o sistema de Hobbes representa uma inversão do “casuísmo”, na medida em que busca atribuir ao soberano (ao invés da Igreja) a fonte da autoridade absoluta sobre as distinções morais e políticas (TMS VII.iii.2.2; LJ (B), 2-3) e, nesta medida, visa transferir a direção das consciências ao poder estatal (ao invés do clero)<sup>422</sup>.

De forma análoga a Hobbes e Mandeville, a posição de Smith no debate de filosofia moral serve de alicerce ao seu “sistema de liberdade natural”. O homem é um ser social, que produz distinções e regras morais independentemente do soberano e da Igreja, por meio das

---

<sup>416</sup> Rosanvallon (2002, p. 87), Nieli (1986), Wilson e Dixon (2006) e Hont (2015, cap. 1) reconhecem a pertinência da oposição entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* para pensar a obra de Smith. Ver também Teichgraber (1981) e Otteson (2002, caps. 4 e 5).

<sup>417</sup> Descrito em TMS VI.ii.1.

<sup>418</sup> Ao menos no que se refere à competição atomística entre os indivíduos no mercado.

<sup>419</sup> No original: *Society may subsist, though not in the most comfortable state, without beneficence.*

<sup>420</sup> No original: *It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest.*

<sup>421</sup> Para Mandeville, não há no homem um mecanismo interno de regulação de si, de moralização dos próprios afetos, que seja capaz de socializar o indivíduo, torná-lo apto ao convívio. Não há um conteúdo moral genuíno na interação humana e, em particular, na interação comercial, o que o leva a enfatizar a necessidade de uma autoridade superior para domesticar e manejar os afetos dos homens, em particular o orgulho (cf. Sagar, 2018, p. 44-6).

<sup>422</sup> Vale lembrar que, ao menos no caso de Hobbes e Pufendorf, a entrada no estado civil implica abrir mão da liberdade natural e delegar o direito de natureza a um soberano absoluto. Smith, ao contrário, está pensando a “liberdade natural” dentro do estado civil.

quais regula seus afetos e sua conduta, tornando-se assim propriamente um ser moral, sociável e livre. O “natural” no nome desse “sistema” se refere ao fato de que a liberdade não é instituída pela autoridade suprema e pela lei – embora seja aperfeiçoada, regulada e protegida (ou então distorcida e violada) por elas<sup>423</sup>. As leis positivas são “consequências dos sentimentos humanos” (TMS III.5.9), ou ainda, “registros dos sentimentos da humanidade em diferentes épocas e países” (TMS VII.iv.36)<sup>424</sup>, necessários para a proteção das liberdades, mas cuja autoridade deriva das regras de justiça produzidas a partir da interação humana espontânea. Essa é a base moral para a defesa de uma “ordem natural” no sentido que examinamos anteriormente: a liberdade, e não o medo ou o orgulho, torna-se o princípio básico de organização da sociedade.

Smith não apresenta em nenhum momento uma definição filosófica de liberdade, embora se refira ao “atual sentido da palavra” (WN III.iii.5). No mais das vezes, embora certamente tenha algum componente positivo, atrelado à obediência à lei moral e civil<sup>425</sup>, a concepção smithiana de liberdade é negativa: é a proteção dos direitos contra a intervenção ou restrição arbitrária de outrem. Por isso, o “sistema de liberdade natural” pressupõe a retirada de “Todos os sistemas de preferência e restrição” (WN IV.ix.51)<sup>426</sup>, ou seja, os obstáculos legais ao movimento dos interesses privados expressos dentro dos limites da justiça.

Igualmente por isso, as liberdades enfatizadas por Smith na ordem social são sobretudo de natureza privada<sup>427</sup>. Em especial, na WN, a ênfase recai sobre a liberdade de trabalhar e de empregar, de investir e ganhar dinheiro; ou ainda, a liberdade de fazer contratos, o que inclui o direito de alienar a propriedade, em especial, a propriedade da terra e da força de trabalho, assim como a liberdade de comércio em geral. A liberdade de trabalhar se funda na “propriedade que cada homem tem sobre seu trabalho”, seu direito mais “sagrado e inviolável”:

O patrimônio de um homem pobre reside na força e destreza de suas mãos; e impedi-lo de empregar essa força e destreza da maneira que ele julgar adequada sem lesar seu vizinho é uma clara violação dessa mais sagrada propriedade. É uma manifesta usurpação da justa liberdade do trabalhador e daqueles que podem estar dispostos a empregá-lo (WN I.x.c.12)<sup>428</sup>.

<sup>423</sup> Cf. Hont (2005b, p. 388): “Natural liberty meant the lack of the nonnatural, that is, artificial or political hierarchy between men. Under natural liberty there were no rulers and subjects. [...] The opposite of natural liberty was politics itself”.

<sup>424</sup> No original: *records of the sentiments of mankind in different ages and nations*.

<sup>425</sup> Cf. Harpham (2000, p. 227-9) e Rasmussen (2018, p. 247-9).

<sup>426</sup> No original: *All systems either of preference or of restraint therefore, being thus completely taken away*.

<sup>427</sup> O que não significa que ele esteja reduzindo a liberdade à “liberdade econômica”. A liberdade de consciência e de expressão, a liberdade religiosa, a liberdade política entendida como a limitação do poder soberano por leis e mecanismos constitucionais, são também importantes para Smith.

<sup>428</sup> No original: *The property which every man has in his own labour, as it is the original foundation of all other property, so it is the most sacred and inviolable. The patrimony of a poor man lies in the strength and dexterity of his hands; and to hinder him from employing this strength and dexterity in what manner he thinks proper without*

Com base nisto, Smith tece numerosas críticas às leis que limitavam a mobilidade e o emprego do trabalho, tais como o “Estatuto de Aprendizagem” (*Statute of Apprenticeship*), os privilégios exclusivos das corporações de ofício e a “Lei de Residências” (*Law of Settlements*), associada à antiga Lei dos Pobres.

As demais liberdades se fundam no direito de propriedade. Em seu nome, Smith tece incontáveis críticas ao conjunto de leis que limitavam a mobilidade do capital e a liberdade de comércio na Inglaterra e nas colônias europeias, em especial os monopólios associados às companhias de comércio exterior, mas também vários tipos de privilégios conquistados pela burguesia comercial e manufatureira através de sistemas de proibições, tarifas e subsídios. Igualmente, o filósofo escocês critica o que restou das antigas leis de primogenitura e inalienabilidade, que proibiam ou limitavam a extensão do direito de propriedade sobre a terra, obstruindo sua completa comoditização e, por essa razão, mantinham sua concentração – e, por conseguinte, a concentração do poder.

Na prática, estas críticas revelam a visão do filósofo escocês sobre como a autoridade política pode obstruir, em graus variados, as liberdades civis, prejudicando o interesse dos trabalhadores e dos consumidores. Isso não significa que essas liberdades sejam absolutas: o direito de propriedade se funda numa relação moral baseada no reconhecimento. Nesse sentido, as liberdades civis estão sujeitas a limitações postas pelas condições da interação moral: em especial, a *utilidade* de certa ação ou prática social, ou sua tendência a produzir efeitos socialmente benéficos ou nocivos (TMS I.i.3.5, 7, II.i.Intro.2), serve de critério limitador da liberdade<sup>429</sup> – voltaremos a isso mais à frente.

Isso nos leva ao segundo motivo por trás da defesa da ordem comercial, para além do argumento de caráter histórico. Smith compreende a divisão do trabalho como um sistema de satisfação de necessidades “que ocasiona, em uma sociedade bem-governada, aquela opulência universal que se estende aos estratos inferiores do povo”<sup>430</sup> (WN I.i.10). Vê-se aqui uma defesa do capitalismo em função de seus supostos efeitos para melhorar as condições de vida dos trabalhadores e dos pobres, e, portanto, uma crítica à doutrina da utilidade da pobreza.

Essa melhoria nas circunstâncias dos estratos inferiores do povo deve ser considerada como uma vantagem ou como uma inconveniência para a sociedade? [...] Criados,

---

*injury to his neighbour, is a plain violation of this most sacred property. It is a manifest encroachment upon the just liberty both of the workman, and of those who might be disposed to employ him.*

<sup>429</sup> Cf. WN II.ii.94. Ver Winch (1992, p. 510; 1996, p. 114-5) e Smith (2014).

<sup>430</sup> No original: *which occasions, in a well-governed society, that universal opulence which extends itself to the lowest ranks of the people.*

trabalhadores e artesãos de todos os tipos compõem a vasta maioria de toda sociedade política. Ora, o que melhora as circunstâncias da maioria nunca pode ser considerado como uma inconveniência para o todo. De certo, nenhuma sociedade pode ser próspera e feliz, da qual a maior parte de seus membros é pobre e miserável. Além disso, não é senão equitativo que aqueles que alimentam, vestem e proporcionam moradia ao grande corpo do povo tenham tal porção do produto de seu próprio trabalho de forma a serem eles próprios bem alimentados, vestidos e abrigados (WN I.viii.36)<sup>431</sup>.

Nesse sentido, segundo Hont e Ignatieff (1983), a principal questão implicada na defesa de um “sistema de liberdade natural” – que se erige sobre o direito de propriedade, a acumulação de riqueza e a desigualdade – é a de sua compatibilidade com a satisfação das necessidades dos pobres. Tendo em vista que, “com respeito ao produto do trabalho de uma grande sociedade, não há nunca uma divisão justa e equitativa do trabalho”, mas, “ao contrário, aqueles que trabalham mais ganham menos”<sup>432</sup> (ED, 5); e que, nesse sistema, os trabalhadores não têm acesso ao produto integral de seu trabalho, tendo que “dividi-lo” com os patrões e proprietários de terra (WN I.viii.6-7); tendo em vista essas fontes de iniquidade, em última instância, o argumento de Smith é que, no âmbito de um “sistema de perfeita liberdade e justiça”, a contradição entre direito de propriedade e necessidades básicas pode ser resolvida. Em função da elevação das forças produtivas ocasionada pela divisão do trabalho, a despeito da desigualdade, os pobres podem ter acesso a uma fatia crescente do produto social e melhorar de vida. Por essa mesma razão, a interação baseada no amor-próprio e na competição não conduz necessariamente a relações de dependência direta entre pobres e ricos.

Eles [os ricos] consomem pouco mais do que os pobres, e a despeito de seu egoísmo natural e de sua rapacidade, embora pretendam apenas a própria conveniência, embora o único fim que buscam com o trabalho de todos os milhares que empregam seja a gratificação de seus desejos vãos e insaciáveis, eles dividem com os pobres o produto de todos os seus aprimoramentos. Eles são levados por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição dos bens necessários à vida que teria sido feita, caso a terra tivesse sido dividida em porções iguais entre todos os seus habitantes, e, assim, sem pretender e sem saber, promovem o interesse da sociedade e oferecem os meios para a multiplicação da espécie<sup>433</sup> (TMS IV.1.10).

---

<sup>431</sup> No original: *Is this improvement in the circumstances of the lower ranks of the people to be regarded as an advantage or as an inconveniency to the society? [...] Servants, labourers and workmen of different kinds, make up the far greater part of every great political society. But what improves the circumstances of the greater part can never be regarded as an inconveniency to the whole. No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable. It is but equity, besides, that they who feed, cloath and lodge the whole body of the people, should have such a share of the produce of their own labour as to be themselves tolerably well fed, cloathed and lodged.*

<sup>432</sup> No original: *with regard to the produce of the labour of a great society there is never any such thing as a fair and equal Division. [...] On the contrary those who labour most get least.*

<sup>433</sup> No original: *They [the rich] consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions*

Trata-se de uma crítica implícita a Rousseau, exposta através de uma paráfrase de um trecho do *Segundo Discurso* que Smith havia traduzido na carta ao *Edinburgh Review*<sup>434</sup>. No trecho em questão, Rousseau (2002, p. 120) afirma que a introdução da propriedade e a divisão do trabalho ocasionaram desigualdades não-naturais e a relações de dependência recíproca entre os homens, quebrando sua independência natural e iniciando a espiral de corrupção que os levaria posteriormente a um estado de guerra. A ideia é que o intercuro “espontâneo” mediado pela propriedade – o comércio, a busca pelo ganho privado, o luxo – ocasiona uma forma de dependência social nefasta, que institui assimetrias de poder e *status* entre os homens. Por isso, o genebrino apontou a necessidade de restringir a propriedade ao necessário para garantir a autonomia material dos cidadãos (Rousseau, 2011, p. 71-4).

Rousseau estava seguindo a concepção aristotélica, segundo a qual a propriedade é um fenômeno moral e político cujo propósito é garantir a independência material, necessária para que o cidadão desenvolva uma disposição moral adequada à vida política<sup>435</sup>. A crítica de Smith não indica uma rejeição desses valores, mas uma inversão da premissa do argumento de que o comércio corrompe e causa dependência, e que a propriedade da terra é necessária para a cidadania, que supunha que o trabalho e as atividades econômicas seriam realizados por não-cidadãos (geralmente, escravos). Como vimos, a partir de um argumento histórico, nosso filósofo argumenta que o comércio foi o responsável pela redução drástica da dependência direta dos pobres frente aos ricos (proprietários de terra), sendo necessário, nas condições modernas, para a independência<sup>436</sup> e, igualmente, para a universalização da cidadania (Berry, 1994, p. 154-160)<sup>437</sup>.

---

*among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species.*

<sup>434</sup> Essa hipótese é amplamente aceita pela literatura recente. Cf. Colletti (1972, p. 155-163, 194-216), Ignatieff (1984), Berry (1990), Winch (1996, p. 60-7), Hont (2005, p. 91-3; 2015), Rasmussen (2008; 2018), Hanley (2009, cap. 1) e Stimson (2015).

<sup>435</sup> Pocock (1985b, p. 103).

<sup>436</sup> Cf. LJ (A), vi.6-7: “Nothing tends so much to corrupt and enervate and debase the mind as dependency, and nothing gives such noble and generous notions of probity as freedom and independency. Commerce is one great preventive of this custom. The manufactures give the poorer sort better wages than any master can afford; [...] Hence it is that the common people of England who are alltogether free and independent are the honestest of their rank any where to be met with”.

<sup>437</sup> De resto, é válido questionar se Smith de fato deu uma resposta satisfatória ao desafio de Rousseau, visto que, para o segundo, a principal questão era a da liberdade política em sentido forte (a participação na elaboração das leis), e não apenas a da independência material dos pobres (Cassirer, 1989, p. 60-1). Sobre isso, ver Berry (1990, p. 114-122). Seria necessário também não subestimar as diferenças em termos de concepções de liberdade dos dois autores. Cf. Rasmussen (2018, p. 242). Hont (2015, p. 51) subestima essa divergência, o que o leva a fazer uma aproximação por vezes exagerada entre os dois. Neste aspecto, Douglass (2018) realiza uma crítica pertinente.



### 3. O mecanismo de autorregulação econômica e social

Como é possível a Smith pensar, na prática, a regulação do social a partir das liberdades civis e sem o intermédio ativo da lei?

Vimos nos capítulos anteriores o papel cumprido pela simpatia na gênese de uma ordem moral e na socialização do indivíduo. Através desta capacidade de se transportar para a perspectiva dos outros e formar uma ideia dos sentimentos alheios, o sujeito aprende a moderar as próprias paixões e a avaliar a si mesmo a partir de parâmetros originalmente fornecidos pela interação com a comunidade moral na qual está inserido. A partir desta experiência particular de socialização, norteadas primordialmente pelos sentimentos de prazer e dor, mas mediada por pela razão e pelo desejo de aprovação de si, o indivíduo é levado a formar regras gerais de conduta, ou leis<sup>438</sup>, que auxiliam a consciência a regular o juízo e a ação no mundo moral.

A simpatia está também na gênese da ordem social, visto que, para Smith, ela funda as necessidades psicológicas do ser humano, fornecendo um conteúdo moral ao amor-próprio. Há em Smith uma sobreposição, e não separação, entre o moral e o social. Dupuy (1987, p. 316-7, 339) foi quem melhor expôs esta tese, ao afirmar que o amor-próprio é uma *modalidade reflexiva da simpatia*, querendo dizer que este sentimento possui um conteúdo moral na medida em que o indivíduo só pode corretamente avaliar a adequação e o mérito de seus afetos, ações e opiniões a partir dos sentimentos morais dos outros, aos quais pode ter algum acesso por simpatia. Nos termos de Ganem (2000, p. 31): “O amor próprio, eixo do interesse, é uma paixão que retira sua substância do reconhecimento do outro”. Nesse sentido, a interação social baseada no amor-próprio, ou a interação econômica, é, em última instância, uma forma de interação moral. Os indivíduos buscam riqueza e distinção não pelo prazer ou utilidade imediata destes objetos, mas para obter reconhecimento e distinção social (TMS I.iii.2.1)<sup>439</sup>.

De qualquer maneira, embora a simpatia possa explicar a “morfogênese” do social (Dupuy, 1987, p. 326, 338), ela não explica a sua regulação. Este conceito não aparece sequer uma vez em toda a WN; aliás, nesta obra, nenhuma referência é feita à TMS, e tampouco ao conceito de “espectador imparcial”, ou à virtude em sua completude (Otterson, 2000, p. 63), o que deu margem para o surgimento de uma controvérsia interpretativa em torno da compatibilidade entre as concepções de natureza humana das duas obras, conhecida como

---

<sup>438</sup> Cf. TMS III.5.6: “All general rules are commonly denominated laws: thus the general rules which bodies observe in the communication of motion, are called the laws of motion. But those general rules which our moral faculties observe in approving or condemning whatever sentiment or action is subjected to their examination, may much more justly be denominated such”.

<sup>439</sup> Ainda assim, há uma diferença entre o moral e o social, que reflete a bifurcação entre a ciência moral e a ciência do social. Ver Dupuy (1987, p. 331-2).

*Adam Smith Problem*<sup>440</sup>. Uma consideração desta controvérsia foge ao escopo desta dissertação, mas cabe dizer que ela certamente tem uma razão de ser.

A simpatia, o espectador imparcial e a virtude *em sua completude* – o conjunto das quatro virtudes cardeais – não desempenham um papel explicativo explícito na teoria social desenvolvida na WN. Isso não significa que algumas virtudes privadas não sejam importantes na explicação dos fenômenos econômicos, visto que Smith mobiliza a frugalidade e a prudência em sua teoria da acumulação de capital (WN II.iii.14-6), e, nesse sentido em particular, pode-se dizer que procurou dar uma resposta às críticas clássicas e cristãs ao comércio, mostrando a compatibilidade entre certas “virtudes medianas”, acessíveis ao homem comum, e a atividade econômica<sup>441</sup>. Portanto, nos referimos aqui em especial à relativa ausência da virtude da beneficência, seja pública ou privada, e, por conseguinte, da virtude cívica, em seu sentido clássico, para explicar a ordem social que surge do comércio. Esta é explicada primordialmente através da *competição*, a forma econômica do livre intercuro dos interesses, que se manifesta através dos *preços*.

Isso levou Cropsey (1957, p. 72) a afirmar que a competição substitui a virtude como princípio da ordem social, o que implicaria dizer que a ética se torna supérflua na esfera social. Ou seja, a competição assume o papel de regular a boa conduta na interação humana, coagindo os indivíduos a se adequarem a uma norma que é dada pelo movimento dos preços. Essa ideia está equivocada, contudo, ao supor que virtude e competição são excludentes para Smith, pois, como mencionamos, o escocês buscou mostrar justamente como o comércio, sob a égide de certas instituições, pode fomentar virtudes privadas. A tese de Cropsey faz mais sentido se pensada em termos da oposição entre competição e excelência moral como fontes da ordem social. Ainda assim, está equivocada ao supor que a competição é suficiente para manter a ordem: como veremos melhor alhures, Smith apresenta sérias reservas e preocupações com o fato de que a própria ordem produzida pela divisão do trabalho solapa as virtudes morais, sociais, intelectuais e marciais do povo, sugerindo a importância dessas virtudes para a preservação do corpo político<sup>442</sup>.

Analisemos por ora, no entanto, a competição e seu papel na teoria social desenvolvida na WN. Como sublinhou Aspromourgos (2009, p. 75), a competição tem a natureza de uma

---

<sup>440</sup> Para duas excelentes revisões sobre o surgimento e desenvolvimento do “problema”, ver Montes (2004, cap. 2) e Tribe (2015 [2008]).

<sup>441</sup> Cf. Griswold (1999, p. 262-6).

<sup>442</sup> Cf. as críticas de Griswold (1999, p. 295-8) à interpretação de Cropsey. O próprio Cropsey (1957, p. 92) reconhece que as críticas de Smith ao comércio são feitas em nome da virtude, o que sugeriria uma hesitação no juízo de que sua substituição pelo comércio foi exitosa.

interação conflituosa, sendo entendida como a rivalidade em torno da busca por ganho material. De saída, enquanto mecanismo de regulação, isto a distingue da simpatia, cuja natureza é a da concórdia, visto que ela tende à harmonia entre os sentimentos do agente e do espectador. Se, na ética, a socialização e a excelência decorrem de constrangimentos da consciência moral, na esfera econômica, ambas decorrem sobretudo da força que a competição exerce sobre os agentes, constrangendo-os às normas ditas pelos preços: a “boa administração [...] não pode jamais ser universalmente estabelecida senão em consequência daquela competição livre e universal que força todo o mundo a recorrer a ela em nome da autodefesa” (WN I.xi.b.5)<sup>443</sup>.

[...] onde a competição é livre, a rivalidade dos competidores, que estão todos se esforçando para empurrar uns aos outros para fora do emprego, obriga cada um a tentar executar seu trabalho com um certo grau de exatidão. [...] Rivalidade e emulação tornam a excelência, mesmo em profissões mesquinhas, um objeto de ambição, e frequentemente ocasionam os maiores esforços (WN V.i.f.4)<sup>444</sup>.

