

Departamento de Ciências Econômicas  
Faculdade de Ciências Econômicas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Ivan Prates Sternick

**A mão visível da República:** a economia e a política na obra de Jean-Jacques  
Rousseau

Belo Horizonte

2018

Ivan Prates Sternick

**A mão visível da República:** a economia e a política na obra de Jean-Jacques  
Rousseau

Monografia apresentada ao curso de Graduação  
em Ciências Econômicas da Universidade  
Federal de Minas Gerais como requisito parcial  
à obtenção do título de Bacharel em Ciências  
Econômicas

De acordo:

---

Orientador: Prof. Hugo Eduardo Araújo da  
Gama Cerqueira

Belo Horizonte

2018

Dedico este trabalho ao meu avô, Francisco, e a meu tio, Áureo.

## **Agradecimentos**

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais e à Faculdade de Ciências Econômicas, aos professores, funcionários e colegas alunos, pela oportunidade de estudar e de me graduar em um ambiente de excelência acadêmica e um espaço de democracia e de liberdade.

Agradeço aos tutores, colegas e amigos do Programa de Educação Tutorial do curso de Ciências Econômicas da UFMG, que em muito contribuíram para minha trajetória e formação como pesquisador, cidadão e ser humano.

Agradeço ao Prof. Hugo Cerqueira por todo o seu tempo e esforço gastos durante a longa e rica orientação desta monografia e de trabalhos anteriores.

Agradeço aos meus tios, Kiko e Ana, por todas as conversas vespertinas nos sábados sobre Rousseau e outros assuntos interessantes.

Agradeço a Júlia, por todo o amor e pelas conversas e ensinamentos sobre política e outras coisas da vida em geral.

Agradeço, finalmente, à minha família, por todo o carinho e apoio dados durante todos esses anos, especialmente à minha mãe, Cláudia, ao meu pai, Eduardo, e aos meus irmãos, Daniel e Tomaz.

*Estranha e funesta constituição, na qual as riquezas acumuladas sempre facilitam os meios para acumular outras maiores ainda, e na qual é impossível, para aquele que nada possui, adquirir qualquer coisa; na qual o homem de bem não possui nenhum meio para sair da miséria; na qual os mais desonestos são os mais dignificados e na qual é preciso renunciar à virtude para se tornar um homem de reputação!*

*Prefácio de Narciso, Rousseau (1999, p. 298, transcrição com modificações).*

## Resumo

Nesta monografia, busca-se analisar a economia política de Jean-Jacques Rousseau e compreender a sua relação com o pensamento político do autor. De forma geral, argumenta-se que seu pensamento sobre o “econômico” não pode ser compreendido de forma desconectada do seu pensamento moral e político, sem que se desvirtue o sentido original e histórico de suas ideias. De forma mais específica, almeja-se demonstrar que o sentido das ideias de Rousseau pode ser melhor compreendido a partir das suas críticas ao comércio, ao luxo, ao dinheiro e à desigualdade, tomadas em conjunto com a sua recusa aos termos do debate de economia política de meados do século XVIII, a partir da qual ele formula críticas ao “paradoxo do luxo” e à ideia de uma ordem natural na sociedade. Além disso, busca-se mostrar que os princípios de sua economia política podem ser esclarecidos à luz de sua concepção de liberdade e de sua visão sobre os fundamentos do político, e que, não obstante a sua grande contribuição para o pensamento político moderno, esses mesmos princípios evidenciam algumas de suas limitações para pensar as sociedades capitalistas modernas.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau; Economia Política; Contrato Social; Liberdade.

## **Abstract**

In this work, we endeavor to analyze the political economy of Jean-Jacques Rousseau and to understand its relation to the author's political thought. In general terms, we argue that his thought on the "economic" cannot be properly understood, in what concerns the original and historical meaning of his ideas, if considered separately from his moral and political thought. More specifically, we aim at demonstrating that the meaning of Rousseau's ideas can be better grasped if one takes into account his critiques on commerce, luxury, money and inequality, considered together with his refusal of the terms of the mid-eighteenth-century political economy debates, according to which he criticizes the "luxury paradox" and the idea of a natural order within society. Moreover, we endeavor to show that the principles of his political economy can be clarified through an understanding of his conception of freedom and his vision of the foundations of the political, and that, notwithstanding his major contribution to modern political thought, these same principles reveal some of his limitations to reflect on modern capitalist societies.

**Keywords:** Jean-Jacques Rousseau; Political Economy; Social Contract; Freedom.

## Sumário

Introdução .....	9
Capítulo I - Situando o problema: Rousseau e a economia política de seu tempo.....	11
I.1- Direito Natural, Republicanismo e Economia Política .....	11
I.2- O artigo sobre a Economia Política .....	14
I.3- As críticas morais, políticas e econômicas de Rousseau às sociedades de seu tempo ..	16
I.3.1- O debate do luxo no século XVIII e a questão da desigualdade.....	17
I.3.2- As críticas ao uso do dinheiro e às relações mercantis, e a crítica à suposta utilidade social do luxo.....	20
Capítulo II – Uma crítica da economia política? .....	25
II.1- Paradoxo do luxo e crítica dos conceitos.....	25
II.2- Ordem natural, ordem artificial e a divergência com os Fisiocratas .....	31
Capítulo III – A mão visível da República .....	39
III.1- A economia política como arte do governo .....	41
III.2- Política, “economia” e liberdade .....	45
Conclusão .....	48
Bibliografia.....	50

## Introdução

É muito comum entre os economistas estudar a história da ciência econômica tendo como parâmetro para a análise e avaliação de ideias e obras pretéritas a presente constituição da disciplina. Partindo-se desse método, não é pouco frequente a representação dessa história como um processo cumulativo e teleológico de desenvolvimento das ideias econômicas, no qual o mérito de cada pensador é julgado a partir da suposta relevância de sua contribuição para preencher as lacunas deixadas por pensadores anteriores e fazer progredir o conhecimento econômico em direção ao estágio atual. Com isso, apenas uma lista muito seleta de autores e obras figura como sendo de importância, enquanto todos aqueles pensadores cujas ideias não se encaixam diretamente nesses critérios são condenados ao esquecimento.

Um dos vários problemas desse método resulta do anacronismo de uma abordagem assentada na desconsideração do contexto histórico e intelectual no qual as obras foram escritas. Ao desconsiderar as diferentes linguagens políticas empregadas para a construção do sentido dos textos históricos, perde-se de vista o fato fundamental de que a história das ideias não é neutra ou linear, sendo, na realidade, algo mais próximo de um tortuoso campo de conflito e disputa. E que, portanto, a história do pensamento econômico, ou ao menos a história da economia política, não pode ser dissociada da história do pensamento político, sem que se perca com isso o seu verdadeiro sentido.