A competição é um mecanismo não-harmônico por definição, a versão smithiana da guerra de todos contra todos do estado de natureza de Hobbes. A diferença significativa, contudo, é que a livre concorrência tem limites morais e jurídicos, oriundos da simpatia e da lei, que estreitam os meios legítimos da ação econômica e moral:

Na corrida por riqueza, honras e privilégios, ele pode correr o máximo que conseguir, e tensionar cada músculo e nervo para superar todos os seus competidores. Mas se ele empurrar, ou derrubar qualquer um deles, a tolerância dos espectadores acaba inteiramente. Trata-se de uma violação da equidade (*fair play*), que eles não podem admitir (TMS II.ii.2.1)<sup>445</sup>.

Em última instância, isso revela a importância da simpatia e da lei para a ordem social<sup>446</sup>, ainda que este aspecto esteja apenas pressuposto ou implícito na WN. Com isso, Smith acaba por minimizar os efeitos antissociais da competição e enfatizar seus efeitos positivos (Cerqueira, 2004, p. 434; Rubin, 1979, p. 180), embora isso não o cegue totalmente para o fato de que as relações sociais se caracterizam pelo antagonismo dos interesses, como veremos melhor abaixo.

<sup>443</sup> No original: [...] *good management [...] can never be universally established but in consequence of that free and universal competition which forces every body to have recourse to it for the sake of self-defence.*

<sup>444</sup> No original: [...] *where the competition is free, the rivalry of competitors, who are all endeavouring to justle one another out of employment, obliges every man to endeavour to execute his work with a certain degree of exactness. [...] Rivalship and emulation render excellency, even in mean professions, an object of ambition, and frequently occasion the very greatest exertions.*

<sup>445</sup> No original: *In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should justle, or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of.*

<sup>446</sup> Macfie (1967, p. 75) afirma que o “homem econômico” é um ser moral cuja ação está sob a égide da “simpatia social” e do juízo do espectador imparcial.

Como nota Aspromourgos (2009, p. 73), a competição econômica exerce sua força através dos preços, e Smith denomina *preço natural* aquele que emerge como resultado da livre concorrência (WN I.vii.27). O escocês afirma que o preço de todo bem é composto de diferentes partes, que correspondem ao valor devido a cada “elemento” empregado em sua produção: nas “sociedades comerciais”, em que a terra e o capital são propriedade privada, e os trabalhadores não possuem acesso aos meios de subsistência, tendo que vender sua força de trabalho para sobreviver, o preço se divide normalmente em salário, lucro e renda da terra, as remunerações devidas ao trabalho, ao capital e à terra (WN I.vi.5-8). Nesse sentido, o preço natural é aquele que paga as “taxas naturais” de cada um desses componentes, definidas simplesmente como as taxas médias ou ordinárias em um determinado lugar e época (WN I.vii.1-4), pressupondo a livre mobilidade dos “fatores”.

Para Smith, a taxa relativa a cada uma das frações do preço é regulada por circunstâncias gerais e particulares. Iremos sintetizar apenas as primeiras, pois elas representam o peso da dinâmica da competição na explicação de Smith.

A determinação dos salários depende da disputa assimétrica entre trabalhadores e patrões, em que os últimos têm a vantagem de serem menos dependentes em relação aos primeiros, e de disporem da parcialidade da lei, que proíbe a organização dos trabalhadores (WN I.viii.11-3). Há aqui uma clara percepção de um aspecto conflituoso no interior da sociedade, e mesmo de uma fonte de injustiça, na acepção de Smith, visto que há uma desigualdade de tratamento perante o Estado, que reverbera os comentários do escocês sobre o surgimento do governo como uma função do interesse dos ricos contra os pobres: “Sempre que a legislatura tenta regular as diferenças entre patrões e seus empregados, seus conselheiros são invariavelmente os patrões” (WN I.x.c.61)<sup>447</sup>.

Há um patamar mínimo para os salários, dado pelo valor dos bens necessários à subsistência do trabalhador e à manutenção de sua família (WN I.viii.15). Smith reconhece a existência de “um elemento histórico e moral”<sup>448</sup> na determinação do salário de subsistência, ao afirmar que a definição de “subsistência” depende dos costumes e da época em questão (WN V.ii.k.3), além da disputa entre as classes. A dinâmica da competição, contudo, condicionada pelo caráter progressivo, estacionário ou declinante da produção nacional da riqueza, pode elevar, manter ou abaixar o nível real dos salários em relação ao patamar de subsistência. O crescimento da produção nacional eleva a demanda por trabalho, ensejando uma competição

---

<sup>447</sup> No original: *Whenever the legislature attempts to regulate the differences between masters and their workmen, its counsellors are always the masters.*

<sup>448</sup> A expressão é de Marx (1975, p. 275).

entre os padrões que confere um maior poder de barganha aos trabalhadores, possibilitando o pagamento de maiores salários (WN I.viii.17). Isso leva Smith a dizer que os salários tendem a crescer com o progresso econômico, e que este possibilita a melhoria das condições de vida da maioria do povo (WN I.viii.27, 36). Ainda assim, se a produção é estacionária ou declinante, a mesma dinâmica da competição conduz a um estado de pobreza generalizada, ou então, no segundo caso, ao declínio da população, em função de salários menores do que o necessário à subsistência (WN I.viii.24, 26, I.xi.p.9)<sup>449</sup>.

Os lucros do capital não são regulados pelos mesmos princípios que os salários, uma vez que eles não são a recompensa por nenhum tipo de trabalho, mas variam de acordo com a magnitude do capital empregado (WN I.vi.6). A *taxa de lucro* é regulada primordialmente pela competição, que depende também do desempenho da economia nacional, mas na razão inversa dos salários. O aumento do capital nacional, que acompanha o crescimento da produção, e que enseja a elevação dos salários, tende a reduzir a taxa de lucro em função da competição entre os diferentes comerciantes e manufatores (WN I.ix.2). A oposição dos interesses de trabalhadores e patrões se reflete na oposição entre salários e lucros (WN I.ix.11).

A renda da terra, uma remuneração decorrente do “monopólio” sobre a propriedade do solo<sup>450</sup>, depende da disputa entre proprietário e arrendatário (WN I.xi.a.5). Este componente do preço é excepcional, pois se trata de um resíduo, uma dedução do produto do trabalho do agricultor e/ou do lucro do arrendatário, que, portanto, depende dos fatores que condicionam o salário e a taxa de lucro (WN I.xi.a.8). Não cabe aqui discutir a teoria smithiana da renda da terra, mas apenas ressaltar a tese de que, para ele, ela tende a aumentar com o progresso da acumulação de riqueza (WN I.xi.p.1-5).

Esses são os componentes do *preço natural*, que dá a norma da competição. Se o preço de mercado desvia do natural, é porque algum de seus componentes está acima ou abaixo da taxa média em determinado lugar e tempo. Caso haja livre competição, o ajuste ocorre “espontaneamente”: se, em determinado setor, a taxa de lucro está acima da taxa natural, o interesse leva os manufatores a lhe direcionarem novos capitais, aumentando a competição e fazendo a taxa de lucro cair até o nível médio<sup>451</sup>; se, em determinada ocupação, os salários caem abaixo do nível médio, os trabalhadores passam a procurar emprego em outros setores, reduzindo a oferta de trabalho em relação à demanda, o que enseja uma elevação dos salários

---

<sup>449</sup> Segundo Cropsey (1957, p. 76-7), isso significa um reconhecimento implícito de que a dinâmica da competição não necessariamente é compatível com a preservação da vida.

<sup>450</sup> Cf. WN I.vi.8.

<sup>451</sup> Cf. WN II.iv.8.

naquela ocupação<sup>452</sup>. Por isso, Smith afirma que “O preço natural é o preço central em torno do qual os preços de todas as mercadorias estão continuamente gravitando” (WN I.vii.15)<sup>453</sup>.

É importante notar que a regulação através dos preços e da competição opera também a distribuição social da riqueza a partir da remuneração das três partes componentes dos preços (WN I.vi.17, I.xi.p.7), ou “fatores de produção”. Isso implica pensar as relações sociais como relações entre classes, definidas a partir da posse sobre os meios relevantes de produção, que por sua vez configura interesses distintos. A estratificação social é concebida organicamente como efeito da interação mediada por relações de propriedade historicamente determinadas – e também pela simpatia –, e não como sua causa. Nesse sentido, conscientemente ou não, Smith está pensando justamente a transição de um estado de coisas em que as “ordens”, “estratos” ou “estamentos” que compõem o Estado são imediatamente políticos – uma herança medieval –<sup>454</sup>, para um em que as ordens tornam-se imediatamente sociais, e apenas mediatamente políticas<sup>455</sup>.

Parece ser esse o sentido em que Smith pensa a potencial desvinculação entre riqueza e poder político nas sociedades comerciais, em contraste com Hobbes, e implicitamente também com Harrington.

Riqueza, como diz o Sr. Hobbes, é poder. Mas a pessoa que adquire ou herda uma grande fortuna não necessariamente adquire ou herda qualquer poder político, seja ele civil ou militar. Sua fortuna pode, talvez, fornecer-lhe os meios de adquirir ambos, mas a mera posse daquela fortuna não necessariamente lhe transmite nenhum dos dois. O poder que a posse imediatamente e diretamente lhe confere é o poder de comprar; um certo comando sobre todo trabalho, ou sobre todo produto do trabalho que está disponível no mercado (WN I.v.3)<sup>456</sup>.

Ou seja, a propriedade sobre algo não confere imediatamente poder político, e não determina a forma de relação entre o indivíduo e o Estado, pois que a riqueza e a propriedade tornam-se primordialmente sociais, o que desvela também uma igualdade entre os homens. Trata-se do

---

<sup>452</sup> Cf. WN I.viii.17, 24.

<sup>453</sup> No original: *The natural price, therefore, is, as it were, the central price, to which the prices of all commodities are continually gravitating.* Vale notar, segundo Asproumorgos (2009, p. 43-8, 70), que o “natural” neste caso não possui um significado filosófico mais profundo, mas é simplesmente o “normal”, “ordinário”, “médio”, ou ainda, o “típico” e “usual”.

<sup>454</sup> Marx (2010 [1843], p. 51-2) afirma que o caráter da *feudalidade* era o estatuto político imediato dos elementos da vida burguesa. Cf. Rosanvallon (2001, p. 191).

<sup>455</sup> Comparar TMS VI.ii.2.7-10 com WN I.xi.p.7-10. Agradeço ao meu amigo Pedro Vianna pelo esclarecimento acerca deste ponto.

<sup>456</sup> No original: *Wealth, as Mr. Hobbes says, is power. But the person who either acquires, or succeeds to a great fortune, does not necessarily acquire or succeed to any political power, either civil or military. His fortune may, perhaps, afford him the means of acquiring both, but the mere possession of that fortune does not necessarily convey to him either. The power which that possession immediately and directly conveys to him, is the power of purchasing; a certain command over all the labour, or over all the produce of labour which is then in the market.*

processo que caracteriza a emergência das sociedades modernas, em que, segundo Dumont (1977, p. 5-6), “a conexão entre a riqueza imóvel e o poder sobre os homens foi quebrada”, possibilitando uma autonomização da riqueza móvel (o capital), e, portanto, uma autonomização das relações entre os homens e as coisas frente às relações diretas entre os homens. Não iremos nos aprofundar nesse assunto, que exigiria uma outra dissertação. O comentário tenciona apenas mostrar a significância da posição de Smith<sup>457</sup> para pensar a modernidade.

#### **4. A hipótese da harmonia natural dos interesses**

Explicamos acima a lógica do mecanismo impessoal característico da interação econômica, que está por trás da ideia de uma autorregulação relativamente independente da lei e de uma hierarquia política. Este mecanismo é conhecido pela metáfora de uma mão invisível que concilia os interesses privados e promove o bem geral de forma não intencional<sup>458</sup>. Smith não foi o primeiro a ter essa ideia, e sua contribuição mais original não reside numa concepção “técnica” do mercado como sistema de alocação de recursos<sup>459</sup>. Como já esboçado anteriormente, sua ideia fundamental é uma concepção primordialmente econômica – e moral – da vida social (Rosanvallon, 2002)<sup>460</sup>, em que a divisão do trabalho aparece como o fundamento da sociedade, e a troca, o liame social. Portanto, o princípio de regulação que explicamos na seção anterior é irreduzível a um mecanismo econômico de ajuste automático da produção de mercadorias; seu significado mais fecundo é o de um princípio da própria ordem social<sup>461</sup>. Nos termos de Ganem (2000, p. 31): “A mão invisível é mais do que um operador técnico, ela é um operador social e a ideia de mercado de Adam Smith se constitui numa teoria da sociedade, numa explicação da lógica dos fenômenos coletivos”.

Isso significa que, em Smith, o mercado “não é mais simplesmente um lugar particular e localizado de trocas [...]. Não é somente um modo de alocação de recursos por meio de uma livre determinação do sistema de preços: é um mecanismo de organização social mais que um

---

<sup>457</sup> Que, neste ponto, certamente foi influenciado pelos fisiocratas. Agradeço à minha amiga Júlia Marchevsky por este apontamento.

<sup>458</sup> Cf. Smith (2006, p. 82-4). Rothschild (2001) contesta a importância e a centralidade desta metáfora na teoria social e política de Smith.

<sup>459</sup> Cf. sobre isso Rosanvallon (2002, p. 72-5) e Cerqueira (2004).

<sup>460</sup> Cf. também Cropsey (1957, p. 57-9).

<sup>461</sup> Cf. Kalyvas e Katznelson (2001, p. 552-3): “Rather than considering markets to be sites for the economic exchange of commodities as such, he treated markets as the modern analogue of previous institutional foundations for social order. [...] Smith did not perceive markets exclusively as efficient allocators of resources but as an institutional equivalent of ancient public spaces within which citizens of the classical polis, through speech and deed, struggled for recognition.”.

mecanismo de regulação econômica” (Rosanvallon, 2002, p. 86-7)<sup>462</sup>. Como nota Rubin (1979, p. 181-2), a sociedade é pensada por Smith a partir de uma sociabilidade do trabalho: um conjunto de pessoas que trabalham e trocam seus trabalhos.

Quando a divisão do trabalho foi uma vez completamente estabelecida, não é senão uma parte muito pequena das necessidades do homem que pode ser suprida pelo produto de seu próprio trabalho. Ele satisfaz a vasta maioria delas trocando a parte excedente do produto de seu trabalho, que está acima de seu próprio consumo, por tais partes do produto do trabalho de outros homens às quais tem necessidade. Assim, todo homem vive da troca, ou se torna em alguma medida um comerciante, e a sociedade em si torna-se o que é propriamente uma sociedade comercial (WN Liv.1)<sup>463</sup>.

Nesta representação da sociedade, segundo Rosanvallon (2002, p. 93), a divisão do trabalho e o comércio, mais do que conceitos econômicos, têm um significado sociológico e político. O “mercado”, nesses termos, assume a forma de um modelo alternativo ao *contrato* para pensar a instituição e a regulação do social: a ideia é que o vínculo societário é pensado a partir do liame das necessidades e interesses humanos (*ibid.*, p. 61-2, 86-7). Para Rosanvallon, o “mercado” inverteria a problemática da lei e do legislador como base para instituir e regular a ordem social, ele próprio sendo a fonte da lei, na medida em que permite uma autorregulação sem a intermediação de uma autoridade superior na coordenação das decisões<sup>464</sup>, ou sem a manifestação de uma intenção ou vontade geral.

A divisão do trabalho, por sua vez, assume a forma de um princípio de socialização por meio do qual os indivíduos tornam-se reciprocamente dependentes para satisfazer suas necessidades, e, ao mesmo tempo, autônomos e livres, pois trata-se de uma dependência apenas indireta, ou impessoal<sup>465</sup> (*ibid.*, p. 93-4). O significado filosófico mais fecundo disso não é que a economia se torna uma esfera particular, mas, ao contrário, que se estende ao moral e passa a alcançar toda a vida social, torna-se a essência da sociedade (*ibid.*, p. 55).

Indo adiante em sua interpretação, contudo, Rosanvallon defende a tese de que, aliada à esta “compreensão econômica da política e de toda a vida social” (*ibid.*, p. 76), reside a ideia da harmonia social, cuja possibilidade é representada pela metáfora da mão invisível<sup>466</sup>. A

<sup>462</sup> Ver também Rubin (1979, p. 181-2) e Cerqueira (2004, p. 435-6).

<sup>463</sup> No original: *When the division of labour has been once thoroughly established, it is but a very small part of a man's wants which the produce of his own labour can supply. He supplies the far greater part of them by exchanging that surplus part of the produce of his own labour, which is over and above his own consumption, for such parts of the produce of other men's labour as he has occasion for. Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows to be what is properly a commercial society.*

<sup>464</sup> Rosanvallon (2002, p. 61) chega a mencionar que “os mecanismos do mercado” substituem os “procedimentos dos compromissos recíprocos do contrato”.

<sup>465</sup> Vale notar, neste caso, o paralelo com a formação dos valores e das regras morais a partir da troca imaginativa de perspectivas e da simpatia (Capítulo 1).

<sup>466</sup> Cf. WN IV.ii.9.



grande implicação disso seria uma “recusa global do político”: “Não é mais a política, o direito e o conflito que devem governar a sociedade, mas sim o mercado. [...] Desse ponto de vista, Adam Smith é menos o pai fundador da economia política que o teórico do definimento da política” (*ibid.*, p. 10). Segundo o intérprete francês, a “virada decisiva” de Smith – da filosofia para a economia – teria sido conceber a economia como “o *único espaço* possível da realização da harmonia social”, em que o problema da divisão social poderia ser superado<sup>467</sup>. O filósofo escocês teria se tornado economista no movimento de realização de sua filosofia moral: ele partiria do reconhecimento da inadequação da benevolência e da simpatia para garantir a harmonia social, e, mediante o engajamento com a problemática econômica, as teria suplantado pela ideia de uma harmonia dos interesses através da divisão do trabalho e das trocas (*ibid.*, p. 54-5, 87, 234).

Isso não significa que Smith seja, na leitura de Rosanvallon, um simples apologista do capitalismo, insensível ao irrealismo de sua representação harmônica da sociedade. Ele reconhece, por exemplo, que Smith partilha de algumas das críticas de Rousseau à sociedade civil, inclusive aos “aspectos negativos e alienantes” da divisão do trabalho (*ibid.*, p. 74, 195). Não obstante, o filósofo escocês, por não dispor de um quadro teórico adequado para lidar com esses elementos, acabaria por minimizá-los, ou descartá-los, frente ao maior peso da ideia da harmonia. Portanto, seu realismo não compensaria senão parcialmente a “cegueira” que subjaz à concepção de uma sociedade transparente e harmônica, em que o político é abolido. Por isso, Smith seria “*um verdadeiro anti-Maquiavel*”, e finalizaria o movimento de Hobbes de “exorcizar” o conflito do corpo social (*ibid.*, p. 76-7).

Esta impressionante tese, que buscamos resumir nos parágrafos anteriores, merece um escrutínio mais detido, visto que coloca em questão o próprio o sentido da reflexão de Smith sobre a ordem social, que nos interessa. Em particular, essa interpretação é muito fértil enquanto pedra de toque para pensarmos a relação entre o problema da ordem e a ideia de harmonia na obra do escocês. De aqui em diante, portanto, tentaremos enfrentar as questões que a leitura do texto de Rosanvallon coloca para pensar a ordem social em Smith, e eventualmente avaliar suas teses à luz dos textos de nosso filósofo.

O problema do conflito social é uma das questões mais candentes e centrais da filosofia política moderna, e constitui o pano de fundo das principais obras do direito natural e da filosofia moral do período da guerra civil inglesa ao fim do século XVIII (Griswold, 1999, p.

---

<sup>467</sup> Cf. também Myrdal (1988 [1932], p. 97): “Um ensolarado otimismo irradia-se do trabalho de Smith. Não tinha um sentimento aguçado para as desarmonias sociais e os conflitos de interesses. [...] Em geral, é verdadeiro dizer que era cego aos conflitos sociais”.

80). A obra de Smith surge em diálogo com esse esforço da reflexão filosófica europeia e ocidental, e, nesse sentido, como afirma Rosanvallon (2002, p. 25-6), pode ser lida no mesmo nível que obras de autores como Hobbes, Pufendorf, Locke, Mandeville e Rousseau. Significa dizer que, em certo sentido, todos estes pensadores estão engajados com um problema semelhante, o de pensar a ordem social.

Na filosofia moral de Smith, como visto, a questão do conflito se expressa em primeiro lugar na discussão sobre a natureza humana e a sociabilidade, e, em particular, no problema do egoísmo, tal como legado por Hobbes<sup>468</sup>. Desta perspectiva, a concepção smithiana do homem como ser “simpatético” assume um significado político: ela se torna o núcleo de uma representação política do social. Como temos tentado mostrar, não há nesta representação uma negação do egoísmo e da propensão ao conflito por parte de Smith, mas um esforço de mostrar que os aspectos “simpatéticos” e sociáveis do homem lhe permitem regular as paixões, tornando possíveis o convívio social e a virtude genuína<sup>469</sup>.

Não obstante, como apontado no segundo capítulo, as disposições sociáveis e a virtude são incapazes de explicar a possibilidade de uma ordem no âmbito da interação social mediada pela propriedade privada. A simpatia, por si só, parece incapaz de resolver as contradições que surgem com a desigualdade social e a privação da grande maioria do acesso aos meios de subsistência, algo que é percebido por Smith e dá ensejo à sua explicação das origens do Estado. Ela explica, no limite, os pré-requisitos para a constituição da forma do social, em termos das disposições morais que levam os indivíduos a respeitar regras de justiça e a estratificação social, e a buscar riqueza como fonte de distinção<sup>470</sup>.

Nesse sentido, Rosanvallon está correto ao dizer que a economia aparece para Smith como o espaço possível para resolver o problema do conflito social, embora esteja incorreto ao afirmar que isso implica um abandono da ética em favor do paradigma da harmonia dos interesses<sup>471</sup>. Acreditamos que não há em Smith uma “virada” da ética para a economia, mas um movimento de extensão do econômico ao moral. Há uma sobreposição (e não separação) entre a moral e a economia, de forma que a sociabilidade da utilidade não exclui a simpatia, mas a contempla, e só por isso o “egoísmo” (o termo pejorativo para “amor-próprio”) pode

---

<sup>468</sup> Cf. Griswold (1999, p. 81).

<sup>469</sup> Cf. TMS II.ii.3.4, um trecho que ilustra perfeitamente este ponto.

<sup>470</sup> Por isso, Dupuy (1987) chama a simpatia de “princípio morfogenético”.

<sup>471</sup> Cf. Rosanvallon (2002, p. 234). Aliás, como notou Dupuy (1987, p. 316, n. 15), Rosanvallon parece confundir simpatia e benevolência. É notável também que ignore a extensa revisão feita por Smith na TMS ao fim de sua vida.

adquirir um estatuto moral e tornar-se defensável – algo que não estava posto nos sistemas hobbesianos.

A ideia da esfera econômica como *locus* da harmonia e da conciliação dos interesses privados, tal como exposta por Rosanvallon, decorre da representação smithiana do comércio, em que é privilegiado seu aspecto positivo, como uma forma de cooperação mutuamente benéfica e equitativa entre os indivíduos e as nações<sup>472</sup>. Isso é uma consequência de sua teoria da troca e da divisão do trabalho, e da ideia de que o trabalho é a fonte da riqueza e a medida do valor das mercadorias. A divisão do trabalho torna os indivíduos úteis uns aos outros em suas diferentes habilidades, e institui uma cooperação mútua baseada nos interesses e necessidades, em que cada um serve aos outros permanecendo formalmente livre (WN I.ii.5).

A troca só pode ser mutuamente benéfica na medida em que expressa uma igualdade entre os diferentes trabalhos trocados, que, por sua vez, reflete uma igualdade natural entre os homens<sup>473</sup>. O trabalho, entendido como uma quantidade de labuta e de esforço, de sacrifício da própria liberdade e felicidade, é a medida real e universal do valor das mercadorias (WN I.v.1-2, 7, 17). Embora não haja uma medida exata para essa labuta e esse esforço individualmente despendidos, há certos parâmetros que possibilitam alguma objetividade para mensurá-los, como o tempo gasto na produção, e o grau de dificuldade e de gênio exigidos (WN I.v.4)<sup>474</sup>, considerando um trabalhador em estado médio de saúde, força, espírito, e uma habilidade e destreza médias (WN I.v.7).

A *equivalência* na troca de mercadorias é atingida através da barganha no mercado<sup>475</sup>, na medida em que as partes chegam a um consenso a respeito da proporção adequada para trocar seus produtos, em que a “quantidade de trabalho” serve como parâmetro fundamental. “Ela [a troca] é ajustada, [...] de acordo com aquele tipo de igualdade grosseira, que, embora inexata, é suficiente para levar a cabo os negócios da vida comum”<sup>476</sup> (WN I.v.4). Dadas as dificuldades de mensurar o trabalho, “uma noção abstrata”<sup>477</sup>, no entanto, o valor de uma

---

<sup>472</sup> Cf., por exemplo, WN I.i.11.

<sup>473</sup> Cf. WN I.ii.4: “The difference of natural talents in different men is, in reality, much less than we are aware of; and the very different genius which appears to distinguish men of different professions, when grown up to maturity, is not upon many occasions so much the cause, as the effect of the division of labour. The difference between the most dissimilar characters, between a philosopher and a common street porter, for example, seems to arise not so much from nature, as from habit, custom, and education”.

<sup>474</sup> Cf. WN I.x.b.1, em que Smith aponta mais cinco fatores que afetam o valor – neste caso, a remuneração pecuniária – de cada trabalho.

<sup>475</sup> Sobre isso, ver Halévy (1972, p. 92-3).

<sup>476</sup> No original: *It is adjusted, [...] according to that sort of rough equality which, though not exact, is sufficient for carrying on the business of common life*. Há aqui uma possível analogia com o procedimento da simpatia, que permite uma harmonia ou igualdade, ainda que imperfeita, entre os sentimentos do agente e do espectador. Cf. TMS I.i.4.7.

<sup>477</sup> No original: *an abstract notion*.

mercadoria é comumente medido a partir da comparação com outra mercadoria (WN I.v.5), e habitualmente pelo dinheiro, que, no “aqui e agora”, serve como medida exata do valor das coisas (WN I.v.19, 41).

Segundo esta representação, o comércio e a troca permitiriam um intercâmbio equitativo e isento de violência, constituindo-se como uma fonte de união social. Ele permitiria ainda o que Halévy (1972, p. 91-2) chamou de “identidade natural dos interesses”, ou a ideia de que a divisão do trabalho e as trocas proporcionam, sem o intermédio positivo da lei, uma identidade espontânea entre os interesses dos indivíduos enquanto consumidores e produtores. A livre concorrência permite realizar esta conciliação, e, a despeito de sua natureza conflituosa, ela serve à causa da paz, sendo “um instrumento de igualização tanto entre as classes sociais quanto entre as nações” (Rosanvallon, 2002, p. 59). Nesse sentido, Smith afirma que o comércio deveria ser naturalmente uma fonte de amizade e de união entre os indivíduos e os povos, uma vez que o enriquecimento de um país e o livre intercâmbio das mercadorias são favoráveis à prosperidade dos outros, assim como um homem rico, através de seu consumo, ou ainda, caso seja um comerciante ou manufator, através da competição com os outros, serve inconscientemente ao bem da comunidade (WN IV.iii.c.9, 11). Nesse sentido o conflito seria superado pela ideia de harmonia, implicando uma abolição do político (Rosanvallon, 2002, p. 60-1, 77).

Esta interpretação nos parece sintetizar, até certo ponto, o núcleo da representação de Smith do comércio. Com efeito, a ideia de harmonia integra parte substantiva de sua concepção de uma ordem natural na sociedade, que serve de base para seu “sistema de liberdade natural”. Não obstante, ela ignora um outro lado da filosofia do escocês, que, como ressaltamos na primeira seção deste capítulo, está presente já em potência na própria concepção de “natureza”, que é justamente a dimensão do conflito e da corrupção. Este elemento da filosofia de Smith, conquanto subdesenvolvido, ou não explorado até as últimas consequências, introduz ambiguidades e tensões que relativizam a representação harmônica do social e, no limite, ameaçam tornar inteligível o significado de sua defesa das “sociedades comerciais”<sup>478</sup>. No nível filosófico, trata-se do reconhecimento da existência do conflito desarmônico na própria “natureza”, que se reflete na natureza humana e na sociedade; no nível prático, trata-se da percepção do caráter contraditório do progresso e da civilização, que são movidos por desigualdade, aflição e antagonismo, e/ou de tensões entre a vida social e a vida moral, que emergem da própria “ordem natural”, na medida em que, para usar uma frase de Griswold

---

<sup>478</sup> Este fato é ressaltado por intérpretes como Halévy (1972), Viner (1927), Cropsey (1957; 1975), Heilbroner (1982), Dupuy (1987), entre outros.

(1999, p. 295), “a mão invisível se comporta como um punho de ferro”. Este elemento é subestimado por Rosanvallon, na medida em que, para ele, Smith não dispõe de conceitos adequados para enquadrá-lo como problema filosófico, o que o levaria a minimizá-lo<sup>479</sup>. Nesses termos, portanto, essa tese mascara parte do sentido da obra, e contribui para formar uma caricatura.

Na sequência, buscamos explicitar os principais aspectos ambivalentes na filosofia de Smith. Iremos argumentar que esses aspectos indicam os pontos em que a economia atua em prejuízo das relações morais, e que seu reconhecimento implica a necessidade de relativizar a representação do social como espaço da harmonia e da felicidade, ou a ideia de que a economia é a realização da filosofia moral e da política. Tentaremos mostrar que a economia incorpora a moral, e justamente por isso ela surge como um objeto dotado de contradições e incessantemente sujeito à corrupção. Por fim, iremos contestar a ideia de que Smith não dispõe de um quadro teórico adequado para lidar com os elementos contraditórios e as tensões existentes na sociedade.

## 5. Tensões e ambivalências na filosofia de Smith

Já nos primeiros registros existentes das reflexões econômicas de Smith nos anos 1760, quando ainda lecionava filosofia moral na Universidade de Glasgow, vê-se seu engajamento com o problema da divisão social, tratado sob a forma de um paradoxo. O problema-chave da economia política é formulado nos seguintes termos: como é possível, nas sociedades comerciais, em que vige uma grande desigualdade social, em que o trabalho é dividido desigualmente entre os indivíduos, de forma que nem todos trabalham, e em que, além disso, “seja pela violência, ou pela opressão mais ordeira da lei”<sup>480</sup>, o produto do trabalho da grande maioria é apropriado por classes ociosas; em que, portanto, “aqueles que trabalham mais, ganham menos”<sup>481</sup>, e em que o trabalhador pobre, que “provê os materiais para suprir o luxo de todos os demais membros do Estado, e suporta [...] em seus ombros toda a estrutura da sociedade humana, parece ele mesmo ser pressionado para baixo do chão, e ser enterrado fora

---

<sup>479</sup> Há uma vasta literatura recente que explora justamente esse lado historicamente negligenciado da filosofia social e política de Smith, trazendo à lume, por exemplo, as afinidades com Rousseau. Dentre muitos outros autores, podemos citar Griswold (1999; 2018), Force (2003), Rasmussen (2008), Hanley (2009) e Hont (2015). Hanley (2009, p. 7) critica explicitamente a interpretação de Rosanvallon.

<sup>480</sup> No original: *either by violence or by the more orderly oppression of law.*

<sup>481</sup> No original: *On the contrary those who labour most get least.*

de vista nas fundações mais profundas do edifício”<sup>482</sup>; como é possível, pois, que, nessas sociedades, “em meio a uma desigualdade tão opressiva”<sup>483</sup>, até o homem mais pobre e desprezado disponha de mais conforto e abundância do que “o mais respeitado e ativo selvagem”<sup>484</sup> (ED, 5-6), que tem acesso ao produto integral de seu trabalho?

Vemos aqui, poucos anos depois de seu engajamento com os textos de Rousseau, como a divisão do trabalho e a economia surgem como uma “solução” para o problema da desigualdade social. Nos dois primeiros capítulos da WN, embora Smith suavize as arestas do paradoxo que, com eloquência, anunciava a seus alunos em Glasgow, a formulação do problema permanece a mesma, e a divisão do trabalho aparece como o sistema de satisfação de necessidades que permite a melhoria de vida do povo, assim como sua independência material frente aos ricos, e uma forma de participação na vida social a partir do trabalho. Por isso, desde que a riqueza possa circular através de um livre comércio entre os homens, certa desigualdade está justificada, a seus olhos, na medida em que cumpre uma função moral e política<sup>485</sup>.

Contudo, queremos chamar a atenção para o fato de que a solução encontrada por Smith não elimina a divisão social: a ideia é que o bem geral e o progresso dependem da desigualdade e da fragmentação da sociedade. Em última instância, têm-se riqueza, liberdade e civilização através de desigualdade e oposição de interesses: eis a versão “científica” do antigo paradoxo moralista de Mandeville – “vícios privados, benefícios públicos”. Nesse sentido, Smith fornece uma justificação instrumental da desigualdade e da divisão do trabalho, esta última implicando também uma divisão da própria sociedade, visto que nem todos trabalham, e a sustentação das classes mais ou menos ociosas e improdutivas (incluindo o Estado) depende da apropriação de parte da riqueza produzida pelos trabalhadores<sup>486</sup>. De certa forma, essa ideia parece reverberar as importantes conclusões de Griswold (1999, p. 328-9), de que “o conflito desarmonioso é natural à natureza”, e que a harmonia do todo depende do conflito entre as partes.

É notável, neste caso, como Smith, cuja metodologia frequentemente se aproxima da filosofia do senso comum<sup>487</sup>, busca justamente uma perspectiva contrária à opinião popular – o paradoxo – para pensar a desigualdade (Hanley, 2009, p. 22-3). Nas *Lectures*, no contexto de

---

<sup>482</sup> No original: *while he affords the materials for supplying the luxury of all the other members of the common wealth, and bears, as it were, upon his shoulders the whole fabric of human society, seems himself to be pressed down below ground by the weight, and to be buried out of sight in the lowest foundations of the building.*

<sup>483</sup> No original: *In the midst of so much oppressive inequality.*

<sup>484</sup> No original: *the most respected and active savage.*

<sup>485</sup> É este o sentido de suas críticas à ideia de uma lei agrária na Inglaterra, defendida pelos republicanos ingleses no século XVII (LJ (a), iii.134-140; LJ (b), 139-140), e o sentido do trecho da mão invisível citado acima (cf. TMS IV.1.10).

<sup>486</sup> Cf. WN I.vi.4, 7-8, I.viii.5-8, em que Smith afirma, sem constrangimento, que o lucro e a renda da terra são deduções do produto do trabalho.

<sup>487</sup> Cf. Fleischacker (2004, p. 22-6).

suas críticas à escravidão, que vêm na esteira de suas críticas ao republicanismo antigo, Smith procura contestar a ideia de que o homem rico é necessariamente um parasita para a sociedade:

Quando [...] nós olhamos para um proprietário de uma extensa ou grande herdade, nós somos inclinados a concebê-lo, à primeira vista, como um monstro que destrói o que poderia fornecer subsistência a um vasto número da espécie humana. E, sob essa luz, nossos antepassados de fato o conceberam, e empregaram todos os métodos para prevenir seu surgimento. [...] Nós olhamos para esse homem como uma peste para a sociedade, um monstro, um peixe enorme que devora todos os peixes menores; pois dá no mesmo se alguém destrói diretamente as pessoas ou aquilo que poderia lhes prover seu sustento. [...] Ele parece ser, portanto, o mais destrutivo membro da sociedade que podemos conceber (LJ (A), iii.134-5; cf. LJ (B), 139-140)<sup>488</sup>.

Dessa ideia nasce o desejo de destruir a grande riqueza através da redistribuição da propriedade e da abolição das dívidas, ou então de prevenir a concentração da terra através de uma lei agrária<sup>489</sup>. Smith nota que essas reivindicações faziam sentido no mundo antigo, e que “os homens mais sábios eram sempre da opinião de que essas fortunas excessivas eram muito prejudiciais ao interesse da comunidade” (LJ (A), iii.139-140)<sup>490</sup>. Na república romana, a concentração da terra impedia que grande parte dos cidadãos tivesse autonomia material, ou independência, e o uso difundido da escravidão diminuía as possibilidades de emprego para o trabalho livre (WN IV.vii.a.3). Além disso, a maior parte da renda social era despendida na manutenção dos próprios escravos, reduzindo o excedente produtivo e por conseguinte impedindo que o comércio e as manufaturas se expandissem, de forma que grande parte dos homens livres pobres não tinha emprego e vivia na miséria (LJ (A), iii.139-143). Isso os tornava dependentes das “gratificações” dos ricos, isto é, da compra dos votos na assembleia, o que era feito sob a forma de empréstimos a juros exorbitantes, que tornavam os pobres escravos de suas dívidas. Nesse sentido, a concentração da riqueza e da terra, aliada ao uso da escravidão, pervertia a vida política republicana e causava grandes distúrbios, visto que o povo passava a exigir, por meio dos tribunos, a abolição das dívidas, a redistribuição das terras e a distribuição gratuita de trigo (WN IV.vii.a.3, V.iii.61; LRBL ii.157). Nesse contexto, portanto, na visão de Smith, o homem rico de fato era um detrimento à sociedade.

---

<sup>488</sup> No original: *When [...] we look on a man of an overgrown or large estate, we are apt to conceive of him at first sight as a monster who destroys what might afford subsistence for a vast number of the human species. And in this light our forefathers did consider them, and took all methods to prevent their arising. [...] We look on this man as a pest to society, as a monster, a great fish who devours up all the lesser ones; for it is all one whether one destroys the persons themselves or that which ought to afford them their maintenance. [...] He therefore appears to be the most destructive member of society we can possibly conceive.*

<sup>489</sup> Cf. LJ (A), iii.141: “We are told by Aristotle and Cicero that the two sources of all seditions at Athens and at Rome were the demands of the people for an agrarian law or an abolition of debts”. Cf. WN IV.vii.a.3

<sup>490</sup> No original: *The wisest men were always of opinion that these overgrown fortunes were very detrimentall to the interest of the community.*

Nas sociedades modernas, no entanto, desde que haja uma gradação linear das riquezas (LJ (A), iv.161-4)<sup>491</sup>, na visão de Smith, a desigualdade não tem os mesmos efeitos que em Roma (LJ (A), iii.135, 139). Devido à elevação das forças produtivas que acompanha o trabalho livre e a ampliação da divisão do trabalho, embora a terra esteja concentrada, a produção da riqueza é multiplicada em maior proporção do que o crescimento da população. Os ricos, neste caso, são incapazes de consumir a maior parte daquilo que é produzido em suas terras, trocando o excedente por bens de luxo cuja produção movimentava o comércio, dando ensejo ao emprego nas manufaturas e permitindo, inconscientemente, a difusão da riqueza e a independência dos pobres (TMS IV.1.10). Por isso, embora a igualdade seja em si mesma “algo muito agradável”, seria desvantajoso ao Estado destruir as grandes fortunas e nivelar a propriedade da terra (LJ (A), iii.138, 140); na sua visão, isso poderia destruir as próprias fundações da liberdade europeia “no atual sentido da palavra” (WN III.iii.5).

Esta defesa condicionada da desigualdade nos interessa aqui exclusivamente em seu sentido político. A desigualdade representa para Smith, simultaneamente, a condição do progresso e da ordem social, e, como tentaremos demonstrar abaixo, a fragmentação da sociedade, o conflito e a corrupção da moral. Nesse sentido, seguindo o protocolo de compreender o sentido da obra de Smith como uma reflexão sobre a ordem social a partir da economia, mais do que um argumento econômico de cunho instrumental, a defesa qualificada da desigualdade pode ser lida como um reconhecimento da importância da contradição para o bom ordenamento da sociedade.

Analisemos, pois, alguns elementos ambivalentes da filosofia de Smith.

Propomos começar pelo núcleo da teoria econômica e social contida na WN: a propensão natural à troca, o princípio que funda a divisão do trabalho. Smith afirma que não constitui parte de seu objeto de investigação determinar se essa propensão é “um daqueles princípios originais da natureza humana”, ou, “o que parece mais provável”, se é “a consequência necessária das faculdades da razão e do discurso” (WN I.ii.2)<sup>492</sup>. Em suas aulas de jurisprudência, no entanto, ele afirma que a propensão natural a trocar se funda na inclinação ou desejo de persuadir:

Se nós investigarmos o princípio da mente humana em que se funda a disposição a trocar, ele é evidentemente a inclinação natural que cada um tem de persuadir. A oferta de um *shilling*, que para nós parece ter um significado tão claro e simples, é na

---

<sup>491</sup> Ou seja, desde que a desigualdade não seja extrema e que haja estratos médios.

<sup>492</sup> No original: *Whether this propensity be one of those original principles in human nature, of which no further account can be given; or whether, as seems more probable, it be the necessary consequence of the faculties of reason and speech, it belongs not to our present subject to enquire.*



realidade a oferta de um argumento para persuadir alguém a fazer isso ou aquilo de acordo com seu interesse (LJ (A), vi.56; cf. LJ (B), 221)<sup>493</sup>.

A troca, ou a barganha, o núcleo de toda a teoria de Smith, é uma espécie de ato comunicativo, fundado no desejo de persuadir<sup>494</sup>: “Quem quer que ofereça ao outro uma barganha de qualquer tipo, propõe fazer isso. Me dê aquilo que eu quero, e terá isso que você quer, é o significado de qualquer oferta desse tipo” (WN I.i.2)<sup>495</sup>. Neste ponto, como mencionamos de passagem no primeiro capítulo, o escocês se aproxima de Mandeville (1988, ii.289, 291), uma vez que, para ambos, o desejo de persuadir, ou de ser objeto de crença, corresponde ao desejo egoísta por superioridade e distinção, e é diferente do desejo de ser digno de crença, assim como o desejo de ser louvado é distinto do desejo de ser digno de louvor (TMS VII.iv.24-5). Isso indica, na nossa leitura, que a propensão a trocar se funda na mesma inclinação que possivelmente induz os homens a enganar e a desejar superioridade frente aos outros; há na barganha da troca um elemento possivelmente insociável e um princípio potencial de enganação, visto que a persuasão, assim como o desejo de ser objeto de louvor, não necessariamente implica a honestidade e a imparcialidade. Em síntese, se, por um lado, a troca e a barganha integram o núcleo da representação de uma interação equitativa e não violenta entre os homens, por outro lado, ela encerra sob si a possibilidade da violência, na forma da enganação e da insociabilidade – uma fonte de desunião, discórdia. Eis uma ambivalência no coração da filosofia social de Smith. A enganação e a discórdia são consequências sempre possíveis, potenciais, da interação baseada no amor-próprio, nos afetos egoístas. Nesse sentido, o estatuto ético da interação comercial, que, como visto, Smith buscou pensar em crítica à tradição do egoísmo moral, é constantemente ameaçado pela própria dinâmica dessa interação. Por isso, endossamos a hipótese de Dupuy (1987, p. 336-7; 2014, p. 11-2), segundo a qual a economia em Smith contém a violência nos dois sentidos do verbo *conter*: ela é uma forma de interação a princípio não violenta, ou que serve de barreira contra a violência, mas que inevitavelmente contempla a violência e o conflito em seu âmago.