É por essa razão que, na presente monografia, realizo uma análise da relação entre as ideias “econômicas” e as ideias políticas do pensador genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). À luz da consideração do contexto intelectual e dos idiomas políticos utilizados por ele e por seus adversários, é possível compreender melhor que tipo de disputa teórica estava em jogo na véspera da estruturação dos fundamentos da economia política clássica e no momento crucial de consolidação das linguagens modernas do liberalismo e do republicanismo. Com isso, busca-se mostrar, entre outras coisas, como a história do pensamento econômico pode ser enriquecida através do estudo das ideias de autores que, como Rousseau, são geralmente tidos por “secundários” para a formação da disciplina.

A pesquisa se mostra fértil sobretudo pelo fato de Rousseau ser o autor do verbete sobre Economia Política, publicado na Enciclopédia de Diderot e D’Alembert pela primeira vez em 1755. Em especial, em função do autor apresentar, neste e em outros textos, concepções pouco usuais (para os parâmetros europeus do século XVIII) sobre temas tidos por “econômicos”, que sugerem uma forte recusa do pensador de Genebra em aceitar os pressupostos em vias de

consolidação do debate público sobre aqueles temas. E, nesse sentido, mostra-se fértil por permitir a análise de uma filosofia social alternativa à que viria se confirmar como dominante nos anos seguintes, não necessariamente por ser “pior”, mas sobretudo por não ser capaz de justificar – do contrário, condenando veementemente – as novas relações sociais e o novo tipo de sociedade em emergência em meados do século XVIII na Europa Ocidental.

O trabalho divide-se em três capítulos para além desta introdução e da conclusão. No Capítulo I, busca-se contextualizar a obra de Rousseau na história da economia política, assim como apresentar o seu artigo sobre a matéria e situar seus argumentos nos debates sobre o luxo e a desigualdade, característicos da Europa Ocidental letrada do século XVIII. No Capítulo II, é feita uma análise mais específica da natureza das críticas e da oposição da teoria social de Rousseau às principais teorias econômico-políticas existentes em seu espaço-tempo histórico. Por fim, no Capítulo III, busca-se apresentar e analisar a economia política do pensador de Genebra, esclarecendo-a à luz de sua concepção de justiça e de liberdade.

## Capítulo I - Situando o problema: Rousseau e a economia política de seu tempo

Neste capítulo é feita uma tentativa de apresentar e contextualizar o tema da monografia, a saber, a natureza e o lugar da “economia” (política) na obra de Jean-Jacques Rousseau. A contextualização é feita em dois momentos; em primeiro, por meio do exercício de situar a questão no contexto intelectual do desenvolvimento histórico da economia política (seção I.1), seguido de apresentação do *Discurso sobre a Economia Política*, de Rousseau (seção I.2). Em segundo, a partir da consideração sobre as críticas morais, políticas e econômicas do autor (seção I.3) em meio aos debates e controvérsias sobre o luxo e a desigualdade (subseção I.3.1), e sobre o dinheiro e o comércio (subseção I.3.2), característicos da Europa Ocidental de meados do século XVIII.

### I.1- Direito Natural, Republicanismo e Economia Política

O surgimento histórico da economia política esteve intimamente ligado à incorporação de reflexões sobre o funcionamento do comércio e as causas do aumento da riqueza das nações aos assuntos e à política de Estado. Nesse sentido, ao menos em seu cânone setecentista, a economia política era, nas palavras de Adam Smith, “[...] um ramo da ciência do estadista ou legislador” (Smith, 1981, p. 428, trad. livre), que cumpria o papel de guia para assuntos de política comercial e militar. Sua função principal era esclarecer as causas e, assim, fornecer os meios para aumentar a riqueza e o poder do Estado<sup>1</sup>.

De acordo com Hont (2005, p. 8-9), David Hume, em seu ensaio *Of Civil Liberty*, traçou uma linha divisória entre os antigos e os modernos pensadores da política tomando por critério a consideração ou não do comércio como um assunto de Estado e, nesse sentido, como fator fundamental associado ao poder e à proeminência das nações. Segundo Hume (1998, p. 50), esse tipo de consideração teria ocorrido somente a partir do século XVII: as reflexões sobre o comércio não figuravam com esse sentido nas obras dos antigos e haviam escapado à atenção de muitos pensadores modernos, como seria o caso dos humanistas italianos (como Maquiavel). Isso faria deles, na visão de Hume, pensadores pré-modernos, e muitas vezes anti-modernos, na medida em que faziam uso de uma linguagem de crítica moral ao comércio e ao mercado.

---

<sup>1</sup> Vale dizer que, no século XVIII, a economia política não era uma disciplina autônoma ou independente. Além de ser, como mencionado, um ramo da política, ela estava inscrita na filosofia moral. O próprio Smith, em seus cursos ministrados na universidade de Glasgow entre 1752 e 1762, como nos conta seu amigo e biógrafo, Dugald Stewart (1982, p. 274-5), ensinava economia política como parte do curso de Filosofia Moral.

De certa forma, essa distinção feita por Hume coincide, segundo Hont (2005, p. 10-1), com a distinção feita hoje entre os pensadores associados à tradição do republicanismo moderno e aqueles associados à tradição do direito natural. Segundo essa distinção, o surgimento da economia política está associado especialmente às contribuições dos pensadores do direito natural<sup>2</sup>. Ela seria derivada dos princípios políticos dos juristas, surgindo enquanto um discurso fundamentado na ideia de ordem natural.

A associação entre economia política e direito natural é um aspecto constitutivo, por exemplo, das principais contribuições dos fisiocratas. No pensamento de Quesnay, seu principal expoente, há uma ordem natural na sociedade e nas relações humanas, regida por leis naturais, que coincide com a ordem de um sistema competitivo no qual o jogo livre dos interesses particulares promove o bem público (Kuntz, 1984, p. 31). Essas leis naturais – cujos fundamentos elementares são o direito de propriedade e a liberdade de perseguir o próprio interesse – *devem* ser, segundo Quesnay (1984, p. 159), as leis soberanas, sendo, portanto, “a regra fundamental de todas as leis positivas”. Nesse sentido, como afirma Le Mercier de la Rivière, segundo Hochstrasser (2006, p. 432), o governo deve ser tão somente o guardião das leis legítimas, cujo fundamento é derivado das leis da economia política, devendo garantir o direito de propriedade, o direito de viver em segurança e a “liberdade econômica”.

Voltando ao ponto anterior, segundo Hont (2005, p. 5-6), a “disciplina” da economia política teria se incorporado ao discurso do poder do Estado no âmbito da rivalidade e da competição entre as nações, associado aos ideais republicanos de grandeza e conquista. Assim, o comércio figuraria como o componente moderno de um discurso político antigo, dando tom para o que Hume havia chamado de *jealousy of trade*, ou seja, a aplicação de uma lógica feroz de razão de estado, cujo fim era a supremacia internacional, a assuntos ligados à competição econômica e ao comércio.

Segundo Hont (2005, p. 11), as contribuições feitas pelos humanistas cívicos e pelos pensadores republicanos dos séculos XVII e XVIII teriam um papel importante – embora não central – no discurso político-econômico em ascensão. As críticas republicanas ao comércio e à incorporação da atividade econômica aos assuntos da política – caracterizada como uma falsa razão de estado, que corrompe o interesse público – tiveram grande influência sobre aqueles pensadores dedicados ao estudo da economia política no século XVIII. O pensamento republicano, o pensamento dos jusnaturalistas e o dos economistas políticos apresentariam, assim, várias “sinergias”, especialmente no que se refere à relação entre “grandeza nacional”

---

<sup>2</sup> Cf. Hont e Ignatieff (1983, p. 26-44).

(ideia republicana, que remonta Maquiavel) e a política moderna da competição global de mercados.

Adam Smith, em especial, tido pelos economistas do início do século XIX como o fundador do “sistema moderno de economia política”<sup>3</sup>, estabelece em suas obras diálogos com as ideias do humanismo cívico<sup>4</sup>. O uso de uma linguagem carregada de traços republicanos aparece, por exemplo, na centralidade conferida ao interesse público, de onde são derivadas suas ácidas críticas aos monopólios e aos comerciantes que conspiram para elevar os preços e promover medidas para reduzir a concorrência, assim como em suas considerações sobre as desvantagens da expansão do comércio e do progresso da divisão do trabalho em termos da corrupção moral dos indivíduos<sup>5</sup>. Nesse sentido, de acordo com Hont (2005, p. 107, 109), a visão de Smith representaria uma espécie de “republicanismo burguês”, que não descenderia, por sua vez, do republicanismo clássico.

De qualquer maneira, de acordo com essa linha de raciocínio, as obras de pensadores associados à tradição do humanismo cívico e, portanto, do republicanismo clássico<sup>6</sup>, não estariam entre as contribuições nevrálgicas para o desenvolvimento da economia política. Isso não significa dizer, contudo, que esses pensadores tenham simplesmente ignorado ou negligenciado aquelas questões tidas como parte do objeto da economia política, isto é, as questões associadas, entre outros aspectos, ao funcionamento do comércio, à divisão do trabalho, à organização militar, à expansão das relações de propriedade, ao dinheiro e à produção de riqueza. Significa, grosso modo, que não conferiram a essas questões um lugar central e nem trataram delas de forma sistemática e “científica” (nos moldes dos séculos XVII e XVIII), isto é, buscando estabelecer as causas e os princípios com base num método empirista.

Insera-se nessa narrativa, de forma muito curiosa, o pensador genebrino e republicano à moda antiga, Jean-Jacques Rousseau. Pouco, senão nunca considerado – ao menos entre os economistas – entre as figuras centrais na história da economia política, foi ele – e não Quesnay ou Hume – o convidado por Diderot a escrever o verbete “Economia Política” no grandioso projeto iluminista da Enciclopédia. O seu artigo, contudo, carrega um suposto traço anacrônico no que tange ao seu objeto, que desagradou a Diderot, e que é analisado na sequência.

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, a opinião de John Ramsay McCulloch (1828, p. xxvii).

<sup>4</sup> Sobre isso, ver, entre outros, Winch (1983) e Evensky (1989). Sobre a importância das linguagens do humanismo cívico e da jurisprudência natural para compreender o pensamento social escocês do século XVIII, ver Pocock (1983, 2003).

<sup>5</sup> Ver, entre outras passagens, Smith (1981, p. 145, 266-7, 455-6, 643-4, 781-2, 802-3).

<sup>6</sup> Sobre as diferentes matrizes do republicanismo, ver Bignotto (2013).

## I.2- O artigo sobre a Economia Política

No *Discurso sobre a Economia Política* (DEP)<sup>7</sup>, Rousseau aborda o assunto de uma forma estranha ao “estado da arte” da economia política continental dos séculos XVII e XVIII. Isso porque, como afirma Tribe (2008, p. 158), além de não discutir diretamente assuntos típicos da disciplina à época, como preços, salários e lucros (embora discuta tributação e consumo), suas preocupações parecem se inscrever mais em uma discussão sobre a conservação e a distribuição da riqueza, característica de um corpo antigo da literatura, do que propriamente em discussões sobre como aumentar a sua produção e a receita do soberano.

Rousseau (1981) trata da economia política a partir de uma linguagem própria à teoria política de seu tempo, que remonta Hobbes e os juristas do direito natural<sup>8</sup>, e, além disso, insere a reflexão subjacente na esfera da ética e da política, assim como fazia Aristóteles (Paula, 2013, p. 7). Dessa forma, prosseguindo em desacordo com a forma com que autores como Petty, Boisguilbert e Cantillon abordavam questões sobre o comércio, a riqueza e o valor – e, logo em seguida, como fariam os fisiocratas –, Rousseau submete a economia política aos princípios da justiça e da autoridade legítima do corpo político. A economia política (ou economia pública), entendida como a “administração” (em sentido amplo) das pessoas e das coisas, é uma incumbência do governo, sendo o papel deste garantir as condições para a provisão da subsistência dos cidadãos.

O pensador de Genebra começa o artigo fazendo uma comparação entre a economia doméstica e a economia política, afirmando que ambas têm o mesmo fim: garantir o bem comum, seja o da família, seja o da sociedade. No entanto, ele logo prossegue para estabelecer uma diferença essencial entre o fundamento de legitimidade de cada uma das duas esferas e, por conseguinte, entre suas vias de funcionamento. Na economia doméstica, entendida como o governo da casa, a autoridade do pai tem seu fundamento na natureza, e basta que ele siga suas inclinações naturais em relação à mulher, aos filhos e aos serviçais para que esteja realizando um bom e legítimo governo. Na economia pública, por sua vez, a autoridade do soberano não é natural, mas sim artificial, tendo como princípio uma convenção entre os indivíduos que delimita os direitos e os deveres das partes envolvidas – a saber, os particulares e o público. Nesse caso, formam um corpo moral dotado de uma vontade, que é expressa através das leis

---

<sup>7</sup> Esse texto foi publicado pela primeira vez no volume V da Enciclopédia, em novembro de 1755, com o título de *Economie ou Œconomie (Morale et Politique)*. Mais tarde, em 1758, foi publicado como obra em separado com o título de *Discours sur l'économie politique*.