Um dos desdobramentos mais importantes da ambivalência da troca aparece na consideração das relações entre as classes, ou “ordens” sociais. Smith pensa as relações entre

---

<sup>493</sup> No original: *If we should enquire into the principle in the human mind on which this disposition of trucking is founded, it is clearly the natural inclination every one has to persuade. The offering of a shilling, which to us appears to have so plain and simple a meaning, is in reality offering an argument to persuade one to do so and so as it is for his interest.*

<sup>494</sup> Sobre a importância disso para a filosofia social e política de Smith, ver Kalyvas e Katznelson (2001; 2008, cap. 2).

<sup>495</sup> No original: *Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer.*

trabalhadores, patrões e proprietários de terra como barganhas conflituosas, em que vige uma oposição de interesses (WN I.viii.11-3, I.xi.a.1, 5). A disputa entre trabalhadores e patrões em torno da determinação dos salários, por exemplo, às vezes desemboca em violência e ofensas clamorosas (WN I.viii.13). Ao contrário da troca convencional, no entanto, essa disputa envolve uma assimetria estrutural de poder: os patrões são favorecidos não apenas em termos de seu maior poder de barganha, oriundo do fato de estarem em menor número e mais bem providos para manutenção de sua vida, mas em função da parcialidade das leis na regulação do conflito (WN I.viii.12; cf. I.x.c.34, 61). Há aqui o reconhecimento explícito de uma fonte de iniquidade por parte das leis, visto que elas proíbem as organizações dos trabalhadores, mas não as dos patrões, o que vai contra o princípio da igualdade de tratamento (cf. WN IV.viii.30)<sup>496</sup>.

Por sua vez, a disputa entre burgueses e proprietários de terra reflete a oposição entre cidade e campo (WN I.x.c.19-26), um dos temas mais importantes da obra. A assimetria e a desigualdade entre indústria e agricultura, cidade e campo, são explicadas por Smith como efeitos das distorções introduzidas pelas leis restritivas do comércio, tais como as leis das corporações urbanas e as regulações que limitam o comércio exterior e interior (WN I.x.c.25). Essas leis foram conquistadas pelos burgueses em função de sua melhor capacidade de compreender os próprios interesses e de se organizar, que lhes possibilitou enganar os senhores de terra e induzi-los a endossar medidas contrárias ao bem comum (WN I.xi.p.10, IV.ii.21).

A superioridade deles [manufatores e comerciantes] sobre o proprietário rural não consiste tanto no seu conhecimento do interesse público, mas na posse de um melhor conhecimento de seus próprios interesses. É com esse conhecimento superior de seus interesses que eles frequentemente tiraram vantagem da generosidade do aristocrata rural, e o persuadiram a abrir mão de seu interesse e daquele do público, com base em uma convicção muito simples, mas honesta, de que os interesses deles, e não o seu próprio, correspondia ao interesse geral (WN I.xi.p.10)<sup>497</sup>.

---

<sup>496</sup> Diante disso, Halévy (1972, p. 102) afirma que surpreende a ausência de um apelo de Smith à necessidade da lei para mediar e regular o conflito entre as duas partes (cf. WN I.x.c.60). Ao contrário, o escocês critica sistematicamente as leis que regulavam os salários e as relações de trabalho nas cidades e no campo – como as leis de residência e de aprendizagem. O que Halévy não nota, entretanto, é que, no contexto em que Smith escreve contra essa legislação, tanto na Inglaterra quanto na França, predominavam manufaturas de pequena e média escalas, em oposição à grande indústria do século XIX, e essas leis no geral favoreciam os interesses de patrões e mestres de corporações, garantindo-lhes um maior poder e controle sobre os trabalhadores no âmbito local. Por isso, paradoxalmente, as críticas de Smith são feitas em nome dos direitos e interesses dos trabalhadores, defendendo a liberdade de trabalhar em troca de salários, de fazer contratos, de escolher a própria ocupação e de escolher onde morar. Ironicamente, poucas décadas depois de sua morte, com o decurso da industrialização na Inglaterra, seus argumentos seriam utilizados pelos próprios patrões, embora supostamente em nome dos trabalhadores, como forma de legitimar agora seus próprios interesses, tendo em vista a nova dinâmica e as necessidades da produção industrial em grande escala (Brentano, 1891, p. 63-72; cf. Rothschild, 1992). Ainda assim, vale notar que Smith se mostra favorável às leis que amparam os trabalhadores (cf. WN I.x.c.61).

<sup>497</sup> No original: *Their superiority over the country gentleman is, not so much in their knowledge of the publick interest, as in their having a better knowledge of their own interest than he has of his. It is by this superior knowledge of their own interest that they have frequently imposed upon his generosity, and persuaded him to give up both his own interest and that of the publick, from a very simple but honest conviction, that their interest, and not his, was the interest of the publick.*

A oposição entre os interesses dos membros das diferentes ordens sociais introduz uma disposição a enganar, que certamente prejudica a transparência das relações humanas, ou a possibilidade da “livre comunicação de sentimentos e opiniões”<sup>498</sup>, da qual dependem a harmonia e o prazer de viver junto com os outros (TMS VII.iv.28). Essa hipótese se justifica frente às precárias condições da comunicação pública entre as classes, tais como representadas por Smith na WN. Vê-se aqui a parcialidade dos interesses, a persuasão sendo utilizada como instrumento de enganação, em particular pela ordem dos comerciantes e manufatores, “cujo interesse nunca é exatamente o mesmo que o do público, que geralmente tem um interesse de enganar e oprimir o público, e que, conseqüentemente, em muitas ocasiões o enganou e o oprimiu”<sup>499</sup> (WN I.xi.p.10). Esta ordem, que tem plena consciência dos próprios interesses, busca extorquir e persuadir o poder legislativo<sup>500</sup>, apresentando suas reivindicações como a encarnação do interesse público, de forma a “torcer as leis positivas do país”<sup>501</sup> em benefício próprio (TMS VII.iv.36).

Por outro lado, no “espaço público” tal como representado por Smith, os outros dois principais atores, os trabalhadores e os proprietários de terra, cujos interesses são, em tese, congruentes com o interesse público – a preservação do sistema de liberdade e a melhoria das condições de vida do povo –, se encontram em circunstâncias que os tornam inaptos para julgar adequadamente a respeito dos próprios interesses, de sua relação com o interesse geral e/ou dos objetos de deliberação pública (WN I.xi.p.8-9). Isso os torna particularmente suscetíveis a serem enganados e manipulados pela ordem dos comerciantes e manufatores.

Quando o público delibera a respeito de qualquer regulação de comércio ou polícia, os proprietários de terra nunca podem induzi-lo ao erro, tendo em vista promover o interesse de sua própria ordem particular; ao menos se eles tiverem algum conhecimento tolerável deste interesse. Com efeito, muito frequentemente lhes falta este conhecimento tolerável. Eles são a única das três ordens cujo rendimento não lhes custa nem trabalho nem cuidado, chegando a eles, por assim dizer, por si mesmo, e sem depender de qualquer plano ou projeto deles próprios. Essa indolência, que é o efeito natural da tranquilidade e segurança de sua situação, torna-os com demasiada frequência não apenas ignorantes, mas incapazes daquela aplicação mental que é necessária para prever e entender as conseqüências de qualquer regulação pública (WN I.xi.p.8)<sup>502</sup>.

<sup>498</sup> No original: *a free communication of sentiments and opinions.*

<sup>499</sup> No original: *whose interest is never exactly the same with that of the publick, who have generally an interest to deceive and even to oppress the publick, and who accordingly have, upon many occasions, both deceived and oppressed it.*

<sup>500</sup> Cf. WN IV.viii.4, 17.

<sup>501</sup> No original: *warp the positive laws of the country.*

<sup>502</sup> No original: *When the publick deliberates concerning any regulation of commerce or police, the proprietors of land never can mislead it, with a view to promote the interest of their own particular order; at least, if they have any tolerable knowledge of that interest. They are, indeed, too often defective in this tolerable knowledge. They are the only one of the three orders whose revenue costs them neither labour nor care, but comes to them, as it*

O interesse da segunda ordem, aquele dos que vivem dos salários, é tão estritamente conectado com o interesse da sociedade quanto o interesse da primeira ordem [proprietários de terra]. [...] Mas embora o interesse do trabalhador seja estritamente conectado com o da sociedade, ele é incapaz tanto de compreender o interesse geral quanto de entender a conexão deste com o seu próprio interesse. Sua condição não lhe permite nenhum tempo para receber a informação necessária, e sua educação e seus hábitos são comumente tais que o tornam despreparado para julgar, ainda que estivesse plenamente informado. Nas deliberações públicas, portanto, sua voz é pouco ouvida e menos considerada, exceto em algumas ocasiões particulares, em que seu clamor é animado, instigado e apoiado por seus patrões, não pelos seus, mas pelos propósitos particulares deles (WN I.xi.p.9)<sup>503</sup>.

Em particular, os trabalhadores se encontram em uma condição extremamente precária em função das consequências da divisão do trabalho. A especialização, que confina o emprego da maioria do povo “a poucas operações extremamente simples”, e que promove a elevação das forças produtivas, é simultaneamente a causa da desumanização do trabalhador, na medida em que solapa suas disposições morais, intelectuais e marciais. A divisão do trabalho expõe os trabalhadores à mais completa corrupção e mutilação espiritual, à estupidez, ao embrutecimento e ao acovardamento, o que impossibilita à maioria do povo a formação de uma personalidade política íntegra, tal qual a do antigo “cidadão-guerreiro”.

Com o progresso da divisão do trabalho, o emprego da grande maioria daqueles que vivem do trabalho, isto é, do grande corpo do povo, passa a se confinar a poucas operações extremamente simples, frequentemente uma ou duas. Ora, são os empregos normais que formam, necessariamente, o entendimento da maior parte dos homens. O homem que gastou a vida toda executando poucas operações simples, cujos resultados também são, talvez, os mesmos ou quase os mesmos, não tem nenhuma oportunidade de exercitar seu entendimento ou sua inventividade para descobrir expedientes que removam dificuldades jamais enfrentadas. Portanto, ele naturalmente perde o hábito de fazer esse esforço, e geralmente se torna tão estúpido e ignorante como é possível a uma criatura humana tornar-se. O entorpecimento de sua mente o torna não apenas incapaz de apreciar uma conversa racional ou participar dela, como também de conceber qualquer sentimento generoso, nobre ou terno, e, conseqüentemente, de formar algum julgamento justo a respeito de muitos dos deveres comuns da vida privada. Ele é inteiramente incapaz de julgar os grandes e vastos interesses de seu país; e, a menos que esforços bastante específicos tenham sido empreendidos para torná-lo diferente, é igualmente incapaz de defender seu país na guerra. A uniformidade de sua vida estacionária naturalmente corrompe a coragem de seu espírito e o faz contemplar com repulsa a vida irregular, incerta e cheia de aventuras de um soldado. Esse tipo de vida corrompe até mesmo a atividade de seu corpo, tornando-o incapaz de exercer sua força com vigor e perseverança em qualquer outro emprego senão aquele em que foi criado. Assim, ele parece adquirir destreza em sua

---

*were, of its own accord, and independent of any plan or project of their own. That indolence, which is the natural effect of the ease and security of their situation, renders them too often, not only ignorant, but incapable of that application of mind which is necessary in order to foresee and understand the consequences of any publick regulation.*

<sup>503</sup> No original: *The interest of the second order, that of those who live by wages, is as strictly connected with the interest of the society as that of the first. [...] But though the interest of the labourer is strictly connected with that of the society, he is incapable either of comprehending that interest, or of understanding its connection with his own. His condition leaves him no time to receive the necessary information, and his education and habits are commonly such as to render him unfit to judge even though he was fully informed. In the publick deliberations, therefore, his voice is little heard and less regarded, except upon some particular occasions, when his clamour is animated, set on, and supported by his employers, not for his, but their own particular purposes.*

atividade específica às custas de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Ora, em toda sociedade desenvolvida e civilizada, este é o estado em que os trabalhadores pobres, isto é, o grande corpo do povo, devem necessariamente cair, a menos que o governo tome algumas providências para preveni-lo<sup>504</sup> (WN V.i.f.50).

Esta forma de corrupção causada pelo próprio mecanismo por trás do progresso econômico lesa gravemente a constituição do trabalhador enquanto homem e cidadão, minando sua capacidade de julgar em relação aos deveres públicos e privados. O que está em jogo aqui, como bem expôs Hanley (2009, p. 32-4), transcende a mera preocupação, cara à tradição do humanismo cívico, com a corrupção do cidadão, ou a ideia de que o comércio instiga uma liberdade negativa e uma corrupção moral que tornam os indivíduos inaptos para o exercício da cidadania e para a defesa da “cidade”. A corrupção em questão é de natureza primordialmente psicológica e psíquica: mais do que uma lesão à formação do indivíduo enquanto ser moral e político, trata-se da corrupção de sua capacidade de pensar e de julgar, isto é, das faculdades cognitivas e intelectuais que tornam o homem homem. O que está em jogo nesse aspecto não é apenas a ordem pública e a liberdade, mas a ameaça à integridade da psique humana.

Abstraindo por ora do significado mais profundo do reconhecimento desta corrupção por Smith, queremos sublinhar que sua consequência mais imediata é que o povo comum não está em condições de ser um defensor ativo da liberdade. Mesmo que, em tese, os trabalhadores possuam um interesse condizente com o interesse geral, eles não estão em condições de percebê-lo e de agir em consequência<sup>505</sup>. Vemos um reflexo disso, por exemplo, no comentário de Smith sobre a *Lei de Residências*, que restringia a liberdade dos indivíduos de escolher onde morar e trabalhar, e que por isso “oprimiu cruelmente” grande parte dos trabalhadores ingleses.

---

<sup>504</sup> No original: *In the progress of the division of labour, the employment of the far greater part of those who live by labour, that is, of the great body of the people, comes to be confined to a few very simple operations; frequently to one or two. But the understandings of the greater part of men are necessarily formed by their ordinary employments. The man whose whole life is spent in performing a few simple operations, of which the effects too are, perhaps, always the same, or very nearly the same, has no occasion to exert his understanding, or to exercise his invention in finding out expedients for removing difficulties which never occur. He naturally loses, therefore, the habit of such exertion, and generally becomes as stupid and ignorant as is possible for a human creature to become. The torpor of his mind renders him, not only incapable of relishing or bearing a part in any rational conversation, but of conceiving any generous, noble, or tender sentiment, and consequently of forming any just judgment concerning many even of the ordinary duties of private life. Of the great and extensive interests of his country, he is altogether incapable of judging; and unless very particular pains have been taken to render him otherwise, he is equally incapable of defending his country in war. The uniformity of his stationary life naturally corrupts the courage of his mind, and makes him regard with abhorrence the irregular, uncertain, and adventurous life of a soldier. It corrupts even the activity of his body, and renders him incapable of exerting his strength with vigour and perseverance, in any other employment than that to which he has been bred. His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expence of his intellectual, social, and martial virtues. But in every improved and civilized society this is the state into which the labouring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it.*

<sup>505</sup> Neste aspecto, Smith aparentemente destoa, por exemplo, de John Millar, seu aluno e discípulo em Glasgow, que atribuiu uma maior importância ao papel dos estratos inferiores e médios na defesa ativa da liberdade e da lei (Hirschman, 1977, p. 87-93).

Ele nota que esta lei “nunca foi objeto de nenhum clamor popular generalizado”, visto que “o povo comum da Inglaterra, embora zeloso por sua liberdade, [...] nunca entende corretamente no que ela consiste”<sup>506</sup> (WN I.x.c.59).

Isso não significa que os trabalhadores não ajam politicamente, pois, como visto, eles se mobilizam, seja de forma defensiva ou ofensiva, em protesto contra “o grande lucro que os patrões fazem de seu trabalho”<sup>507</sup>, ou para exigir aumento dos salários, recorrendo, inclusive, “ao mais alto clamor, e, às vezes, à mais chocante violência e ofensa”<sup>508</sup> (WN I.viii.13). Denota, na verdade, certo ceticismo de Smith com relação à ação política ativa das classes como meio efetivo de defender e garantir a liberdade e o bem comum<sup>509</sup>. No caso dos trabalhadores, o escocês afirma que suas mobilizações tendem a ser ineficazes, tendo em vista o maior poder político e econômico dos patrões, terminando geralmente na punição severa dos envolvidos (WN I.viii.13).

Os proprietários de terra, por sua vez, não dispõem de uma faculdade de julgar muito desenvolvida, além de possuírem uma baixa capacidade de mobilização. Tal como ocorre com os trabalhadores, isso os torna suscetíveis à enganação e à manipulação dos comerciantes e fabricantes, assim como à corrupção de seu espírito generoso e sua conversão em um espírito de monopólio, típico dos burgueses (WN IV.ii.21). Com efeito, segundo Smith, os proprietários rurais passaram a imitar as práticas antiliberais dos fabricantes de exigir do legislador incentivos à exportação e medidas de restrição das importações concorrentes, ainda que isso geralmente beneficie mais os burgueses (WN IV.ii.21, IV.v.a.23-4).

Portanto, há uma classe que possui mais poder e habilidade para agir publicamente em benefício próprio, ameaçando as liberdades e a preservação da justiça. Por outro lado, há duas outras classes que se encontram severamente debilitadas em sua capacidade de efetivamente se defenderem e defenderem o interesse comum. Há uma assimetria entre as ordens sociais em termos da capacidade de julgar e de se organizar politicamente, que institui o risco do domínio de uma classe nas deliberações públicas. A implicação mais óbvia disso é que a ameaça à

---

<sup>506</sup> No original: *To remove a man who has committed no misdemeanour from the parish where he chuses to reside, is an evident violation of natural liberty and justice. The common people of England, however, so jealous of their liberty, but like the common people of most other countries never rightly understanding wherein it consists, have now for more than a century together suffered themselves to be exposed to this oppression without a remedy. Though men of reflection too have sometimes complained of the law of settlements as a publick grievance; yet it has never been the object of any general popular clamour, [...]. There is scarce a poor man in England of forty years of age, I will venture to say, who has not in some part of his life felt himself most cruelly oppressed by this ill-contrived law of settlements.*

<sup>507</sup> No original: *the great profit which their masters make by their work.*

<sup>508</sup> No original: *In order to bring the point to a speedy decision, they have always recourse to the loudest clamour, and sometimes to the most shocking violence and outrage.*

<sup>509</sup> Cf. Cropsey (1957, p. 65-70).

liberdade é constante nas sociedades comerciais<sup>510</sup>, assim como o é a ameaça ao potencial integrador e harmônico do comércio entre indivíduos e nações. Veremos na próxima seção que, não obstante isso, e não obstante as duras críticas que realiza na WN aos comerciantes e manufatores, Smith nunca propõe a eliminação desta ordem, mas mantém a importância da capacidade de julgar e da opinião do povo, assim como da lei e das instituições políticas para a ordem social.

Há ainda um último aspecto que gostaríamos de destacar a respeito da desigualdade e das tensões oriundas da fragmentação da sociedade. Trata-se do risco de atomização social colocado pelo comércio e pela desigualdade enquanto princípios de organização das relações humanas. Há uma percepção por parte de Smith de que a desigualdade social ocasiona uma condição de invisibilidade potencialmente nociva para o sujeito moral, e em particular para os pobres, reduzindo o espaço de interação em que eles podem exercitar a simpatia e experimentar o reconhecimento recíproco, na medida em que dá ensejo à corrupção dos sentimentos morais e à consequente disposição a desprezar a pobreza alheia.

A fragmentação da sociedade em classes com interesses opostos explica, ao menos em parte, a ausência de função explicativa do conceito de simpatia na anatomia da sociedade comercial exposta na WN. Seria um erro categorial postular uma inconsistência entre simpatia e amor-próprio enquanto *princípios de ação*, como fizeram muitos intérpretes no passado, visto que a primeira é primordialmente uma capacidade, e o segundo, um sentimento. Não obstante, enquanto capacidade imaginativa de se colocar no lugar do outro, a possibilidade da *simpatia recíproca* é severamente lesada em uma interação social marcada pela oposição de interesses e pela desigualdade<sup>511</sup>.

Isso ocorre porque a capacidade de simpatia depende do grau de proximidade social entre os indivíduos, variando de forma diretamente proporcional ao grau de semelhanças entre eles em termos de laços afetivos e comunitários, cultura, nacionalidade e condição social. Nesse caso, a interação econômica, que se dá entre estranhos, em oposição à uma relação afetiva entre amigos e familiares, já implica uma baixa disposição à simpatia. Além disso, contudo, o comércio é historicamente o agente responsável por dissolver relações de dependência e vínculos que prendiam o indivíduo à comunidade, instituindo uma forma de relação mediada

---

<sup>510</sup> Ver, por exemplo, as críticas feitas por Smith aos envolvidos no comércio colonial da Companhia das Índias Orientais, que, a partir do monopólio, tornaram-se praticamente soberanos de algumas colônias, governando de forma despótica e violando sistematicamente as normas do direito (WN IV.vii.c.104).

<sup>511</sup> Cf. o excelente tratamento dessa questão em Hanley (2009, p. 45-52). Cf. também Rasmussen (2016) e Walraevens (2021). Göçmen (2007, p. 110-3, 147-8) defende uma ideia semelhante, mas seu argumento está contaminado por um equívoco injustificado de ler Smith como um precursor absoluto de Marx, que o leva a distorcer em grande medida o sentido das proposições do escocês.

pelo trabalho e pela competição, que, em última instância, promove um tipo de atomização social (Hanley, 2009, p. 45-6). Smith demonstra ter consciência desse problema, por exemplo, quando discute o papel da religião para suprir as perigosas lacunas morais deixadas pela interação econômica característica das cidades europeias<sup>512</sup>:

Um homem de baixa condição [...] está longe de ser um membro destacado de uma grande sociedade. Enquanto ele permanece numa vila do interior, é possível que atentem para sua conduta e que seja, ele mesmo, obrigado a se vigiar. Nessa situação, e somente então, é possível que tenha o que chamam de uma reputação a perder. Mas assim que ele chega a uma grande cidade, é afundado em obscuridade e escuridão. Sua conduta não é observada ou acompanhada por ninguém, e, portanto, é muito provável que ele mesmo venha a negligenciá-la e a abandonar-se a todo tipo de mais baixa devassidão e vício. Ele nunca emerge com mais êxito dessa obscuridade, sua conduta jamais excita tanta atenção de uma sociedade respeitável, senão quando se torna membro de uma pequena seita religiosa. Desse momento em diante, ele adquire um grau de consideração que nunca tivera antes (WN V.i.g.12)<sup>513</sup>.