<sup>8</sup> Sobre a relação de Rousseau com os principais autores da teoria política dos séculos XVII e XVIII, ver Derathé (2009).

criadas em acordo com o interesse comum e às quais todos aceitam se submeter. Dessa forma, sendo as leis a expressão da soberania e da vontade do corpo político, é de acordo com elas que os governantes devem levar a cabo a economia pública – e, portanto, não de acordo com as suas paixões e inclinações (Rousseau, 1981).

É nesse sentido que Rousseau (1981, p. 156-7) afirma que o princípio fundamental da economia política é tomar a vontade geral como norma de justiça. A vontade geral representa o que há de comum nos interesses dos cidadãos, não sendo necessariamente o mesmo que o interesse de todos ou da maioria (Bignotto, 2010, p. 165; 2013, p. 194). Neste caso, a unidade do interesse consiste, segundo Rousseau, na preservação dos bens, da vida e da liberdade de cada membro<sup>9</sup>. Além disso, como afirma Shklar (1969, p. 169, 185, 188), a vontade geral é também uma vontade que tende à igualdade: a prevenção da desigualdade é o maior interesse que os cidadãos compartilham<sup>10</sup>, pois, como afirma Hurtado (2007, p. 110), é condição necessária para manter a liberdade civil e política. Ao afirmar isso, a intenção de Rousseau, segundo Hurtado (2007, p. 109), é distinguir o governo da soberania, mostrando que o governo legítimo deve estar submetido à constituição do Estado, i.e., às leis soberanas, que expressam a vontade do corpo político tomado em conjunto.

Em seguida, Rousseau (1981, p. 159-179) enumera e discute as três regras fundamentais do governo legítimo, isto é, os três princípios segundo os quais o governo deve realizar a administração pública das pessoas e das coisas. A primeira regra é que a economia pública deve estar submetida às leis; a segunda regra consiste em fazer com que os interesses particulares se aproximem da vontade geral, o que deve ser feito por meio da educação pública, que, colocando os indivíduos desde cedo em condição de igualdade, ensine-os o amor à pátria (que corresponde ao amor aos cidadãos) e às leis; por fim, a terceira regra é que o governo deve prover os meios necessários para a satisfação das necessidades e da subsistência de todos, devendo ser respeitado o direito de propriedade – o que não exclui a possibilidade legítima e a necessidade de tributação. Por fim, ele discute questões no âmbito da finança pública associadas à eficácia e equidade da tributação, dando ênfase ao papel desta para prevenir e reduzir a desigualdade de riqueza (Rousseau, 1981, p. 180-186).

---

<sup>9</sup> De antemão, vale dizer que, embora a forma seja muito semelhante à de Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo*, isso não quer dizer que, em Rousseau, o respeito ao direito de propriedade seja o fundamento último e o princípio de ação do governo, ou que o Estado não possa limitar esse direito para outros fins. Isso será tratado no próximo capítulo; ver Derathé (2009, p. 179-185) e Teichgraeber (1981).

<sup>10</sup> Não concordamos com Shklar (1969, p. 169), porém, quando a autora afirma que a ideia de vontade geral de Rousseau se inspirou na xenofobia.

Dessa forma, como mencionado, Rousseau subordina a economia pública à Política, ou aos “princípios do direito político”, que ele iria desenvolver detalhadamente no *Contrato Social* (1762). Há aqui um significado mais profundo do que um suposto anacronismo ou mesmo arcaísmo por trás da reflexão de Rousseau. Parece-nos ser mais fiel à sua intenção falar em uma *recusa* em aceitar os termos e os pressupostos da economia política e da “filosofia econômica” de sua época (Spector, 2003, p. 238; Hurtado, 2010, p. 74; Paula, 2013, p. 8). Isso fica mais evidente quando se leva em consideração o fato de que, segundo Hurtado (2010, p. 74-5), Rousseau estava a par dos debates econômicos de seu tempo, especialmente daqueles que concernem ao mercado do trigo, ao luxo e à tributação na França. Outros textos do pensador de Genebra fornecem importantes pistas para entender o que ele de fato estava fazendo quando escreveu o DEP e para compreender qual é o lugar economia política em seu pensamento social.

### **I.3- As críticas morais, políticas e econômicas de Rousseau às sociedades de seu tempo**

Havia um amplo debate na Europa ocidental letrada do século XVIII – e em especial na França – sobre o comércio e o luxo. À rigor, segundo Hont (2006, p. 380-2), havia dois debates diferentes em questão: o primeiro era percebido essencialmente como um debate entre “antigos”, críticos dos efeitos do luxo sobre a moral e sobre a organização política das sociedades, e “modernos”, que defendiam o luxo e a expansão do comércio em nome de um suposto progresso material e civilizatório. O segundo era um debate entre os modernos partidários do luxo, a saber, entre os que defendiam a ideia de uma “ordem espontânea” e, portanto, do consumo desregulado dos bens de luxo, como Mandeville, e os que acreditavam ser necessária a ação política para conter os efeitos negativos da expansão do comércio e dos “vícios privados” – como Smith.

Quanto ao primeiro debate, os “antigos” eram na realidade os humanistas cívicos e uma parte dos pensadores cristãos. Os republicanos argumentavam, segundo Hont e Ignatieff (1983), que a expansão do comércio e o progresso da divisão do trabalho – associada à expansão do consumo de bens de luxo – eram responsáveis por destruir as virtudes morais e marciais dos cidadãos. Ao fomentar a ganância, a avareza e a vaidade, argumentavam, o luxo contribuiria para destruir o espírito público e os laços que unem os indivíduos em sociedade. Além disso, segundo Hont (2006, p. 380), argumentavam que o luxo, cultivado sobretudo nas cidades, ensejava o esvaziamento da população do campo e o empobrecimento dos camponeses. Parte dos cristãos, por sua vez, compreendia a sociedade como uma comunidade de indivíduos com

acesso comum aos bens concedidos por Deus, aos quais tinham um direito de apropriação limitado pelo direito dos pobres à satisfação de suas necessidades básicas, de forma que o luxo e a usura eram tidos como imorais.

Rousseau certamente se identifica com as preocupações e críticas dos humanistas cívicos. Sobre o luxo, ele afirma: “[...] o luxo é efeito das riquezas, ou as torna necessárias. Ele corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse, o outro pela cobiça. Ele entrega a pátria à indolência, à vaidade. Ele tira do Estado todos os seus cidadãos, para submeter uns aos outros, e todos à opinião pública” (Rousseau, 2011, p. 122). Suas críticas, contudo, segundo Spector (2003, p. 240-1), não se restringem somente ao âmbito moral, mas, na medida em que discute as questões sob a ótica da prosperidade do Estado, compreendem também uma denúncia de natureza econômica e política. É importante dizer que a crítica de Rousseau ao luxo, assim como sua crítica ao uso do dinheiro, é indissociável de sua crítica à desigualdade socioeconômica, que é, para ele, o maior mal da civilização (Shklar, 1969, p. 35). Vamos analisar, portanto, a sua crítica moral ao luxo, em primeiro lugar, e, em seguida, sua crítica ao uso do dinheiro e o seu argumento em combate à hipótese de uma suposta utilidade social do luxo e do comércio fundada em uma harmonia espontânea dos interesses privados.

### **I.3.1- O debate do luxo no século XVIII e a questão da desigualdade**

Uma das formas possíveis de analisar a crítica de Rousseau sobre a relação entre luxo, desigualdade e desorganização da vida em sociedade é a partir de uma análise do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de 1755 (também conhecido como o *Segundo Discurso*). Nesse texto, Rousseau apresenta uma narrativa que conta a história do surgimento e do desenvolvimento das sociedades políticas desde a saída do estado “primitivo”.

De acordo com o *Segundo Discurso*, os maiores problemas da civilização humana começaram com o surgimento da agricultura e da metalurgia, que trouxeram consigo a divisão do trabalho e a propriedade privada. O cultivo da terra exigiu o surgimento de novas artes, propiciando uma multiplicação das atividades e do emprego da “mão de obra”, sendo seguido da partilha e da apropriação privada da terra a partir do trabalho. Ocorreu que, com isso, as desigualdades naturais dos homens se potencializaram: os mais fortes e os mais astutos logo se diferenciaram, obtendo um maior produto do trabalho e rompendo o equilíbrio de condições que antes podia tornar o intercurso social e as trocas livres. O aumento da desigualdade de

riqueza culminou em uma duradoura divisão da sociedade entre ricos e pobres e em um estado de guerra entre eles (Rousseau, 2002, p. 120-2).

Diante disso, os ricos, de modo a evitar a usurpação de suas propriedades por parte dos pobres, conceberam a necessidade de realizar uma espécie de contrato com os destituídos. Esse contrato, cuja motivação principal era garantir a proteção da propriedade dos ricos, precisaria estabelecer um consenso entre todas as partes com respeito à validade da apropriação privada do bem comum e à legitimidade da desigualdade, ao mesmo tempo que fornecesse aos pobres incentivos o bastante para conseguir sua aprovação e endosso. Para tanto, propuseram criar leis e estabelecer regras de justiça em defesa da propriedade, da vida e da liberdade de todos, com isso fundando a sociedade política e o poder soberano, que deveria garantir a execução das leis (*ibid.*, p. 124-5).

Nesse sentido, para Rousseau, a origem das sociedades políticas ocorreu a partir de um contrato ilegítimo. Além de ter sido concebido pelos ricos de maneira a enganar os pobres, foi realizado em meio a uma exorbitante desigualdade social, que implicava a dependência da grande maioria pobre com relação à minoria rica, caracterizando uma situação em que os indivíduos não eram livres para firmar um pacto. Assim, a fundação do governo, das leis e da sociedade estava intimamente associada à fixação do direito à propriedade e à manutenção da desigualdade social. Isso teria como consequência a sujeição da grande maioria à necessidade perpétua de trabalhar e, em um prazo mais longo, a corrupção generalizada dos cidadãos e a degeneração da comunidade política em despotismo (*ibid.*, p. 125, 133-4).

Assim, as sociedades modernas estruturam-se, de um lado, sobre a dependência entre os homens para satisfazer suas necessidades, e, de outro, sobre a desigualdade social e sobre uma gramática das relações sociais marcada pelo desejo dos indivíduos por reputação, honra e preferência (cf. *ibid.*, p. 134-5). Nesse tipo de configuração social, o desejo por estima pública, característico do indivíduo civilizado, converteu-se no desejo por riqueza, beleza, conhecimento e "talentos", que passaram a ser os meios para obter o reconhecimento alheio. Como afirma Rousseau (2002, p. 122-3), o homem, que até então era livre e independente, por depender cada vez mais da estima, dos serviços e da assistência dos demais, tornou-se escravo de suas próprias necessidades, criadas pelo desenvolvimento de seu amor-próprio (*amour-propre*). Isso estimulou a corrupção de seu espírito, além de intensificar a competição e a rivalidade entre os indivíduos, alimentando o desejo de prejudicar os demais.

A produção de riqueza fez com que uns se enriquecessem em detrimento de outros, propiciando o surgimento de uma desigualdade material que distorceu as diferenças de talentos

e de intelecto postas pela natureza (cf. Rousseau, 2002, p. 122). O anseio por riqueza, movido pelo egoísmo e conseqüentemente pelo desejo por estima pública, subjogou tanto os ricos quanto os pobres, tornando-os escravos de seus desejos, os quais não podiam ser inteiramente satisfeitos. O luxo, incentivado pelo comércio, ensejou a corrupção generalizada dos indivíduos, na medida em que esses perderam sua consideração pelo interesse comum, o que trouxe efeitos negativos sobre a soberania e a cidadania, no sentido dado por Rousseau a esses termos (Rasmussen, 2008, p. 29). Preocupados apenas com a satisfação das demandas de seu impulso egoísta e com os seus interesses particulares, os cidadãos se deixaram levar à submissão moral e política, perdendo sua autoridade e a sua liberdade (cf. Rousseau, 2002, p. 133-4).

De acordo com essa narrativa, há uma conexão íntima entre, de um lado, a divisão do trabalho (e a dependência pessoal), o aumento da produção da riqueza e o luxo, e, de outro, a opressão de uma “classe” por outra, a desigualdade e a desarticulação da vida política em sociedade. É preciso dizer que Rousseau tem plena consciência dos benefícios materiais da divisão do trabalho, como demonstra nas seguintes passagens do Livro III do *Emílio*:

Enquanto se conhece apenas a necessidade física, cada homem basta a si mesmo; a introdução do supérfluo torna indispensável a divisão e a distribuição do trabalho; pois, embora um homem trabalhando sozinho ganhe apenas a subsistência de um homem, 100 homens trabalhando juntos ganharão o suficiente para subsistirem 200 (Rousseau, 2017, p. 218).