De forma a agravar o problema, a desigualdade propicia a corrupção dos sentimentos morais (TMS I.iii.3.1). A maior disposição dos homens a simpatizar com o prazer do que com a dor, com as alegrias da riqueza do que com o sofrimento da pobreza, faz com que os pobres sejam desprezados e obscurecidos em termos do reconhecimento social, enquanto os ricos se tornam objeto de admiração. “A mera falta de riqueza, a mera pobreza, provoca pouca compaixão. As queixas contra ela são mais passíveis de serem consideradas objetos de desprezo do que de solidariedade” (TMS III.iii.18)<sup>514</sup>. Nesse sentido, ainda que a desigualdade seja uma fonte da ordem social, ela também corrompe e divide, e isso afeta as possibilidades de reconhecimento dos estratos inferiores do povo.

O homem pobre [...] se envergonha de sua pobreza. Ele sente que ela o coloca fora da vista dos homens, ou que, caso eles o percebam, não têm, contudo, quase nenhuma solidariedade com a miséria e a aflição que ele sofre. Ele se mortifica em ambos os casos; pois, embora ser negligenciado e ser desaprovado sejam coisas inteiramente diferentes, como a obscuridade nos oculta da luz diurna da honra e da aprovação, sentir que nós não somos notados necessariamente sufoca a mais agradável esperança, e decepciona o mais ardente desejo da natureza humana. O homem pobre sai e entra desconsiderado, e, quando no meio de uma multidão, permanece na mesma obscuridade tal como se estivesse fechado em sua choupana (TMS I.iii.2.1)<sup>515</sup>.

<sup>512</sup> Cf. também Winch (1978, p. 116-9).

<sup>513</sup> No original: *A man of low condition [...] is far from being a distinguished member of any great society. While he remains in a country village his conduct may be attended to, and he may be obliged to attend to it himself. In this situation, and in this situation only, he may have what is called a character to lose. But as soon as he comes into a great city, he is sunk in obscurity and darkness. His conduct is observed and attended to by nobody, and he is therefore very likely to neglect it himself, and to abandon himself to every sort of low profligacy and vice. He never emerges so effectually from this obscurity, his conduct never excites so much the attention of any respectable society, as by his becoming the member of a small religious sect. He from that moment acquires a degree of consideration which he never had before.*

<sup>514</sup> No original: *The mere want of fortune, mere poverty, excites little compassion. Its complaints are too apt to be the objects rather of contempt than of fellow-feeling.*

<sup>515</sup> No original: *The poor man [...] is ashamed of his poverty. He feels that it either places him out of the sight of mankind, or, that if they take any notice of him, they have, however, scarce any fellow-feeling with the misery and distress which he suffers. He is mortified upon both accounts; for though to be overlooked, and to be disapproved*



Nota-se nesses trechos o uso reiterado do termo “obscuridade” para caracterizar a condição do trabalhador pobre em meio à desigualdade e à atomização produzidas pela economia. Isso denota justamente o fato de que, em função de sua pobreza, ele se torna invisível e anônimo, senão desprezível, aos olhos dos outros, perdendo a referência moral necessária para sua autoestima e amor-próprio, o que o torna propenso “a abandonar-se a todo tipo da mais baixa devassidão e vício”<sup>516</sup> (WN V.i.g.12). Nesse sentido, nota-se até que ponto a estratificação social por trás do progresso econômico pode enfraquecer os vínculos morais entre os indivíduos. Por isso, observa Smith, a religião permanece essencial nas sociedades modernas, pois ela cumpre o papel de suprir as lacunas e necessidades morais deixadas pela interação social.

Com base no que foi apresentado até aqui, não se quer menosprezar a importância da ideia de harmonia, mas apenas relativizar seu sentido na filosofia de Smith. Se pudermos resumir em uma frase, queremos dizer que, para o escocês, embora o comércio seja essencialmente um espaço de reciprocidade e harmonia, um vínculo de amizade e união entre os indivíduos e os povos, ele contém em si o germe da própria corrupção, que o torna desarmônico e conflituoso<sup>517</sup>. Assim como a troca é um princípio não violento e equitativo de interação entre os homens, ela é potencialmente uma fonte de enganação. O desejo por estima, que funda o desejo de melhorar a própria condição, pode também fundar o desejo de dominar, que perpetua, por exemplo, a instituição da escravidão, a despeito de sua crueldade e de seu irracionalismo em termos econômicos (WN III.ii.10). Da mesma forma que, na visão de Smith, a livre competição leva os indivíduos a escolherem os melhores empregos do trabalho e do capital para a sociedade, a livre manifestação dos interesses necessariamente leva ao antagonismo nas relações entre as classes, e igualmente à oposição entre consumidores e produtores, visto que estes estão sempre buscando monopolizar o mercado e elevar suas taxas de lucro. Assim como a divisão do trabalho e a estratificação social baseada na desigualdade de riqueza são fontes da ordem e do progresso sociais, elas ocasionam a corrupção dos sentimentos e das virtudes morais, sociais e marciais do povo. As mesmas causas que tornam o

---

*of, are things entirely different, yet as obscurity covers us from the daylight of honour and approbation, to feel that we are taken no notice of, necessarily damps the most agreeable hope, and disappoints the most ardent desire, of human nature. The poor man goes out and comes in unheeded, and when in the midst of a crowd is in the same obscurity as if shut up in his own hovel.*

<sup>516</sup> No original: *to abandon himself to every sort of low profligacy and vice.*

<sup>517</sup> Cf. WN IV.iii.c.9: “Commerce, which ought naturally to be, among nations, as among individuals, a bond of union and friendship, has become the most fertile source of discord and animosity”.

enriquecimento de um país vantajoso para os países vizinhos – a maior concorrência, a ampliação do mercado e da divisão do trabalho – insuflam o poderio bélico e a competição internacional, o que potencialmente dá ensejo à guerra, ao nacionalismo e ao imperialismo<sup>518</sup>.

Em suma, é certo que o escocês está pensando a partir da competição e do comércio a possibilidade da ordem, do bem e do progresso social. Por outro lado, é justamente a consciência de que a economia incorpora o antagonismo e as disposições insociáveis do homem o que impede que Smith postule a existência de uma ordem natural em que vige a harmonia e a felicidade, e que o torna mais realista e cético, assim como introduz algumas tensões em seu pensamento. Nesse sentido, concordamos com Dupuy (2014, p. 12) quando afirma que a redução do sentido da obra do escocês à ideia de “harmonia de interesses”, isto é, à defesa do comércio como sistema em que a busca pelo interesse próprio produz a harmonia social, é “um grave erro de interpretação”<sup>519</sup>.

Essa consciência é também a causa das inúmeras restrições que a ideia de “autorregulação econômica” sofre em sua obra<sup>520</sup>, indicando um limite à ideia de que o “mercado” sozinho é capaz de resolver o problema da ordem social. Aliás, segundo Viner (1927, p. 207-8), não há na WN a ideia de uma ordem natural universal e perfeita, que necessariamente funciona para o bem geral, a partir da qual os fenômenos econômicos são analisados: a ordem existente é imperfeita e contingente, sujeita a inúmeras falhas. Nos casos em que se afirma a harmonia, ela é geralmente qualificada e postulada apenas após uma análise de casos particulares. Smith não parte da ideia de harmonia para dela derivar uma conclusão particular sobre a interação econômica; via de regra, dá-se o contrário<sup>521</sup>.

Sintetizemos o nosso ponto da seguinte maneira. Estamos de acordo com a leitura de Rosanvallon no que se refere à hipótese de que Smith pensa a economia como essência da sociedade. Além disso, também interpretamos Smith em continuidade com Hobbes em seu esforço de dar uma resposta ao problema da divisão social, e, nesse sentido, concordamos com a tese de que a economia surge para o pensador escocês como o espaço moderno em que a questão pode ser equacionada e respondida. Contudo, parece haver elementos suficientes na

---

<sup>518</sup> Cf. WN IV.iii.c.13: But the very same circumstances which would have rendered an open and free commerce between the two countries [England and France] so advantageous to both, have occasioned the principal obstructions to that commerce. Being neighbours, they are necessarily enemies, and the wealth and power of each becomes, upon that account, more formidable to the other; and what would increase the advantage of national friendship, serves only to inflame the violence of national animosity. Cf. Hont (2005, p. 52-5).

<sup>519</sup> Cropsey (1957), Brubaker (2006) e Hanley (2009, p. 6-7) endossam essa tese. Ver também o capítulo 8 de Griswold (1999).

<sup>520</sup> Para uma lista exaustiva, ver Viner (1927, p. 214-5). Cf. também Winch (1983b, p. 509).

<sup>521</sup> Tribe (2020) defende a mesma ideia, afirmando que Smith prioriza na WN a análise empírica e histórico-comparativa para justificar seus argumentos, o que explicaria sua relutância em utilizar o idioma do direito natural, divergindo neste ponto dos fisiocratas.

obra de Smith, conquanto não predominantes, para relativizar a tese de que a economia é capaz de resolver a questão do político, ou que ela é a realização da filosofia moral e da política. Nos parece mais correta a intuição de Dupuy (1987), segundo a qual a economia é em Smith uma forma de manifestação da vida moral, que incorpora ou subsume a insociabilidade e a divisão social, e que, em certos aspectos, entra em conflito com as próprias exigências da realização ética dos indivíduos. Essa ideia condiz com a tese de que a contribuição-chave do escocês é a extensão da economia a todas as dimensões da vida social, mas a qualifica ao manter que essa extensão não se dá senão ao custo de inúmeras tensões na sociedade<sup>522</sup>. A questão do político permanece, ainda que seja pensada a partir do econômico e do moral.

## 6. Virtudes, leis e instituições políticas

O argumento da seção anterior pode ainda ser sintetizado de outra forma<sup>523</sup>. Há uma certa ambiguidade na lógica do comércio. Enquanto espaço da livre concorrência entre *indivíduos atomizados*, o mercado é um operador da harmonia social, em que o bem público é promovido inconscientemente e involuntariamente através da busca de cada um pelos próprios interesses. Ao mesmo tempo, enquanto interação pública entre *classes com interesses antagônicos*, e tendo em vista os males engendrados pela divisão do trabalho e pela desigualdade, a economia surge como fonte de embate e conflito, como um espaço desarmônico em que a promoção do bem público depende de um esforço deliberado e consciente.

No primeiro caso, sob a égide da livre competição e da proteção da lei, há uma coincidência irrefletida entre interesse individual e interesse público, e é possível conciliar os interesses das partes implicadas na troca, visto que esta é por natureza equitativa<sup>524</sup>. No segundo caso, contudo, não necessariamente há coincidência entre o interesse parcial de uma classe e o interesse geral, não necessariamente os indivíduos têm consciência dos próprios interesses enquanto membros de um determinado grupo, e não há a princípio meio de resolver a oposição entre os interesses das diferentes classes. Membros de uma determinada ordem social podem oprimir outros membros do Estado e dobrar as leis em benefício próprio. É notável que essa possibilidade seja pensada por Smith em termos políticos – e não meramente econômicos –,

---

<sup>522</sup> Cf. também Ganem (2000, p. 16).

<sup>523</sup> Neste ponto, em linhas gerais, estamos seguindo a interpretação de Pierre Force (2003, p. 225-237).

<sup>524</sup> Neste caso, poder-se-ia identificar, de fato, nos termos de Rosanvallon, um elemento da ordem social que prescinde do político. Ainda assim, essa hipótese parece exagerada, tendo em vista a discussão apresentada no segundo capítulo, que já aponta para a importância da autoridade política e das instituições públicas para a vida social.

pois justamente se trata em sua visão de uma forma de *opressão*<sup>525</sup>, que resulta da interação comunicativa – por vezes enganadora e violenta – e refletida entre as partes, em que importam a opinião e a capacidade de persuasão dos indivíduos, mas também a força e a capacidade de mobilização<sup>526</sup>. O estatuto da ordem social – seu caráter mais opressivo ou livre, sua maior ou menor distância do bem comum – depende da qualidade das leis e instituições, que, por sua vez, depende do debate e da disputa públicos entre grupos com interesses parciais e conflitantes<sup>527</sup>.

Como visto na seção anterior, o debate público entre as classes se dá sob condições precárias. Trabalhadores e proprietários de terra se encontram em condições que os tornam inaptos a conhecer bem os próprios interesses enquanto membros de grupos, assim como a relação entre estes interesses e o interesse geral. Os trabalhadores, ou a maioria do povo, estão particularmente prejudicados, tendo em vista a corrupção de suas faculdades intelectuais ocasionada pela divisão do trabalho, assim como pela parcialidade da lei, que proíbe sua mobilização. Os donos do capital, por sua vez, são a classe que melhor conhece os próprios interesses e tem a maior capacidade de organização, além de que, “em função de sua riqueza, atraem para si a maior parcela da consideração pública”<sup>528</sup> (WN I.xi.p.10). Isso lhes possibilita enganar e manipular as demais classes, persuadindo-as a apoiar leis exclusivamente favoráveis aos seus interesses particulares, embora travestidas de interesse geral (WN I.xi.p.9-10), e também lhes possibilita pressionar e intimidar o legislador (WN IV.ii.43).

Uma consequência importante dessa assimetria de forças e capacidades políticas é que a defesa das liberdades e da justiça, assim como a elaboração de boas leis e instituições, na visão de Smith, não pode ser primordialmente a responsabilidade de nenhuma classe ou ordem social em particular (Cropsey 1957, p. 65-70). A boa legislação e o bom governo dependem da capacidade do legislador – entendido como um homem ou corpo de homens – de se elevar acima dos interesses parciais e buscar direta e deliberadamente o que é conforme o interesse

---

<sup>525</sup> Cf., por exemplo, WN IV.viii.17: “But the cruellest of our revenue laws, I will venture to affirm, are mild and gentle, in comparison of some of those which the clamour of our merchants and manufacturers has extorted from the legislature, for the support of their own absurd and oppressive monopolies. Like the laws of Draco, these laws may be said to be all written in blood”.

<sup>526</sup> Sobre as diferentes capacidades de mobilização, ver, entre outros, WN I.viii.12, I.x.c.22-3, IV.ii.21 e IV.viii.34.

<sup>527</sup> Cf. Force (2003, p. 237): “At any rate, Smith presents the pursuit of the public good as a public deliberation: some join it in good faith and with little knowledge, others with more knowledge and less good faith. *The Wealth of Nations* is Smith’s own contribution to the debate: that of an impartial spectator who can see what has been obscured by partial and interested points of view”.

<sup>528</sup> No original: *Merchants and master manufacturers are, in this order, the two classes of people who commonly employ the largest capitals, and who by their wealth draw to themselves the greatest share of the publick consideration*. Ver também WN IV.ii.43: “[...] an order of men whose numbers and wealth render them of great importance”.

geral. Outra consequência, que exploraremos mais à frente, é que a ordem e a legitimidade do governo e das leis dependem de possibilitar ao povo uma capacidade de julgar à qual não tem acesso “espontaneamente”, tendo em vista a importância da opinião para a obediência segundo o princípio da utilidade.

Para Smith, segundo Force (2003, p. 233, 236-7), no âmbito da legislação, o bem público deve ser buscado deliberadamente, conscientemente, o que requer um conhecimento ou noção do que é o interesse geral, que exige sabedoria e virtude, mas também um juízo prático para orientar a ação. É preciso que o legislador seja capaz de se elevar acima dos interesses parciais de facções e grupos sociais, em particular da burguesia, e de se opor às pressões que exercem sobre o poder legislativo, ainda que isso o exponha “aos mais infames abusos e detrações”, a “insultos pessoais” e mesmo a um “perigo real” (WN IV.ii.43)<sup>529</sup>. Nesse sentido, por exemplo, é necessário que o legislador saiba que a melhoria de vida, a elevação dos salários e a educação do povo, objetos de queixas dos comerciantes e fabricantes, são condizentes com o interesse geral<sup>530</sup>; e que, por outro lado, taxas de lucros muito elevadas são um sintoma de que a nação está declinando social e economicamente<sup>531</sup>.

Isso sublinha a importância do estudo de economia política enquanto uma espécie de ciência da legislação, assim como a importância do debate público a respeito de temas que dizem respeito à vida comum – com o qual Smith pretendia contribuir. É interessante notar, nesse sentido, que, segundo o escocês, o estudo de política é o melhor meio de estimular as “paixões públicas” dos homens. Os sistemas de governo e de economia política são objetos grandiosos e belos em si mesmos, não apenas em razão de sua finalidade, mas primordialmente em função de sua capacidade de explicar e ordenar o diverso dos fenômenos sociais e políticos, “as conexões e dependências de suas várias partes, a subordinação recíproca entre elas, e sua subserviência geral à felicidade da sociedade”<sup>532</sup> (TMS IV.1.11). Dessa forma, o estudo e a contemplação do arranjo desses sistemas afetam a imaginação e tendem a inflamar o espírito, mesmo em homens que não têm muita simpatia com a melhoria das condições de vida do povo,

---

<sup>529</sup> No original: *If he [the member of parliament] opposes them, on the contrary, and still more if he has authority enough to be able to thwart them, neither the most acknowledged probity, nor the highest rank, nor the greatest publick services can protect him from the most infamous abuse and detraction, from personal insults, nor sometimes from real danger, arising from the insolent outrage of furious and disappointed monopolists.*

<sup>530</sup> Contrastar com a visão de Mandeville (1988, i.287-8): “To make the society happy and People easy under the meanest Circumstances, it is requisite that great Numbers of them should be Ignorant as well ‘as Poor. Knowledge both enlarges and multiplies our Desires, and the fewer things a Man wishes for, the more easily his Necessities may be supply’d”.

<sup>531</sup> Cf. WN I.viii.27, 36, 44, 57, I.ix.10, 24, I.xi.p.10, IV.vii.c.29.

<sup>532</sup> No original: *the connexions and dependencies of its several parts, their mutual subordination to one another, and their general subserviency to the happiness of the society.*

o que explica a existência de legisladores de grande espírito público, mas desprovidos de sentimento humanitário ou de solidariedade (TMS IV.1.11).

É importante notar que, embora o estudo de política seja fundamental para a cidadania, ele não assume um caráter tecnocrático, ou não reduz a política à técnica<sup>533</sup>. O conhecimento em questão não é diretamente normativo, mas serve como uma fonte de iluminação para a elaboração das leis. Isso reflete o próprio sentido da *Riqueza das Nações*, que, segundo Marchevsky (2018, p. 103), não é uma proposta de nova constituição, ou um projeto contendo as instituições que devem ser implementadas em um contexto particular, mas uma obra que discorre sobre certos princípios gerais a serem observados na feitura das leis<sup>534</sup> – e, acrescentaríamos, cujos efeitos práticos devem sempre estar sujeitos ao escrutínio e à avaliação do público.

Para além da posse do conhecimento de certos princípios gerais da legislação, Smith afirma a importância da virtude pública e do juízo político para a elaboração das leis e a reforma do Estado. Nesse sentido, o escocês discute a virtude do patriotismo, que, em sua versão genuína, se funda na simpatia com o outro, na solidariedade, e envolve dois princípios diferentes da ação política:

em primeiro, um certo respeito e reverência àquela constituição ou forma de governo estabelecida; e, em segundo, um sério desejo de tornar a condição de nossos concidadãos tão segura, respeitável e feliz quanto puder. Não é um cidadão aquele que não se dispõe a respeitar as leis e a obedecer ao magistrado civil; e certamente não é um bom cidadão aquele que não deseja promover, por quaisquer meios à sua disposição, o bem-estar de toda a sociedade de seus compatriotas (TMS VI.ii.2.11)<sup>535</sup>.

Os dois princípios refletem a dupla dimensão da cidadania, a saber, seu lado passivo, a obediência às leis e à autoridade civil, e seu lado ativo, a promoção e o zelo pelo bem comum. A obediência às leis e à autoridade, contudo, não se confunde com uma obediência cega, visto que, em tempos de desordem civil, o zelo pelo bem geral pode exigir do homem de verdadeiro espírito público uma ação favorável à mudança na constituição ou forma de governo

---

<sup>533</sup> Sobre isso, ver Winch (1983).

<sup>534</sup> Isso evidentemente não significa dizer que não haja normatividade nessa obra, ou mesmo propostas concretas de novas leis e instituições, discutidas em contextos particulares, mas apenas que esse não é o seu sentido primordial.

<sup>535</sup> No original: *The love of our country seems, in ordinary cases, to involve in it two different principles; first, a certain respect and reverence for that constitution or form of government which is actually established; and secondly, an earnest desire to render the condition of our fellow-citizens as safe, respectable, and happy as we can. He is not a citizen who is not disposed to respect the laws and to obey the civil magistrate; and he is certainly not a good citizen, who does not wish to promote, by every means in his power, the welfare of the whole society of his fellow-citizens.*

estabelecidas (TMS VI.ii.2.12-4). Isso expressa uma dimensão ativa e consciente da virtude, a disposição de sacrificar os próprios interesses em nome do interesse geral (TMS VI.ii.3.3)<sup>536</sup>.