Suponhamos dez homens, cada um tem dez espécies de necessidades. É preciso que cada qual se dedique, para obter seu necessário, a dez espécies de trabalho; mas, dada a diferença de gênio e de talento, um terá menos êxito em um de seus trabalhos, outro em outro. Aptos a coisas diferentes, todos farão as mesmas e serão mal servidos. Formemos uma sociedade com esses dez homens, de modo que cada um se dedique, para si mesmo e para os nove outros, ao gênero de ocupação que mais lhe convém; cada qual se beneficiará dos talentos dos outros como se ele sozinho os tivesse todos; cada um aperfeiçoará o seu por um exercício contínuo; e acontecerá que todos os dez, perfeitamente bem providos, ainda terão excedente para os outros. Eis o princípio aparente de todas as nossas instituições (*ibid.*, p. 227).

O progresso material e a expansão da capacidade dos indivíduos de satisfazer suas necessidades, possibilitados pela divisão das tarefas, contudo, é acompanhado, segundo Rousseau, do aumento da desigualdade de riqueza e, por conseguinte, da dependência entre os homens. Ocorre que, para ele, uma sociedade livre não pode conviver com níveis elevados de desigualdade de riqueza, pois esta solapa as próprias bases da igualdade política entre os cidadãos, na medida em que os ricos podem “comprar” a obediência dos pobres e, portanto, as leis, e os pobres são forçados a se vender, submetendo-se a formas de dependência pessoal que são incompatíveis com uma república. Rousseau afirma no *Contrato Social*:

Quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que os graus de poder e de riqueza sejam absolutamente iguais, mas que, quanto ao poder, ele esteja abaixo de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude da posição hierárquica e das leis; e quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro, e ninguém seja tão pobre que seja obrigado a se vender (Rousseau, 2011, p. 104).

Quer dar consistência ao Estado? Aproxime os graus extremos tanto quanto possível, não tolere nem gente opulenta nem mendigos. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos para o bem comum. De um, saem os fomentadores da tirania; de outro, os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública: um compra e o outro vende (*ibid.*, p. 104, n. 10).

Para conter o avanço da desigualdade, motivada pelo desejo – implantado no coração do homem “civilizado” – por estima pública, é preciso que a legislação atue de forma a evitar o acúmulo das riquezas (*ibid.*, p. 104; cf. Ignatieff, 1984, p. 122-3). Isso será melhor explorado no capítulo seguinte. Por ora, cabe entender como o uso do dinheiro é incorporado à crítica de Rousseau.

### **I.3.2- As críticas ao uso do dinheiro e às relações mercantis, e a crítica à suposta utilidade social do luxo**

Outra crítica importante, que está intimamente associada àquelas delineadas anteriormente, refere-se às relações mercantis e ao uso do dinheiro em sociedade. O filósofo de Genebra apresenta, em toda sua obra, um grande pessimismo quanto aos efeitos do uso do dinheiro nas relações humanas, como pode ser constatado, por exemplo, em seus escritos políticos sobre a Ilha de Córsega (Rousseau, 2005a, p. 136-9) e nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* (Rousseau, 2005b, p. 210-1). Há dissenso com relação aos motivos que movem esse pessimismo.

Starobinsky (2011, p. 145-154) afirma que Rousseau rejeita o uso do dinheiro com base em sua aversão pessoal a esse intermediário das trocas. Essa aversão se fundamenta no “princípio da imediação”, segundo o qual há uma pureza e uma transparência nas relações de troca e entre produção e consumo quando elas ocorrem sem um intermediário. O dinheiro e acumulação de riqueza por ele possibilitada retirariam a pureza da satisfação imediata de uma necessidade ou de um prazer, introduzindo uma espécie de obstáculo à fruição presente do homem. Nessas bases, Rousseau defenderia, segundo Starobinsky (2011, p. 151-2), o “mito da suficiência comunitária”, isto é, a constituição de sociedades fechadas, autossuficientes e independentes, nas quais o uso do dinheiro é praticamente abolido.

Fridèn (1998, p. 40) critica Starobinsky, afirmando que a aversão de Rousseau às relações mercantis não decorre de razões estritamente pessoais e que ele apresenta “argumentos substantivos”, de ordem econômica, para rejeitá-las. Fridèn (1998, p. 51) afirma, de forma anacrônica, que Rousseau tinha consciência do fato de que há nas relações de mercado “assimetria de informação” e “custos de transação”, que aumentam o “ônus” das trocas, contribuindo para a sua rejeição. E, por fim, que a “filosofia econômica” de Rousseau rejeitava um “sistema mercantil” a partir da consideração sobre algumas “imperfeições de mercado” que afetam sua capacidade de “alocação ótima” (Fridèn, 1998, p. 138)<sup>11</sup>.

Pignol (2010) defende que a crítica ao uso do dinheiro nas relações humanas reflete, na realidade, uma crítica mais profunda às trocas mesmas. O problema com as trocas, segundo Pignol (2010, p. 207), é que elas implicam relações de dependência entre os indivíduos, na medida em que correspondem a relações de poder, movidas por imperativos que os indivíduos não controlam. Dessa forma, o que estaria em jogo na defesa de Rousseau pela autarquia e em sua rejeição às trocas e ao comércio é uma tentativa de “garantir a subsistência sem ficar envolvido em dependência” (Pignol, 2010, p. 208-9, tradução livre).

Se Pignol (2010) parece ter alguma razão quanto à natureza dos motivos que explicam a aversão de Rousseau pelas trocas, ela parece interpretar equivocadamente o sentido que a “independência” assume em seu pensamento sobre a sociedade. O faz na medida em que busca entender a natureza da independência em uma sociedade ideal, para Rousseau, usando como base o caso de Clarens, uma comunidade autárquica e fictícia retratada na obra literária *Júlia ou a Nova Heloísa* (1761), cuja organização se funda em relações de dependência pessoal de cunho paternalista. Assim, usando a organização social de Clarens como “modelo”, conclui que o sentido da independência em sociedade reside, para Rousseau, na renúncia individual aos desejos do amor-próprio (*amour-propre*; Pignol, 2010, p. 225).

Essa concepção se mostra incompleta no que tange à noção de independência expressa nos textos políticos de Rousseau, nos quais a independência reside menos na eliminação dos desejos frutos do amor-próprio (*amour-propre*) e mais na eliminação da sujeição e da dominação pessoal entre os indivíduos. A primeira está associada a uma noção de liberdade moral, mais restrita ao âmbito individual – relação do indivíduo consigo mesmo –, que, embora

---

<sup>11</sup> Embora a crítica de Fridèn a Starobinsky seja pertinente, sua obra está repleta de anacronismos. Sobretudo porque o autor busca extrair de Rousseau algo que não está em sua obra, a saber, uma “filosofia econômica” consistente, tomando como base princípios e doutrinas da ciência econômica atual. O anacronismo consiste em ignorar as linguagens das quais Rousseau lança mão em suas obras e imputar-lhe outras linguagens e ideias que não existem de fato em sua obra (sobre o anacronismo, cf. Skinner, 2000; Pocock, 2003).

importante, não é suficiente para garantir um ordenamento social justo; este depende da existência da liberdade civil e política, cuja instituição é complementar à liberdade moral (Viroli, 1988, p. 157-9; Bignotto, 2013, p. 190).

Ao pensar a construção de um ordenamento social justo, o filósofo genebrino reiteradamente assume a premissa de que os homens são movidos pelo amor-próprio (*amour-propre*), que é um atributo da civilização (Rousseau, 1981, p. 163; *idem*, 2005a, p. 153-4; *idem*, 2005b, p. 171). Esse é o ponto de partida, por exemplo, do *Contrato Social*, em que Rousseau (2011, p. 53), de saída, afirma pretender tomar, em sua empreitada, os homens “tais como são” - e, portanto, não como *deveriam* ser.

Ele não abandona, pois, a premissa sobre a motivação “egoísta” dos indivíduos<sup>12</sup>. Segundo Viroli (1988, p. 198), isso quer dizer que, ao invés de eliminar os desejos por estima e aprovação, para Rousseau, as sociedades bem ordenadas devem educar os indivíduos de modo a possibilitar que a fonte de aprovação e estima seja convertida em objetos mais nobres e socialmente vantajosos, como o patriotismo e o comportamento virtuoso. Como bem aponta Viroli (1988, p. 150), a independência em uma sociedade bem ordenada está associada, na realidade, à ausência de subordinação dos indivíduos à vontade e ao poder pessoal de outros indivíduos. Ela se funda na submissão voluntária dos homens à vontade geral através de um contrato social que garanta, entre outras coisas, que nenhum cidadão esteja sujeito senão à autoridade política e às leis elaboradas através do exercício da soberania popular (cf. Rousseau, 2011, p. 106).

O fato de Pignol (2010) não considerar esse aspecto da obra de Rousseau reflete uma “conduta” comum a muitos intérpretes, que desconsideram, em larga medida, a centralidade dos textos políticos de Rousseau para compreender seu pensamento social, enfatizando, entre outros, seus textos autobiográficos e literários. Esse tipo de interpretação acaba muitas vezes por reduzir a importância das linguagens políticas empregada por Rousseau em sua obra, contribuindo para obscurecer as relações estabelecidas pelo pensador de Genebra entre os objetos de sua crítica – como o uso do dinheiro, o luxo e a desigualdade – e seu pensamento sobre a política. Isso faz com que a intérprete também subestime a extensão e perca de vista a natureza da crítica de Rousseau ao uso do dinheiro.

Não há dúvida que Rousseau reconheça as funções e a importância da introdução do dinheiro na vida social. Ele afirma no *Emílio*:

---

<sup>12</sup> Alinhando-se, nesse sentido, a Maquiavel, que afirmara que, para pensar a política, é necessário tomar os homens como são: seres maus que agem de forma egoísta sempre que podem (Maquiavel, 2005, p. 20).

Nenhuma sociedade pode existir sem trocas, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda sociedade tem como primeira lei alguma igualdade convencional, seja entre os homens, seja entre as coisas.

A igualdade convencional entre os homens, bem diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo das leis. [...]

A igualdade convencional entre as coisas levou à invenção da moeda. *A moeda é apenas um termo de comparação para o valor das coisas de diferentes espécies e, nesse sentido, é o verdadeiro liame da sociedade;* [...]

A utilidade dessa invenção assim explicada se faz sentir até ao mais estúpido. É difícil comparar imediatamente coisas de naturezas diferentes: pano, por exemplo, e trigo. Mas, encontrando-se uma medida comum, isto é, a moeda, é fácil para o fabricante e para o lavrador reduzirem o valor das coisas que desejam trocar a essa medida comum. Se uma quantidade de trigo vale a mesma soma de dinheiro, decorre disso que o mercador, recebendo trigo em troca de seu lençol, faz uma troca equitativa. Assim, é por meio da moeda que os bens de espécies diversas se tornam mensuráveis e podem ser comparados (Rousseau, 2017, p. 223, ênfase adicionada).

No entanto, isso não o impede de reconhecer as consequências políticas e morais do uso do dinheiro, assim como o fez com a divisão do trabalho. Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*, por exemplo, ao criticar as consequências sociais de um sistema econômico organizado em torno de um “sistema de finanças” – que cultiva as artes, o comércio, a indústria e o luxo –, Rousseau (2005b, p. 210-3) enfatiza os problemas associados à centralidade conferida ao dinheiro na vida social. Ele afirma que, tão logo o dinheiro ganhe importância nas relações sociais, seu uso se torna obscuro, sendo distorcido e desviado pelos indivíduos de sua função original como meio de troca. É a sua “circulação escondida” que lhe confere um grande potencial para subverter a ordem política e solapar as fundações da *res publica*, na medida em que pode comprar a honra e os serviços dos cidadãos, assim como a liberdade e o bem público.

Além desse efeito deletério sobre a moral e sobre a organização da vida política, o comércio desimpedido e o uso do dinheiro, na visão do pensador genebrino, apenas agravam a questão do empobrecimento do campo e da desigualdade da distribuição das riquezas (Hurtado, 2010, p. 76). Rousseau considera que a escassez de dinheiro no campo, dada pelo fato de que as atividades mais dinâmicas e lucrativas são desenvolvidas nas cidades, faz com que os impostos tenham maior peso relativo sobre os camponeses, contribuindo para o seu empobrecimento. A expansão desregulada do comércio entre campo e cidade permite a acumulação de riqueza e o crescimento desigualmente distribuído do volume de dinheiro em circulação, elevando, com isso, a demanda por bens de luxo. Isso, por sua vez, enseja um aumento no preço desses bens, levando os indivíduos a investirem mais na indústria e menos na produção de alimentos (Hurtado, 2010, p. 76-8). Por essa razão, afirma Hont (2015, p. 101, tradução livre), segundo Rousseau: “[...] os preços agrícolas não expressavam o verdadeiro valor da produção agrícola, [...] os termos de troca entre agricultura e indústria eram

sistematicamente enviesados”. Isso gerava um desequilíbrio preocupante, em que as cidades se tornavam preponderantes em relação ao campo a partir de uma transferência de dinheiro e de pessoas do segundo para as primeiras, deixando os camponeses na miséria (cf. Rousseau, 1981, p. 183-4).