Smith destaca a importância da virtude sobretudo em tempos de “discórdia civil”, em que diferentes facções disputam o poder, e em que está em jogo a constituição do Estado, ou o balanço entre as diferentes ordens sociais. Segundo o escocês, o líder do partido ou da parte que prevalece na disputa pode cumprir um papel importante, desde que supere o zelo dogmático e o desejo de estabelecer uma constituição inteiramente nova, de acordo com “plano ideal de governo”<sup>537</sup> (TMS VI.ii.2.17), e introduza instituições e leis capazes de acomodar as exigências do interesse geral às opiniões, preconceitos e interesses das partes contrárias (TMS VI.ii.2.12-6)<sup>538</sup>.

Nesse sentido, o espírito público defendido por Smith deve ser temperado por um espírito de moderação<sup>539</sup> e um respeito à divergência. Caso contrário, pode degenerar em um zelo excessivo e mesmo fanático para reformar o Estado a qualquer custo, a despeito das opiniões, interesses e da oposição de outros homens, de acordo com uma “ideia da perfeição da política e da lei”<sup>540</sup>, ou um “espírito de sistema” (TMS VI.ii.2.17-8).

O homem cujo espírito público é suscitado inteiramente por humanidade e benevolência respeitará os poderes e privilégios estabelecidos, até mesmo de indivíduos, e ainda mais aqueles das grandes ordens e sociedades em que o Estado é dividido. Embora ele considere alguns deles em alguma medida abusivos, contentar-se-á em moderar aquilo que frequentemente não pode aniquilar sem grande violência. Quando não puder conquistar os preconceitos enraizados do povo através da razão e da persuasão, ele não tentará subjugar-los pela força; mas observará religiosamente aquilo que é com justiça chamado por Cícero de a divina máxima de Platão, nunca usar contra seu país mais violência do que usa contra seus pais. Ele acomodará, da melhor forma que puder, seus arranjos públicos aos hábitos e preconceitos enraizados do povo; ele remediará, da melhor forma que puder, as inconveniências que advirem da falta daquelas regulações às quais o povo não quer se submeter. Quando não puder estabelecer o certo, ele não desdenhará melhorar o errado; mas, como Sólon, quando não puder estabelecer o melhor sistema de leis, ele se esforçará para estabelecer o melhor que o povo possa suportar (TMS VI.ii.2.16)<sup>541</sup>.

<sup>536</sup> Cf. TMS II.iii.3.3: “Man was made for action, and to promote by the exertion of his faculties such changes in the external circumstances both of himself and others, as may seem most favourable to the happiness of all”.

<sup>537</sup> No original: *ideal plan of government*.

<sup>538</sup> Dois exemplos práticos interessantes, que ilustram esses princípios, mas que não trataremos nesta dissertação, são as abordagens de Smith às reivindicações dos líderes da Revolução Americana (cf. WN IV.vii.c.63-79) e às formas de lidar com o embate entre poder civil e eclesiástico em Estados que possuem uma Igreja oficial (cf. WN V.i.g).

<sup>539</sup> Winch (1978, p. 171, 182-3) argumenta que a moderação em Smith “resulta de uma análise derivada de uma posição filosófica”, e não de um conservadorismo ou ceticismo excessivo. Essa posição é justamente a do filósofo que busca compreender os fenômenos, suas causas e efeitos, com um distanciamento científico, desapassionado e imparcial.

<sup>540</sup> No original: *idea of the perfection of policy and law*.

<sup>541</sup> No original: *The man whose public spirit is prompted altogether by humanity and benevolence, will respect the established powers and privileges even of individuals, and still more those of the great orders and societies, into which the state is divided. Though he should consider some of them as in some measure abusive, he will content himself with moderating, what he often cannot annihilate without great violence. When he cannot conquer the rooted prejudices of the people by reason and persuasion, he will not attempt to subdue them by force; but will*

Vale dizer que a oposição de Smith ao “homem de sistema” e ao fanatismo político, assim como sua teoria da autoridade, discutida no capítulo anterior, reflete um aspecto conservador em sua concepção de “política” e de reforma. Literalmente indica a importância de respeitar e/ou conservar certas instituições e interesses estabelecidos, conquanto nefastos, no âmbito do processo de transformação política e social, o que se traduz no endosso a um tipo de gradualismo (Winch, 1996, p. 123). Há uma preocupação com a estabilidade do processo de mudança, que reflete sua consciência da imperfeição do homem e das possíveis consequências imprevistas da modificação de leis e instituições que afetam a comunidade como um todo. Há igualmente uma valorização do discurso e da persuasão, e uma condenação da violência, como meios adequados para a política (cf. WN V.i.g.19).

Associado a isto, Smith faz um apontamento interessante sobre o papel político do embate entre as classes com interesses conflitantes que compõe o corpo social. “Da habilidade de cada ordem ou sociedade particular de manter seus próprios poderes, privilégios e imunidades contra as usurpações das demais, depende a estabilidade daquela constituição particular” (TMS VI.ii.2.9)<sup>542</sup>. A parcialidade dos membros de cada ordem em favor dos próprios interesses, que os leva a se opor às tentativas de reduzir suas prerrogativas e poderes, “embora possa às vezes ser injusta, não é, por isso, inútil”.

Ela contém o espírito de inovação. Ela tende a preservar qualquer que seja o balanço estabelecido entre as diferentes ordens e sociedades em que o Estado se divide; e embora às vezes pareça obstruir algumas alterações no governo que possam estar na moda ou ser populares no momento, ela na realidade contribui para a estabilidade e permanência do sistema como um todo<sup>543</sup> (TMS VI.ii.2.10; cf. WN IV.vii.c.74<sup>544</sup>).

Esta concepção em particular parece se aproximar daquela de Montesquieu e Hume a respeito da divisão dos poderes e do equilíbrio constitucional obtido a partir da compensação

---

*religiously observe what, by Cicero, is justly called the divine maxim of Plato, never to use violence to his country no more than to his parents. He will accommodate, as well as he can, his public arrangements to the confirmed habits and prejudices of the people; and will remedy as well as he can, the inconveniendes which may flow from the want of those regulations which the people are averse to submit to. When he cannot establish the right, he will not disdain to ameliorate the wrong; but like Solon, when he cannot establish the best system of laws, he will endeavour to establish the best that the people can bear.*

<sup>542</sup> No original: *Upon the ability of each particular order or society to maintain its own powers, privileges, and immunities, against the encroachments of every other, depends the stability of that particular constitution.*

<sup>543</sup> No original: *though it may sometimes be unjust, may not, upon that account, be useless. It checks the spirit of innovation. It tends to preserve whatever is the established balance among the different orders and societies into which the state is divided; and while it sometimes appears to obstruct some alterations of government which may be fashionable and popular at the time, it contributes in reality to the stability and permanency of the whole system.*

<sup>544</sup> Cf. WN IV.vii.c.74: “Men desire to have some share in the management of publick affairs chiefly on account of the importance which it gives them. Upon the power which the greater part of the leading men, the natural aristocracy of every country, have of preserving or defending their respective importance, depends the stability and duration of every system of free government”.



entre partes com interesses conflitantes<sup>545</sup>, e, por outro lado, parece se distanciar da ideia de Rousseau de que, para a vontade geral se expressar, não podem haver sociedades parciais no Estado<sup>546</sup>. Embora, para Smith, como nota Force (2003), no âmbito da legislação, seja preciso ter uma noção do interesse geral como norma, importa nos negócios públicos considerar a oposição oferecida pelas opiniões e interesses do povo e das demais ordens envolvidas. Por conseguinte, na elaboração das leis e das instituições, é necessária uma capacidade de adequação dos princípios à realidade<sup>547</sup>, assim como uma certa acomodação ou compromisso entre as partes.

Seja como for, é certo que Smith atribui um papel positivo à lei e ao governo que transcende a simples administração da justiça, ou a garantia de direitos e liberdades negativas, e o dever de proteger a comunidade contra ameaças externas. O legislador tem também “o dever de erigir e manter certas obras e instituições públicas” (WN IV.ix.51)<sup>548</sup>, necessárias para remediar as consequências nocivas da divisão do trabalho e da desigualdade sobre o caráter do povo, assim como para limitar as liberdades que se mostram prejudiciais para o corpo político. Desta forma, o Estado, as leis e as instituições são decisivos para a ordem social, justamente nos pontos em que as liberdades e interesses privados se mostram insuficientes ou contrários às exigências do bem público.

Nesse sentido, Smith afirma que “o exercício da liberdade natural de alguns poucos indivíduos capazes de ameaçar a segurança da sociedade inteira é e deve ser impedido pelas leis de todos os governos, dos mais livres aos mais despóticos” (WN II.ii.94)<sup>549</sup>. Esta afirmação se dá no contexto da discussão sobre a necessidade de limitar a capacidade dos bancos de emitir papel-moeda, mas seu sentido se aplica aos vários casos em que Smith admite a necessidade de regular a interação econômica, como no caso de estabelecer um limite máximo para as taxas de juros (WN II.iv.14-6), proibir a exportação de trigo em situações extraordinárias (WN

---

<sup>545</sup> Cf. Harris (2016, p. 156-7).

<sup>546</sup> Cf. Force (2003, p. 230-1, 235-6). Force argumenta justamente o oposto, a saber, que Smith está mais próximo de Rousseau, e não de Montesquieu e Hume, visto que o argumento em questão seria desenvolvido dentro de um paradigma neo-estóico de harmonia de interesses, ao passo que o esquema de Montesquieu seria neo-agostiniano ou epicurista, baseado na ideia de compensação das paixões. Ele não registra, contudo, a expressiva diferença entre a posição de Rousseau e Smith no que se refere à existência de ordens e sociedades com interesses divergentes dentro do Estado. Além disso, parece inadequado que Force compreenda a posição de Smith a partir de uma oposição rígida entre estoicismo e epicurismo, tendo em vista que seu intuito é demonstrar que a teoria política do escocês representa uma tentativa de *síntese* entre a defesa “liberal” de Hume do comércio e as críticas republicanas de Rousseau (*ibid.*, p. 225).

<sup>547</sup> Sobre a ciência da legislação em Rousseau e Smith, ver Hanley (2008b).

<sup>548</sup> No original: *the duty of erecting and maintaining certain publick works and certain publick institutions.*

<sup>549</sup> No original: *those exertions of the natural liberty of a few individuals, which might endanger the security of the whole society, are, and ought to be, restrained by the laws of all governments; of the most free, as well as of the most despotical.*

IV.v.b.38-9), proteger as indústrias necessárias à defesa nacional (WN IV.ii.24), elevar tarifas em casos de guerra comercial (WN IV.ii.38-9), entre outros<sup>550</sup>. Neste sentido se incluem igualmente todas as críticas feitas aos monopólios e privilégios exclusivos de comércio como instituições em que a liberdade de poucos prejudica a coletividade.

Como notou Oncken (1898, p. 278-9), Smith critica com igual vigor os excessos do Estado e do “mercado”, seja através das críticas aos efeitos negativos da divisão do trabalho, seja através das críticas à burguesia manufatureira e comercial e sua capacidade de corromper o comércio. Aliás, em sua visão, a elaboração de leis nocivas ao bem público decorre amplamente do fato do Estado ser colonizado por interesses de comerciantes e fabricantes. Em última instância, essas críticas revelam a própria insuficiência do mercado como fonte da ordem social, ou os perigos atrelados à autonomização do social (e, poder-se-ia dizer, do capital), sublinhando a importância de “intervir” na realidade e buscar conscientemente o bem comum através de leis e instituições determinadas a partir de um debate “público”. É certo que, ao tratar dos deveres positivos do legislador, Smith sempre sublinha os riscos políticos atrelados à limitação de certas liberdades e/ou à imposição de certos deveres aos cidadãos, o que, embora compreensível no contexto do absolutismo do século XVIII, leva-o a uma postura cautelosa e por vezes conservadora. Mas isso não reduz a relevância do ponto em questão.

O magistrado civil é investido com o poder não apenas de preservar a paz pública, contendo a injustiça, mas também de promover a prosperidade da comunidade, estabelecendo a boa disciplina e desencorajando todo tipo de vício e inadequação; ele pode prescrever regras, portanto, que não apenas proíbem injúrias mútuas entre os cidadãos, mas exigem, até certo ponto, mútuos bons ofícios. [...] De todos os deveres de um legislador, contudo, este é, talvez, aquele cuja execução adequada e judiciosa requer a maior delicadeza e reserva. Negligenciá-lo como um todo expõe a comunidade a muitas graves desordens e ofensivas barbaridades, e levá-lo muito adiante é destrutivo de toda liberdade, segurança e justiça (TMS II.ii.1.8)<sup>551</sup>.

Incluem-se nos “bons ofícios” que o legislador pode e deve, em certo grau, estabelecer, não apenas relações privadas, como os deveres beneficentes entre pais e filhos, mas relações públicas, seja entre cidadãos, seja entre cidadão e governo. Nesse sentido, nota-se que o zelo pelo caráter do povo e por sua educação são objetos que competem à lei, sobretudo tendo em vista os problemas ocasionados pela divisão do trabalho e a corrupção introduzida pela

<sup>550</sup> Para uma lista exaustiva desses casos, ver Viner (1927).

<sup>551</sup> No original: *The civil magistrate is entrusted with the power not only of preserving the public peace by restraining injustice, but of promoting the prosperity of the commonwealth, by establishing good discipline, and by discouraging every sort of vice and impropriety; he may prescribe rules, therefore, which not only prohibit mutual injuries among fellow-citizens, but command mutual good offices to a certain degree. [...] Of all the duties of a law-giver, however, this, perhaps, is that which it requires the greatest delicacy and reserve to execute with propriety and judgment. To neglect it altogether exposes the commonwealth to many gross disorders and shocking enormities, and to push it too far is destructive of all liberty, security, and justice.*

desigualdade. Ambos revelam o ponto em que o mercado atua em prejuízo das relações morais e políticas entre os indivíduos, o que traz potenciais tensões para a ordem social. Analisemos esse ponto com mais calma.

A vida dedicada ao trabalho especializado não apenas corrompe as faculdades intelectuais, sociais e marciais do povo, mas impede que os trabalhadores tenham tempo e lazer suficientes para se educarem (WN V.i.f.52-3). Por isso, o povo se encontra em um estado de “grave ignorância e estupidez”, que parece “anestésiar” o entendimento e solapar sua capacidade de julgar a respeito de deveres públicos e privados, assim como a respeito do interesse geral (WN V.i.f.61)<sup>552</sup>. O prejuízo das faculdades cognitivas torna os trabalhadores suscetíveis às “ilusões do entusiasmo e da superstição, que, em nações ignorantes, frequentemente ocasionam as mais terríveis desordens”, assim como às “queixas interessadas da facção e da sedição” (WN V.i.f.61)<sup>553</sup>, que podem levá-los a apoiar iniciativas contrárias a seus próprios interesses e ao bem público. Como notou Force (2003, p. 236), dentre essas “queixas interessadas” encontram-se aquelas de comerciantes e fabricantes que “inflamam seus trabalhadores para atacar com violência e raiva” aqueles que propõe leis contrárias aos seus interesses (WN IV.ii.43)<sup>554</sup>.

Já o entusiasmo e a superstição dizem respeito aos perigos associados à relação entre o envolvimento religioso e a vida civil ou política. Em função de suas duras condições de vida, o povo tende a adentrar seitas religiosas que cultivam uma moral austera, hostil ao luxo, à devassidão, e mesmo a uma conduta mais alegre e bem humorada (WN V.i.g.10). Frequentemente, essas seitas propagam sentimentos demasiadamente insociáveis e um humor sombrio, “que é quase sempre o acalento da superstição e do entusiasmo popular” (WN V.i.g.15)<sup>555</sup>. Há um risco de que o envolvimento religioso corrompa os sentimentos morais<sup>556</sup> e as opiniões políticas dos cidadãos, caso os líderes religiosos ensinem doutrinas facciosas e contrárias à autoridade estabelecida. Isso é agravado pelo fato de que, ao menos em Estados que adotam uma religião oficial, a autoridade da Igreja tende a ser maior do que a autoridade civil (WN V.i.g.17).

---

<sup>552</sup> No original: *the gross ignorance and stupidity which, in a civilized society, seem so frequently to benumb the understandings of all the inferior ranks of people.*

<sup>553</sup> No original: *the delusions of enthusiasm and superstition, which, among ignorant nations, frequently occasion the most dreadful disorders. [...] the interested complaints of faction and sedition [...].*

<sup>554</sup> No original: *enflame their workmen, to attack with violence and outrage the proposers of any such regulation.* Cf. também WN I.xi.p.9: “In the publick deliberations [...] his voice [the labourer’s] is little heard and less regarded, except upon some particular occasions, when his clamour is animated, set on, and supported by his employers, not for his, but their own particular purposes”.

<sup>555</sup> No original: *which is almost always the nurse of popular superstition and enthusiasm.*

<sup>556</sup> Cf. TMS III.3.43: “Of all the corrupters of moral sentiments, therefore, faction and fanaticism have always been by far the greatest”.

Essas circunstâncias tornam necessário que a lei estabeleça certos deveres e bons ofícios como forma de conter a corrupção do corpo político. A própria autoridade das leis e do governo, ao menos em países livres, depende da opinião do povo (WN V.i.f.61), de sua capacidade de julgar e de discernir nas deliberações públicas o que é conforme o interesse comum e o que favorece apenas interesses exclusivistas. Esse é, afinal, o conteúdo do princípio da utilidade, que examinamos no capítulo anterior, a saber, a ideia de que a obediência às leis depende da percepção de sua adequação ao interesse público. Isso evidentemente pressupõe que os cidadãos tenham uma noção do que é o bem comum e uma capacidade de julgar para participarem, ainda que de forma primordialmente passiva, das deliberações sobre os assuntos públicos (Force, 2003, p. 233, 236-7).

Esse parece ser o sentido político da defesa de Smith de instituições voltadas para a educação dos jovens e de pessoas de todas as idades<sup>557</sup>. Quanto à instrução dos jovens, é necessário que o Estado facilite e custeie, ao menos em parte, a educação básica do povo, “estabelecendo em cada paróquia ou distrito uma pequena escola”, onde os jovens aprendam a ler, escrever e contar, e sejam instruídos “nas partes elementares da geometria e da mecânica” (WN V.i.f.54-5)<sup>558</sup>. A lei deve impor ainda a necessidade dessa instrução, exigindo a aprovação de todos os indivíduos em um exame como condição para ingressar em qualquer trabalho ou ofício, seja no campo ou na cidade (WN V.i.f.57). Smith não descarta também, a princípio, algum tipo de treinamento militar, ou a formação de milícias, embora não proponha nada concreto<sup>559</sup>. Ele afirma que o cultivo do espírito marcial do povo “necessariamente reduziria em muito os perigos à liberdade, quer reais ou imaginários, que são comumente apreendidos de um exército permanente” (WN V.i.f.59)<sup>560</sup>. E que a covardice, um dos efeitos da divisão do trabalho, é uma mutilação (mental) mais severa e prejudicial à saúde da alma do que a perda de um membro, de forma que “mesmo que o espírito marcial do povo não fosse de nenhum uso para a defesa da sociedade”, prevenir seu espraiamento “ainda assim mereceria a mais séria atenção do governo” (WN V.i.f.60)<sup>561</sup>.

---

<sup>557</sup> Sobre isso, ver Winch (1978, p. 113, 116-9, 174; 1996, p. 116-122), Robertson (1983, p. 459-65, 469-70), Griswold (1999, p. 265, 272-3, 288, 292-5), Force (2003, p. 236, 251), Hanley (2009, p. 7), entre outros.

<sup>558</sup> No original: *by establishing in every parish or district a little school. [...] if [...] they were instructed in the elementary parts of geometry and mechanicks, the literary education of this rank of people would perhaps be as complete as it can be.*

<sup>559</sup> Cf. Winch (1996, p. 118).

<sup>560</sup> No original: *That spirit, besides, would necessarily diminish very much the dangers to liberty, whether real or imaginary, which are commonly apprehended from a standing army.*

<sup>561</sup> No original: *Even though the martial spirit of the people were of no use towards the defence of the society, yet to prevent that sort of mental mutilation, deformity and wretchedness, which cowardice necessarily involves in it, from spreading themselves through the great body of the people, would still deserve the most serious attention of government.*

A instrução básica serve para remediar a degeneração das faculdades cognitivas e intelectuais do povo. Com isso, pretende-se conter a corrupção completa da psique humana, assim como possibilitar à maioria dos cidadãos uma capacidade de julgar necessária para evitar que sejam iludidos e manipulados por grupos com interesses facciosos e para que possam melhor se orientar no âmbito das discussões públicas. Isso indica a importância da opinião para a legitimidade de governo livres.

Quanto mais eles [os estratos inferiores do povo] são instruídos, menos suscetíveis serão às ilusões do entusiasmo e da superstição, que, em nações ignorantes, frequentemente ocasionam as mais terríveis desordens. Um povo instruído e inteligente, além disso, é sempre mais decente e ordeiro do que um povo ignorante e estúpido. Cada homem se sente, individualmente, mais respeitável e mais apto a obter o respeito de seus superiores legítimos, e, portanto, está mais disposto a respeitar esses superiores. Está mais disposto a examinar e mais capaz de discernir as queixas interessadas da facção e da sedição, e, em função disso, está menos apto a ser induzido a qualquer oposição arbitrária e desnecessária às medidas do governo. Em países livres, onde a segurança do governo depende muito do julgamento favorável que o povo forma sobre sua conduta, é certamente da maior importância que ele não esteja disposto a julgá-la de forma precipitada ou instável (WN V.i.f.61)<sup>562</sup>.

Isso não quer dizer que a educação básica em Smith tenha como fim a formação do povo para a participação na elaboração das leis, ou para a virtude cívica no sentido de uma personalidade política íntegra. Trata-se de possibilitar uma cidadania de natureza primordialmente passiva, a capacidade de obedecer de forma adequada, ou de formar uma opinião adequada sobre o governo, que pressupõe o juízo para discernir quais interesses e medidas são condizentes com o interesse público e nacional<sup>563</sup>. A opinião dos cidadãos, neste caso, desempenha primordialmente o *papel negativo* de limitar as ações dos governos e os excessos da lei, e não uma influência positiva ou criativa (Winch, 1978, p. 170). É certo que isso não se confunde com uma obediência cega, implicando algum grau de envolvimento ativo nos negócios públicos, que explica, por exemplo, a legitimidade do direito de resistir a medidas abusivas e/ou insensatas do governo em certos casos (LJ (A), v.112-4, 125-6, 131-5; LJ (B), 93-6). Ainda assim, é importante sublinhar que Smith não está defendendo a participação direta

---

<sup>562</sup> No original: *The more they are instructed, the less liable they are to the delusions of enthusiasm and superstition, which, among ignorant nations, frequently occasion the most dreadful disorders. An instructed and intelligent people besides are always more decent and orderly than an ignorant and stupid one. They feel themselves, each individually, more respectable, and more likely to obtain the respect of their lawful superiors, and they are therefore more disposed to respect those superiors. They are more disposed to examine, and more capable of seeing through, the interested complaints of faction and sedition, and they are, upon that account, less apt to be misled into any wanton or unnecessary opposition to the measures of government. In free countries, where the safety of government depends very much upon the favourable judgment which the people may form of its conduct, it must surely be of the highest importance that they should not be disposed to judge rashly or capriciously concerning it.*

<sup>563</sup> Cf. Winch (1996, p. 120): “Education assists them [the lower ranks] in understanding the way in which their interests are connected with the rest of society; and it could improve their grasp of those natural rights and obligations to which every body was entitled and everybody could therefore be required to respect”.

do povo na legislação<sup>564</sup>. Para ele, a forma de participação política tipicamente moderna é a representação parlamentar (WN III.iii.11, IV.vii.c.77), e, como notou Winch (1978, p. 181), sua concepção de política e de representação é “pré-democrática”, se considerarmos o sentido que este termo assumiu após a Revolução Francesa<sup>565</sup>.

No que se refere à educação voltada para pessoas de todas as idades, o que está em jogo é a relação entre envolvimento religioso e cidadania, ou a ameaça colocada pela religião ao poder político secular. Este problema é igualmente encarado sob a luz da ideia de que a obediência civil depende da opinião dos cidadãos sobre o governo: a opinião pode ameaçar a ordem social caso seja orientada por superstição, entusiasmo religioso e intolerância política. Por outro lado, sob certas circunstâncias, o ensino religioso pode fortalecer os vínculos morais e políticos entre os cidadãos<sup>566</sup>. Nesta medida, o conteúdo do que é ensinado aos indivíduos enquanto membros de diferentes seitas religiosas assume uma importância política (WN V.i.g.18).

No entanto, não cabe ao legislador determinar o conteúdo a ser ensinado aos fiéis: sua autoridade não se estende ao domínio da crença individual (WN V.i.g.18). A notável tese defendida por Smith é que a melhor forma de o Estado adequar o ensino religioso às necessidades morais e políticas da ordem civil é conferir plena liberdade religiosa aos cidadãos e não favorecer nenhuma Igreja em particular. Seu argumento é análogo à defesa da livre concorrência no mercado como forma de instituir a boa administração e enfraquecer a relação entre riqueza e poder político. Neste caso, mediante liberdade de crença, as seitas tenderiam a se multiplicar de tal maneira a pulverizar o poder de cada grupo tomado individualmente, reduzindo sua influência sobre o poder civil. Além disso, os líderes religiosos seriam forçados pela competição a moderar os ânimos e a ser mais tolerantes, introduzindo entre os fiéis de seitas divergentes um *espírito de moderação* e um *bom temperamento* (WN V.i.g.8), as características mais essenciais “da moral pública de um povo livre” (WN V.i.f.40)<sup>567</sup>. Em última instância, portanto, como demonstrou Griswold (1999, p. 266-292), o envolvimento religioso reforçaria a própria cidadania<sup>568</sup>.

<sup>564</sup> Sagar (2018, p. 198) argumenta que, para Smith, a democracia enquanto forma de governo, em que o povo faz as leis, julga e governa em conjunto, é um fenômeno pré-moderno.

<sup>565</sup> Não obstante, vale registrar que ele elogia o aspecto “democrático” do método de eleição dos Comuns, que confere maior “representatividade” (o termo é nosso) aos delegados (LJ (A), v.10), e também o caráter republicano da forma de representação nas assembleias das colônias americanas (WN IV.vii.b.51).

<sup>566</sup> Na TMS, Smith afirma que a crença religiosa é importante para a educação moral dos indivíduos, na medida em que reforça o respeito aos deveres morais, necessários para a observância da justiça e a prática das virtudes sociais (TMS III.5.12-3).

<sup>567</sup> No original: *The good temper and moderation of contending factions seems to be the most essential circumstance in the publick morals of a free people.*

<sup>568</sup> Como nota Griswold, essa ideia inverte a lógica do paradigma platônico da “religião civil”.

Ainda assim, segundo Smith, seria necessário tomar algumas medidas para prevenir a difusão do entusiasmo e da superstição na sociedade, assim como para remediar a moral excessivamente austera e insociável cultivada por pequenas seitas religiosas. A primeira delas é instituir a obrigatoriedade do estudo de ciência e de filosofia para os estratos médios e superiores, exigindo a aprovação em um exame como condição para ingresso em qualquer profissão liberal, cargo público ou privado. “A ciência é o grande antídoto ao veneno do entusiasmo e da superstição; e onde os estratos superiores do povo estivessem a salvo desse veneno, os estratos inferiores não poderiam estar muito expostos a ele” (WN V.i.g.14)<sup>569</sup>. A segunda medida é o incentivo a certas “diversões públicas”, ou a concessão de plena liberdade às artes e espetáculos voltados para divertir e entreter o povo, como o teatro<sup>570</sup>, a pintura, a poesia, a música e a dança, pois eles contribuem para dissipar o humor sombrio e melancólico introduzido pelo ensino religioso (WN V.i.g.15)<sup>571</sup>.

Tudo isso condiz com o que expusemos na primeira seção deste capítulo sobre a necessidade de o homem intervir na sociedade para tentar se reconciliar com as contradições nela existentes. Em particular, nota-se como a razão e a filosofia podem se reconciliar com a “natureza”, sendo indispensáveis para conter as ameaças à preservação da comunidade política, mas também ao seu aperfeiçoamento, à promoção do bem comum. E, ainda assim, trata-se de uma reconciliação “conservadora”, no sentido de comedida, moderada e cética, em que a filosofia deve ter consciência dos próprios limites e não deve assumir a postura de reordenar a sociedade à revelia dos interesses, sentimentos e opiniões vigentes, mas apenas de forma mediada pelo debate e pelo convencimento públicos.

## 7. Conclusão do capítulo

Neste capítulo, buscamos analisar o problema da ordem social em Smith a partir de uma consideração de sua investigação sobre a economia. De forma geral, seguimos o protocolo de interpretar seu pensamento “econômico” como uma teoria da sociedade, sua concepção do mercado como espaço de socialização e eixo organizador das relações humanas. Nesse sentido,

---

<sup>569</sup> No original: *Science is the great antidote to the poison of enthusiasm and superstition; and where all the superior ranks of people were secured from it, the inferior ranks could not be much exposed to it.*

<sup>570</sup> Sobre a relação entre a posição de Smith e de Rousseau sobre os espetáculos, ver o interessante artigo de Hanley (2006b).

<sup>571</sup> Como notou Winch (1978, p. 119), as artes e exposições públicas, ao lado da ideia de algum treino militar, são os correspondentes modernos da ginástica e da música na educação dos gregos, que serviam para “humanizar a mente, suavizar o temperamento e torná-lo disposto para executar todos os deveres morais e sociais da vida pública e privada” (WN V.i.f.39) [*to humanize the mind, to soften the temper, and to dispose it for performing all the social and moral duties both of publick and private life*].

foi de interesse compreender sua concepção da divisão do trabalho, da troca, do valor e dos preços, sua defesa do comércio e sua justificação qualificada da desigualdade, como elementos de uma reflexão sobre a ordem social.

Mostramos que Smith pensa a divisão do trabalho e do capital como uma ordem natural, no sentido de um processo espontâneo, que prescinde do artifício e do planejamento superiores, ou da influência positiva da autoridade política na tomada de decisões. Explicamos também o mecanismo que permite uma autorregulação do social de forma relativamente independente das leis positivas, a saber, a livre concorrência e a dinâmica do equilíbrio em torno do preço natural, que, em sua visão, expressam as liberdades privadas e a igualdade civil, assim como encarnam as normas básicas de justiça. Tudo isso reflete o esforço de pensar a sociedade como categoria política própria, isto é, dotada de uma legalidade própria, relativamente independente do Estado e da Igreja, de forma análoga à ordem moral. Não obstante, buscamos mostrar que, em Smith, a ordem natural tem pressupostos históricos, e que, além disso, o sistema que a encarna está em franca oposição à história europeia. Por isso, ela é pensada como um caso ideal, uma norma a ser alcançada e construída através da legislação.

De qualquer maneira, tentamos explicitar como a própria ordem natural da sociedade comporta em si a contradição. De uma perspectiva mais abstrata, isso é expresso nas tensões existentes entre os diferentes fins da natureza, ou na possível desarmonia entre o que é necessário para a preservação e o melhoramento da vida de um lado, e as exigências da razão, da virtude e da realização individual de outro. A implicação mais importante disso é que, em certa medida, a harmonia da natureza depende da contradição e do conflito: estes não devem ser eliminados, embora tampouco devam ser aceitos com resignação. Há um espaço para a reconciliação entre razão e natureza, em que o homem pode e deve, em alguma medida, corrigir à sua medida o que lhe parece excessivo e maligno na sociedade e em si mesmo.

Tentamos mostrar como essa ideia se repercute na visão de Smith sobre a economia e a sociedade. A contradição, a enganação e a possibilidade do conflito acompanham como uma sombra a representação harmônica da divisão do trabalho, do comércio e das trocas como formas equitativas, livres e não-violentas de organização da sociedade. Embora o mercado, enquanto espaço da competição entre indivíduos e capitais, seja um operador da harmonia e um sistema de satisfação de necessidades, ele é, ao mesmo tempo, enquanto espaço de interação entre grupos com interesses antagônicos, uma constante fonte de discórdia e opressão, de corrupção do governo e das leis. Em última instância, o mercado é insuficiente, em si mesmo,



como modelo da ordem social, constituindo-se como um novo terreno para a disputa política moderna<sup>572</sup>.

Isso revela um menor otimismo de Smith com as perspectivas políticas do capitalismo, ou com a ideia de que a lógica da economia é capaz de introduzir espontaneamente o bom governo e resolver o problema do conflito social. Por essa razão, permanece importante em sua obra a ideia de que o bem público deve ser buscado conscientemente e deliberadamente na esfera da legislação, conferindo um papel à virtude e às instituições públicas para o bom ordenamento do social. Por mais limitado que seja o escopo que o escocês dá ao político, ou por mais módicas que pareçam, aos olhos de hoje, suas propostas sobre a educação e outras instituições, elas indicam justamente o reconhecimento dos pontos em que as liberdades e interesses privados se mostram contrários ao interesse geral de um corpo político, exigindo regulação.

Nesse sentido, é enganoso pensar que Smith defende a ordem comercial em função de sua capacidade de promover a harmonia social. Buscamos ressaltar dois outros argumentos políticos que parecem mais plausíveis para embasar sua defesa do capitalismo. O primeiro, de viés histórico, é que o comércio e as manufaturas permitiram a instituição de regimes de liberdade civil (embora não política) na Europa, que, por sua vez, tornaram-se eixos centrais da vida social moderna. O segundo argumento, por fim, é que o mercado é para ele um sistema de satisfação de necessidades compatível com a justiça, que, sob certas condições, permite que a riqueza circule e se difunda entre os estratos inferiores do povo, permitindo-lhes uma condição de independência frente aos ricos.

---

<sup>572</sup> Cf. Winch (1978, p. 80-1): “The revolution associated with commerce and manufacturing eliminates certain gross forms of dependency and domination, but it does not abolish oppression and social conflict. On the contrary, in some crucial respects it widens the scope for contest and envy, and creates new arenas and forms of conflict between individuals, between the different orders of society, and between private and public interests”.

## Considerações Finais

Talvez a primeira conclusão importante da chave de leitura seguida nesta dissertação é que Smith deve ser compreendido não tanto como o primeiro teórico da economia enquanto disciplina autônoma e separada, mas como aquele que a elevou à altura da filosofia. Sua obra não tanto secciona ou diferencia a esfera dos fenômenos econômicos das demais esferas da vida social, mas pensa de forma conjunta a economia, a filosofia moral e a política, ou, nos termos de Rosanvallon (2002, p. 75), “*estende a sociedade ao econômico*”. Trata-se, portanto, de um processo rico de extensão, e não de redução ou de empobrecimento da teoria social<sup>573</sup>. Por isso insistimos em interpretá-lo como pensador da sociedade – mais precisamente, um teórico das “sociedades comerciais”.

Buscamos mostrar que esse processo de extensão da economia à moral e à política não se dá sem tensões e contradições internas. Embora a interação econômica seja, para Smith, por natureza, não violenta, livre e equitativa, a sua reciprocidade não se assenta em disposições sociáveis, mas em sentimentos egoístas. Enquanto uma forma de interação que envolve o desejo por reconhecimento moral, o comércio e sua lógica competitiva abarcam paixões potencialmente disruptivas, cujo estatuto moral depende de circunstâncias sociais e institucionais; por isso, a economia na prática contempla inevitavelmente a possibilidade da violência e da opressão, da enganação e da discórdia entre indivíduos, classes e nações: ela inaugura um novo terreno para o conflito social. Além disso, a própria divisão do trabalho e a desigualdade, elementos constitutivos da ordem social sobre a qual Smith teoriza, prejudicam a dimensão moral das relações humanas e ameaçam reduzir os homens a pouco mais que partes de um mecanismo<sup>574</sup>. Tudo isso faz com que Smith não seja muito otimista com as perspectivas políticas do capitalismo.

Esses elementos contraditórios e conflituosos sugerem que o “mercado” não só não desvela uma ordem harmônica e perfeita, como é insuficiente enquanto forma de organização da sociedade. A boa ordem social não pode depender exclusivamente dos procedimentos espontâneos, não intencionais e apolíticos do comércio, visto que eles espontaneamente produzem as condições de corrupção da moral, da lei e do governo. Nesse sentido, permanecem

---

<sup>573</sup> Essa é a opinião de Hirschman (1977, p. 107-9). Estamos inteiramente de acordo com as críticas que Dupuy (1987, p. 318) lhe faz.

<sup>574</sup> A metáfora é de Adam Ferguson, mas se adequa também a Smith. Cf. Ferguson (2007 [1767], p. 174): “Many mechanical arts [...] require no capacity; they succeed best under a total suppression of sentiment and reason; and ignorance is the mother of industry as well as of superstition. Manufactures, accordingly, prosper most, where the mind is least consulted, and where the workshop may, without any great effort of imagination, be considered as an engine, the parts of which are men”.

relevantes na filosofia de Smith os temas do fundamento da autoridade, do legislador, das instituições políticas e do bom governo, que sublinham a relevância de procedimentos conscientes e deliberados para a regulação e a preservação da sociedade e da liberdade. Por isso, afirmamos no terceiro capítulo que o político não é abolido, mas pensado a partir da economia e da moral – ambas indissociáveis em Smith.

A consideração da obra de Smith como um todo revela uma unidade em seu pensamento sobre a sociedade enquanto categoria política fundamental da filosofia, seja ela moral ou política. Antes de mais nada, isso se reflete em sua concepção de que o homem é por natureza um ser social, não apenas no sentido de que sua condição natural é a sociedade, mas porque é apenas através da sociabilidade e da capacidade de simpatia que ele se constitui enquanto indivíduo e cidadão, desenvolvendo disposições e qualidades morais, sociais e políticas. O *self* humano só existe em sociedade, o que significa que o homem não é uma mônada isolada, mas um ser inexoravelmente dependente da interação com os outros, e essa interdependência é a condição de possibilidade de sua humanidade e de sua liberdade – embora possa ser também a causa de sua escravidão frente aos sentimentos, às opiniões e ao poder dos outros. Igualmente, o homem é para Smith um ser histórico, visto que as condições da interação social dependem das circunstâncias materiais e morais em meio às quais vive.

De forma mais genérica, para Smith, a sociedade é a categoria fundamental da filosofia porque é através dela que os homens produzem os meios morais, políticos e econômicos relevantes para organizar suas vidas. Através da interação e do convívio relativamente independentes da vontade do Príncipe e da Igreja, eles produzem distinções morais (incluindo regras de justiça, direitos e deveres) e políticas, além das próprias circunstâncias materiais e históricas – as formas de produção e de desigualdade – por trás da subordinação civil e da formação de instituições (inclusive a religião). Através da divisão do trabalho e da troca dos produtos dos diferentes trabalhos, eles criam valores, preços e produzem a riqueza necessária para o melhoramento da vida; o trabalho produtivo é ainda aquele que sustenta todo o Estado; por fim, através das relações de propriedade, eles dividem o produto social entre diferentes classes, produzindo organicamente a estratificação social e a ordem.

É importante sublinhar o sentido político dessa ideia de autorregulação que acompanha em todos os níveis sua teoria da sociedade. O outro lado da concepção de que a sociedade possui uma legalidade própria, a princípio equitativa, livre e não violenta, e cujo fundamento é o homem e suas práticas, é que os processos sociais são irreduzíveis e escapam, ao menos em parte, ao controle arbitrário do poder político – pensado aqui no quadro do absolutismo do século XVIII. Em sua visão, os princípios que regulam a interação moral, civil e econômica

representam, nesta medida, formas não despóticas, ou espontâneas, de organizar as relações humanas, em oposição à violência do governo arbitrário dos príncipes absolutistas. Os próprios homens, através de sua interação moral e de seu trabalho, produzem as formas e os meios que governam suas vidas. Neste nível, se considerarmos o contexto histórico em questão, não seria exagero dizer que se trata de uma concepção de inspiração republicana.

No entanto, é preciso notar que todos esses processos são explicados por Smith como resultados não premeditados da interação humana, isto é, como processos espontâneos – e, por isso, em grande medida, não-políticos. Esperamos ter demonstrado que a ênfase no caráter espontâneo dos fenômenos, que indica a complexidade de sua teoria social, não deve ser *reduzida* à ideia de que a sociedade corresponde a uma ordem harmônica. As contradições aparecem, ainda que a contragosto do filósofo, em todos os níveis e esferas sociais, inclusive no homem e em sua “natureza”: o conflito interno e externo por reconhecimento, a corrupção da moral, das opiniões políticas, das leis e do governo; o esvaziamento do conteúdo ético da interação humana no “mercado”; a erosão das faculdades intelectuais, sociais e morais do homem; a própria autonomização do capital, que torna possível a sua constituição enquanto uma fonte paralela de poder, passando a influenciar as leis e as instituições em benefício próprio; todas essas são possibilidades igualmente espontâneas da vida social, que exigem um grau de consciência, deliberação e virtude, seja por parte do indivíduo moral em sua relação consigo mesmo, seja por parte do legislador frente às disputas e debates em torno dos negócios públicos. Nesse sentido, a ordem social é pensada por Smith como um resultado complexo da conjunção entre procedimentos espontâneos (ou não premeditados) e deliberados (ou conscientes).

## Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990.
- ASPROMOURGOS, T. **The Science of Wealth: Adam Smith and the framing of political economy**. London and New York: Routledge, 2009.
- BARROS, A. A Matriz Inglesa. Em: BIGNOTTO, N. (org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 127-174, 2013.
- BERRY, C. Adam Smith: commerce, liberty and modernity. In: GILMOUR, P. **Philosophers of the Enlightenment**, p. 113-132, 1990.
- BERRY, C. **The idea of luxury**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BERRY, C. **Social Theory of the Scottish Enlightenment**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- BERRY, C. Smith under Strain. **European Journal of Political Theory**, v. 3, n. 4, p. 455–63, 2004.
- BERRY, C.; PAGANELLI, M.; SMITH, C. **The Oxford handbook of Adam Smith**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BRENTANO, L. **The Relation of Labor to the Law of To-day**. Translated from the German by Porter Sherman. NY, London: G. P. Putnam's Sons, 1891.
- BROWN, Vivienne. **Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience**. London: Routledge, 1994.
- BRUBAKER, L. Does the “Wisdom of Nature” Need Help? In: MONTES, L.; SCHLIESSER, E. (eds.). **New Voices on Adam Smith**. London and NY: Routledge, p. 168-192, 2006.
- BUTLER, B. **The Works of Bishop Butler**. Edited, with an introduction and notes, by David E. White. Rochester: University of Rochester Press, 2006.
- CANNAN, E. Editor's Introduction. In: SMITH, A. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edited by Edwin Cannan, M.A., L.L.D. London: Methuen & Co., p. xiii–xlvi, 1904.
- CASSIRER, E. **The Question of Jean-Jacques Rousseau**. Second Edition. Edited and Translated by Peter Gay. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- CERQUEIRA, H. Trabalho e política: Locke e o discurso econômico. **Revista de Economia Política**, v. 22, n. 1, p. 150-169, 2002.
- CERQUEIRA, H. Adam Smith e o surgimento do discurso econômico. **Revista de Economia Política**, v. 3 (95), p. 422-441, jul./set., 2004.

CERQUEIRA, H. Para ler Adam Smith: novas abordagens. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 32, n. 103, p. 181-202, 2005.

CERQUEIRA, H. A mão invisível de Júpiter e o método newtoniano de Smith. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 36, n. 4, p. 667-697, 2006.

CERQUEIRA, H. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. **Síntese - Revista de Filosofia**, v. 35, n. 111, p. 57-86, 2008.

COLLETTI, L. **From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society**. Translated by John Merrington and Judith White. NY and London: Monthly Review Press, 1972.

COUTINHO, C. N. **De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

CROPSEY, J. **Polity and economy: an interpretation of the principles of Adam Smith**. Hague: Martinus Nijhoff, 1957.

CROPSEY, J. Adam Smith and Political Philosophy. In: SKINNER, A. S.; WILSON, T. **Essays on Adam Smith**. Oxford: Clarendon Press, p. 132-153, 1975.

DARWALL, S. ‘Sympathetic Liberalism’: Recent Work on Adam Smith. **Philosophy and public affairs**, v. 28, n. 2, p. 139-164, 1999.

DARWALL, S. Equal Dignity in Adam Smith. **Adam Smith Review**, v. 1, p. 129-134, 2004.

DOUGLASS, R. Morality and Sociability in Commercial Society: Smith, Rousseau – and Mandeville. **The Review of Politics**, v. 79, p. 597-620, 2017.

DOUGLASS, R. Theorising commercial society: Rousseau, Smith and Hont. **European Journal of Political Theory**, v. 17, n. 4, p. 501-11, 2018.

DUMONT, L. **From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1977.

DUPUY, J.-P. De l’émancipation de l’économie: retour sur ‘le problème d’Adam Smith’. **L’Année sociologique**, v. 37, p. 311-342, 1987.

DUPUY, J.-P. **Economy and the Future. A Crisis of Faith**. Translated by M. B. DeBevoise. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9a edição. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

EVENSKY, J. The two voices of Adam Smith: moral philosopher and social critic. **History of Political Economy**, v. 19, n. 3, p. 447-467, 1987.

FAY, M. The Influence of Adam Smith on Marx’s Theory of Alienation. **Science and Society**, v. 47, n. 2, p. 129-151, 1983.

FERGUSON, A. **An Essay on the History of Civil Society**. Edited by Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FLEISCHACKER, S. **A Third Concept of Liberty**: judgment and freedom in Kant and Adam Smith. Princeton: Princeton University Press, 1999.

FLEISCHACKER, S. **On Adam Smith's Wealth of Nations**: a philosophical companion. Princeton: Princeton University Press, 2004.

FLEISCHACKER, S. Adam Smith on equality. In: BERRY, C.; PAGANELLI, M.; SMITH, C. **The Oxford handbook of Adam Smith**. Oxford: Oxford University Press, p. 485-500, 2013.

FONTANA, B. **Rethinking the Politics of Commercial Society**: the *Edinburgh Review*, 1802-1832. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

FORBES, D. Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty. In: SKINNER, A. S.; WILSON, T. **Essays on Adam Smith**. Oxford: Clarendon Press, p. 179-201, 1975a.

FORBES, D. **Hume's Philosophical Politics**. Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1975b.

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

GANEM, A. Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social: uma abordagem histórico-filosófica. **Revista de Economia Contemporânea**, v. 4, n. 2, p. 9-36, 2000.

GANEM, A. Economia e Filosofia: tensão e solução na obra de Adam Smith. **Revista de Economia Política**, Sao Paulo, v. 22, n. 4 (88), p. 670-684, 2002.

GANEM, A. A filosofia moral de Adam Smith face as leituras reducionistas de sua obra; ensaio sobre o individuo egoista contemporaneo. **Revista IHU ideias**, v. 17, p. 3-20, 2019.

GÖÇMEN, D. **The Adam Smith Problem**. Human Nature and Society in *The Theory of Moral Sentiments* and *The Wealth of Nations*. London: Tauris Academic Publishers, 2007.

GRISWOLD, C. **Adam Smith and the Virtues of Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GRISWOLD, C. **Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith**: A Philosophical Encounter. New York: Routledge, 2018.

HAAKONSSSEN, K. **The Science of a Legislator**: the natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HALÉVY, E. **The Growth of Philosophic Radicalism**. London: Faber & Faber Ltd., 1972.

HANLEY, R. P. Adam Smith, Aristotle and virtue ethics. In: MONTES, L.; SCHLIESSER, E. (eds.). **New Voices on Adam Smith**. London, NY: Routledge, p. 17-39, 2006.

HANLEY, R. P. From Geneva to Glasgow: Rousseau and Adam Smith on the Theater and Commercial Society. **Studies in Eighteenth-Century Culture**, v. 35, p. 177-202, 2006b.

HANLEY, R. P. Commerce and Corruption: Rousseau's Diagnosis and Adam Smith's Cure. **European Journal of Political Theory**, v. 2, n. 2, p. 137-158, 2008.

HANLEY, R. P. Enlightened Nation Building: The "Science of the Legislator" in Adam Smith and Rousseau. **American Journal of Political Science**, v. 52, n. 2, p. 219-234, 2008b.

HANLEY, R. P. **Adam Smith and the character of virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HANLEY, R. P. On the Place of Politics in Commercial Society. In: PAGANELLI, M. P; RASMUSSEN, D. C; SMITH, C. (orgs.). **Adam Smith and Rousseau: Ethics, Politics, Economics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 16-31, 2018.

HARDWICK, D.; MARSH, L. (eds.). **Propriety and Prosperity: New Studies on the Philosophy of Adam Smith**. London: Palgrave Macmillan, 2014.

HARPHAM, E. The Problem of Liberty in the Thought of Adam Smith. **Journal of the History of Economic Thought**, v. 22, p. 217-237, 2000.

HARRIS, J. A. Critical Notice on István Hont, Politics in Commercial Society. **Journal of Scottish Philosophy**, v. 14, n. 2, p. 151-163, 2016.

HEILBRONER, R. The socialization of the individual in Adam Smith. **History of Political Economy**, v. 14, n. 3, p. 427-439, 1982.

HIRSCHMAN, A. **The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

HOBBS, T. **On the Citizen**. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HOBBS, T. **Do Cidadão**. Tradução, Apresentação e Notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONT, I. The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'. In: PAGDEN, A. (ed.). **The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 253-276, 1987.

HONT, I. Commercial society and political theory in the eighteenth century: The problem of authority in David Hume and Adam Smith. In: Melching, W, Velema, W (eds). **Main Trends in Cultural History: Ten Essays**. Amsterdam: Rodopi, p. 54-94, 1994.

HONT, I. **Jealousy of Trade: international competition and the nation-state in historical perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.



HONT, I. Adam Smith and the political economy of the “Unnatural and Retrograde Order”. In: HONT, I. **Jealousy of Trade: international competition and the nation-state in historical perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 354-388, 2005b.

HONT, I. The early Enlightenment debate on commerce and luxury. In: GOLDIE, M.; WOKLER, R. **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political-Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 379-418, 2006.

HONT, I. Adam Smith’s history of law and government as political theory. In: BOURKE, R.; GEUSS, R. **Political Judgement: Essays for John Dunn**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 131-171, 2009.

HONT, I. **Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith**. Cambridge and London: Harvard University Press, 2015.

HONT, I.; IGNATIEFF, M. Needs and justice in the *Wealth of Nations*: an introductory essay. In: HONT, I.; IGNATIEFF, M. **Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-44, 1983.

HULLIUNG, M. Rousseau and the Scottish Enlightenment: Connections and Disconnections. In: PAGANELLI, M.; RASMUSSEN, D.; SMITH, C. (orgs.). **Adam Smith and Rousseau: Ethics, Politics, Economics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 32-54, 2018.

HUME, D. **Essays: Moral, Political, and Literary**. Liberty Fund: Indianapolis, 1987.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. 2ª Edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HUNDERT, E. J. **The Enlightenment’s Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HURTADO, J. Pity, sympathy and self-interest: review of Pierre Force's *Self-interest before Adam Smith*. **The European Journal of the History of Economic Thought**, v. 12, n. 4, p. 713-721, 2005.

HURTADO, J. The mercantilist foundations of ‘Dr Mandeville’s licentious system’. Adam Smith on Bernard Mandeville. In: MONTES, L.; SCHLIESSER, E. (eds.). **New Voices on Adam Smith**. London and NY: Routledge, p. 221-246, 2006.

HUTCHESON, F. On the Natural Sociability of Mankind, Inaugural Oration. HUTCHESON, F. **Logic, Metaphysics, and the natural sociability of mankind**. Edited by James Moore and Michael Silverthorne. Indianapolis: Liberty Fund, p. 189-216, 2006.

HUTCHESON, F. **Philosophiae moralis institutio compendiaria: with a Short Introduction to Moral Philosophy**. Edited and with an Introduction by Luigi Turco. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

IGNATIEFF, M. The Market and the Republic: Smith and Rousseau. In: IGNATIEFF, M. **The Needs of Strangers**. New York: Picador, p. 105-132, 1984.

KALYVAS, A.; KATZNELSON, I. The Rhetoric of the Market: Adam Smith on Recognition, Speech, and Exchange. *Review of Politics*, v. 63, n. 3, p. 549-579, 2001.

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

KANT, I. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KERKHOF, B. A Fatal Attraction? Smith's Theory of Moral Sentiments and Mandeville's Fable. *History of Political Thought*, v. 16, n. 2, p. 219–233, 1995.

LIEBERMAN, D. Adam Smith on Justice, Rights, and Law. In: HAAKONSSON, K. (ed.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 214-245, 2006.

LOMONACO, J. Adam Smith's 'Letter to the Authors of the Edinburgh Review'. *Journal of the History of Ideas*, v. 63, n. 4, p. 659-676, 2002.

MACFIE, A. L. **The Individual in Society: Papers on Adam Smith**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1967.

MAGNUSSON, L. **The Tradition of Free Trade**. Oxfordshire: Routledge, 2004.

MANDEVILLE, B. **The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits**. With a commentary critical, historical, and explanatory by F.B. Kaye. Indianapolis: Liberty Fund, vol. I and II, 1988.

MANDEVILLE, B. **A fábula das abelhas: ou Vícios privados, benefícios públicos**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2017.

MARCHEVSKY, J. **Progresso e ordem na obra de Adam Smith**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH, USP. São Paulo, 2018.

MARX, K. **Capital: A Critique of Political Economy, Volume I**. London: Penguin Books, 1976.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. **Sobre a Questão Judaica**. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Sagrada Família**: ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MEEK, R. L. The Scottish Contribution to Marxist Sociology. In: MEEK, R. L. **Economics and Ideology and Other Essays**: Studies in the Development of Economic Thought. London: Chapman & Hall, p. 34-50, 1967.

MEEK, R. L. Smith, Turgot and the 'Four Stages' Theory. In: MEEK, R. L. **Smith, Marx, & after**. Ten Essays in the Development of Economic Thought. London: Chapman & Hall, p. 18-32, 1977a.

MEEK, R. L. New Light on Adam Smith's Glasgow Lectures on Jurisprudence. In: MEEK, R. L. **Smith, Marx, & after**. Ten Essays in the Development of Economic Thought. London: Chapman & Hall, p. 57-91, 1977b.

MEEK, R.; RAPHAEL, D.; STEIN, P. Introduction. In: SMITH, A. **Lectures on Jurisprudence**. Edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

MONTES, L. **Adam Smith in Context**: A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MONTES, L.; SCHLIESSER, E. (eds.). **New Voices on Adam Smith**. London and NY: Routledge, 2006.

MONTESQUIEU. **Os pensadores**: Do Espírito das Leis. São Paulo: Nova Cultural, v. I, 2000.

MOORE, J.; SILVERTHORNE, M. Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland. In: HONT, I.; IGNATIEFF, M. **Wealth and Virtue**: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

MÜLLER, L. A. P. **A filosofia de Adam Smith**: imaginação e especulação. Tese (doutorado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH, USP. São Paulo, 2016.

MYRDAL, G. **Aspectos Políticos da Teoria Econômica**. 3ª edição. Tradução de José Auto. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

NIELI, R. Spheres of intimacy and the *Adam Smith Problem*. **Journal of the History of Ideas**, v. 47, n. 4, p. 611-624, 1986.

ONCKEN, A. Das Adam Smith-Problem. **Zeitschrift für Socialwissenschaft**, ed. Julius Wolf, I. Jahrgang, Berlin, p. 25-33, 101-108, 276-287, 1898.

OSLINGTON, P. (ed.). **Adam Smith as Theologian**. New York, Oxon: Routledge, 2011.

OTTESON, J. R. The Recurring "Adam Smith Problem". **History of Philosophy Quarterly**, v. 17, n. 1, p. 51-74, 2000.

OTTESON, J. R. **Adam Smith's Marketplace of Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PACK, S. J. Adam Smith on the virtues: a partial resolution of the Adam Smith Problem. **Journal of the History of Economic Thought**, v. 19, n. 1, p. 127-140, 1997.

PAGANELLI, M. Adam Smith and Economic Development in Theory and Practice: A Rejection of Stadial Model? **Journal of the History of Economic Thought**, Forthcoming, June 2020.

PAGANELLI, M.; RASMUSSEN, D.; SMITH, C. (orgs.). **Adam Smith and Rousseau: Ethics, Politics, Economics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

PASCAL, R. Property and society: the Scottish contribution of the eighteenth century. **Modern Quarterly**, vol. 1, p. 167-79, 1938.

PHILLIPSON, N. **Adam Smith: An Enlightened Life**. New Haven: Yale University Press, 2010.

PIMENTA, P. P. **A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração**. São Paulo: UNESP, 2018.

POCOCK, J. Authority and property: The question of liberal origins. In: POCOCK, J. **Virtude, Commerce, and History**. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, p. 51-72, 1985a.

POCOCK, J. The mobility of property and the rise of eighteenth-century sociology. In: POCOCK, J. **Virtude, Commerce, and History**. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, p. 103-125, 1985b.

POCOCK, J. **Barbarism and Religion: Volume 2, Narratives of Civil Government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

POCOCK, J. **Barbarism and Religion: Volume 3, The First Decline and Fall**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

POCOCK, J. Adam Smith and History. In: HAAKONSSON, K. (ed.). **The Cambridge Companion to Adam Smith**. Cambridge University Press, p. 270-287, 2006.

POLANYI, K. **The Great Transformation: the political and economic origins of our time**. Foreword by J. Stiglitz. Boston: Beacon Press, 2001.

PUFENDORF, S. **Of the Law of Nature and Nations**. Eight Books. Translated from the latin by Basil Kennett. 4th edition. London: Printed for Walthoe, Wilkin, and Bonwicke, Birt, Ward, and Osborne, 1729.

PUFENDORF, S. **The Whole Duty of Man According to the Law of Nature**. Translated by Andrew Tooke, 1691; edited with an Introduction by Ian Hunter and David Saunders. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

RAPHAEL, D. D. Hume and Adam Smith on Justice and Utility. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 73, p. 87-103, 1972-3.

RAPHAEL, D. D. The Impartial Spectator. In: SKINNER, A. S.; WILSON, T. (eds.). **Essays on Adam Smith**. Oxford: Clarendon Press, p. 83-99, 1975.

RASMUSSEN, D. Rousseau's 'Philosophical Chemistry' and the Foundations of Adam Smith's Thought. **History of Political Thought**, v. 27, n. 4, p. 620-641, 2006.

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

RASMUSSEN, D. Adam Smith on What is Wrong with Economic Inequality. **American Political Science Review**, v. 110, n. 2, p. 342-352, 2016.

RASMUSSEN, D. **The Infidel and the Professor**: David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2017.

RASMUSSEN, D. Smith, Rousseau and the True Spirit of a Republican. In: PAGANELLI, M.; RASMUSSEN, D.; SMITH, C. (orgs.). **Adam Smith and Rousseau**: Ethics, Politics, Economics. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 241-259, 2018.

ROBERTSON, J. Scottish political economy beyond the civic tradition: Government and economic development in the *Wealth of Nations*. **History of Political Thought**, v. 4, n. 3, p. 451-482, 1983.

RODRIGUES, A. A. **As concepções econômicas de Adam Smith**: entre a ambição e a parcimônia. Tese (doutorado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH, USP. São Paulo, 2017.

ROSANVALLON, P. Towards a philosophical history of the political. In: CASTIGLIONE, D.; HAMPSHER-MONK, I. (eds.). **The History of Political Thought in National Context**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 189-203, 2001.

ROSANVALLON, P. **O liberalismo econômico**: história da idéia de mercado. Tradução de Antonio Penalves Rocha. Bauru: EDUSC, 2002.

ROTHSCHILD, E. Adam Smith and conservative economics. **Economic History Review**, v. 45, n. 2, p. 74-96, 1992.

ROTHSCHILD, E. **Economic Sentiments**: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

ROUSSEAU, J. Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. In: ARBOUSSE-BASTIDE, P; MACHADO, L. G. **Os pensadores**: Jean-Jacques Rousseau. São Paulo: Nova Cultural, v. II, p. 289-302, 1999.

ROUSSEAU, J. The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind. In: DUNN, S (ed.). **The Social Contract and the First and Second Discourses**. New York: Vail-Ballou Press, p. 69-148, 2002.

ROUSSEAU, J. **Do Contrato Social**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

RUBIN, I. **A History of Economic Thought**. Translated and edited by Donald Filtzer. London: Ink Links, 1979.

SAGAR, P. Beyond Sympathy: Smith's Rejection of Hume's Moral Theory. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 25, n. 4, p. 681–705, 2017.

SAGAR, P. **The Opinion of Mankind**. Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SALTER, J. Adam Smith on feudalism, commerce and slavery. **History of Political Thought**, v. 13, p. 219–241, 1992.

SKINNER, A. S. Adam Smith: an Economic Interpretation of History. In: SKINNER, A. S.; WILSON, T. (eds.) **Essays on Adam Smith**. Oxford: Clarendon Press, p. 154-178, 1975.

SKINNER, A. S. The Scottish Contribution to Marxist Sociology? In: BRADLEY, I.; HOWARD, M. (eds.) **Classical and Marxian Political Economy**. London: Macmillan, p. 79-114, 1982.

SKINNER, A. S. Adam Smith: The Demise of the Colonial Relationship with America. **Cahiers d'économie politique**, n. 27-28, p. 113-130, 1996.

SKINNER, Q. **Liberty before Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SMITH, A. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner. Indianapolis: Liberty Press, v. I e II, 1981.

SMITH, A. **Lectures on Jurisprudence**. Edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, A. **Essays on Philosophical Subjects**. Edited by W. P. D. Wightman and J. C. Bryce. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, A. **The Theory of Moral Sentiments**. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

SMITH, A. **Lectures on Rhetoric and Belles Lettres**. Edited by J. C. Bryce. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

SMITH, A. **The Correspondence of Adam Smith**. Edited by E. C. Mossner and I. S. Ross. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

SMITH, A. **Teoria dos Sentimentos Morais**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SMITH, A. **A Riqueza das Nações**. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, vol. I e II, 2016.

SMITH, A. **Ensaio Filosóficos**. Tradução de A. A. Rodrigues, P. F. Galés e P. P. Pimenta. São Paulo: UNESP, 2019.

SMITH, C. **Adam Smith's Political Philosophy**. The invisible hand and spontaneous order. NY: Routledge, 2006.

SMITH, C. Adam Smith and the New Right. In: BERRY, C.; PAGANELLI, M.; SMITH, C. **The Oxford handbook of Adam Smith**. Oxford: Oxford University Press, p. 539-558, 2013.

SMITH, C. Smith, Justice, and the Scope of the Political. In: HARDWICK, D.; MARSH, L. (eds.). **Propriety and Prosperity: New Studies on the Philosophy of Adam Smith**. London: Palgrave Macmillan, p. 254-274, 2014.

STEWART, D. Account of the life and writings of Adam Smith, LL.D. In: SMITH, A. **Essays on Philosophical Subjects**. Ed. W.P.D. Wightman. Indianapolis: Liberty Fund, p. 269-351, 1982.

STIMSON, S. The General Will after Rousseau: Smith and Rousseau on Sociability and Inequality. In: FARR, J; WILLIAMS, D. (eds.). **The General Will: The Evolution of a Concept**. New York: Cambridge University Press, p. 350-381, 2015.

TEICHGRAEBER, R. Rethinking *Das Adam Smith Problem*. **The Journal of British Studies**, v. 20, n. 2, p. 106-123, 1981.

TRIBE, K. **Land, Labour and Economic Discourse**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

TRIBE, K. *Das Adam Smith Problem* and the Origins of Smith Scholarship. In: TRIBE, K. **The Economy of the Word**. Language, History, and Economics. Oxford: Oxford University Press, p. 139-162, 2015.

TRIBE, K. The 'system of natural liberty': natural order in the Wealth of Nations. **History of European Ideas**, p. 1-11, July 2020.

TURCO, L. Introduction. In: HUTCHESON, F. **Philosophiae moralis institutio compendiaria**: with a Short Introduction to Moral Philosophy. Edited and with an Introduction by Luigi Turco. Indianapolis: Liberty Fund, p. ix-xxiii, 2007.

VINER, J. Adam Smith and Laissez Faire. **The Journal of Political Economy**, v. 35, n. 2, p. 198-232, 1927

WALRAEVENS, B. Adam Smith's view of economic inequality. **Cambridge Journal of Economics**, v. 45, n. 1, p. 209-224, 2021.

WILSON, D.; DIXON, W. Das Adam Smith Problem: a critical realist perspective. **Journal of Critical Realism**, v. 5, n. 2, p. 251-272, 2006.

WINCH, D. **Adam Smith's Politics**: An essay in historiographic revision. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

WINCH, D. Adam Smith's 'enduring particular result': a political and cosmopolitan perspective. In: HONT, I.; IGNATIEFF, M. **Wealth and Virtue**: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, p. 253-269, 1983a.

WINCH, D. Science and the Legislator: Adam Smith and After. **The Economic Journal**, v. 93, p. 501-520, 1983b.

WINCH, D. Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist. **The Historical Journal**, v. 35, n. 1, p. 91-113, 1992.

WINCH, D. **Riches and Poverty**: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WINCH, D. Commercial realities, Republican principles. In: GELDEREN, M.; SKINNER, Q. (eds). **Republicanism**: A Shared European Heritage. Cambridge: Cambridge University Press, v. II, p. 293-310, 2002.