Não há, portanto, em sua visão, uma harmonia espontânea entre os interesses privados que concilie o luxo e o crescimento das cidades com a manutenção da produção agrícola e a riqueza dos camponeses. Pelo contrário, como será explorado nos próximos capítulos, Rousseau argumenta em favor da necessidade da legislação para regular as relações humanas, tributando o consumo de luxo, prevenindo o crescimento da desigualdade, controlando o uso do dinheiro e substituindo o “mecanismo de preços” por outro que não distorça os termos de troca entre agricultura e indústria (Ignatieff, 1984, p. 122-3; Hont, 2015, p. 101).

## Capítulo II – Uma crítica da economia política?

Este capítulo aborda a relação entre Rousseau e algumas das principais “doutrinas” e ideias de economia política de meados do século XVIII. Mais especificamente, trata-se de analisar o posicionamento e as críticas do pensador genebrino em relação ao chamado “paradoxo do luxo” (seção II.1) e à filosofia do direito e da ordem naturais (seção II.2), no âmbito das quais se insere sua divergência com a Fisiocracia. Busca-se mostrar que, estando minimamente à par dos debates de sua época relativos ao tema, Rousseau apresenta críticas contundentes, embora esparsas ao longo de sua obra, que assumem o tom de recusa e de negação do referido paradoxo e da ideia de uma suposta ordem natural na sociedade, com isso estabelecendo outras bases para a construção de sua filosofia social.

### II.1- Paradoxo do luxo e crítica dos conceitos

Há um ponto central relativo às críticas feitas por Rousseau à desigualdade, ao uso do dinheiro, à divisão do trabalho e ao luxo, delineadas no capítulo anterior que diz respeito ao fato de que Rousseau parece estar escrevendo em *reação* e em *recusa* a certos pressupostos utilizados por grande parte daqueles que escreviam sobre economia política em sua época. É essencial entender contra quem e contra quais ideias o pensador de Genebra estava escrevendo para entendermos o sentido que essa *recusa* aos termos do debate tem sobre sua visão acerca do “sistema econômico” e do papel que ocupa em uma sociedade justa.

Embora a economia política não possuísse ainda o estatuto de ciência autônoma na época em que Rousseau escreveu a maior parte de suas obras, havia ao menos três “correntes de pensamento” econômico importantes na França, a saber, a dos colbertistas (adeptos do metalismo e da ideia de balança comercial favorável), a dos partidários do luxo e, um pouco mais tarde, as ideias dos fisiocratas, associadas à noção de ordem natural (Spector, 2003, p. 237). Segundo Spector (2003, p. 237-8), o pensador genebrino escreve não contra uma dessas doutrinas em particular, mas contra alguns dos pressupostos que possuem em comum e que fundamentam uma certa “filosofia econômica”<sup>13</sup>. O motivo fundamental de sua recusa a essa forma de discurso em ascensão, segundo aquela intérprete, refere-se, em última instância, ao

---

<sup>13</sup> Por essa expressão, entendem-se aspectos comuns a vários pensadores do século XVIII associados a uma teoria política cujos fundamentos giram em torno de uma teoria da ação auto-interessada, uma teoria do conhecimento baseada nas sensações e uma teoria do governo ou da arte do legislador (Faccarello e Steiner, 2008, p. 7).

fato de que confere primazia ao crescimento da produção material em detrimento de considerações sobre justiça (*ibid.*, p. 238).

Em parte, a rejeição de Rousseau aos assuntos típicos da economia política da primeira metade do século XVIII e à forma pela qual eram tratados por autores como Jean-François Melon, David Hume e Bernard Mandeville, se deve ao fato de que ele enxerga essas questões quase que exclusivamente como um moralista. Isto é, como um pensador cuja tarefa é alertar o público sobre os males oriundos da expansão do comércio, do luxo e do florescimento das ciências e das artes (Derathé, 1964, p. lxxix-lxxx). Essa faceta de seu pensamento pode ser muito claramente constatada, por exemplo, nos seguintes trechos do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (também conhecido como *Primeiro Discurso*):

Eu percebo que a nossa filosofia, sempre rica em máximas bizarras, afirma, contrariamente às lições da história, que o luxo cria o esplendor dos Estados; mas depois de negar a importância dos tributos sobre o luxo, a Filosofia vai negar também que uma boa moral é essencial para a sobrevivência dos Impérios e que o luxo é diametralmente oposto à boa moral? Vamos admitir que o luxo é um símbolo preciso da riqueza; vamos admitir também, se vocês quiserem, que ele serve para aumentar a riqueza. Qual conclusão nós devemos tirar desse paradoxo tão caro à nossa época, e o que será da virtude quando nenhum preço for alto demais para ser pago pela riqueza? Os filósofos políticos do mundo antigo falavam incessantemente sobre moral e virtude; hoje eles falam apenas sobre negócios e dinheiro. Algum deles vai lhes informar que, em um certo país, um homem vale o preço pelo qual ele vai vender na Argélia; outro, pensando na mesma linha, vai apontar alguns países onde as pessoas não valem nada e outro onde elas valem menos do que nada. Eles medem o valor de um ser humano em termos de gado. Segundo eles, um homem não vale mais para o Estado do que o seu consumo (Rousseau, 2002a, p. 58, tradução livre).

Vamos deixar que os nossos filósofos políticos se dignem a suspender seus cálculos e refletir sobre esses exemplos, e deixar que aprendam, de uma vez por todas, que com o dinheiro nós temos tudo, exceto moral e cidadãos.

O que está de fato em jogo nessa questão do luxo? Saber o que é mais crucial para os Impérios, ser brilhante e breve ou virtuoso e duradouro. Eu digo brilhante, mas com que tipo de radiância? Um gosto pelo luxo e um gosto pela proibição não coabitam as mesmas almas. Não, não é possível que almas degradadas por uma multiplicidade de preocupações triviais possam jamais se elevar a qualquer grandeza, e mesmo que tivessem a capacidade, elas nunca teriam a coragem (*ibid.*, p. 59, tradução livre).

Na medida em que os confortos da vida aumentam, que as artes são levadas à perfeição e que o luxo se difunde, a verdadeira coragem se enfraquece, as virtudes militares desaparecem, e isso também é obra das ciências e de todas aquelas artes que são praticadas na privacidade do lar (*ibid.*, p. 60, tradução livre).

Nesses trechos, Rousseau denuncia o fato de que os filósofos modernos não incorporam, em suas análises e em seus cálculos sobre a riqueza, as questões relativas à moral e à virtude. Ao tratar das causas da expansão do comércio e da produção de riqueza ignorando seus efeitos deletérios sobre a moral e a preservação das virtudes cidadãs dos indivíduos – de sua capacidade de colocar o interesse público acima do interesse privado, assim como de manter suas

habilidades marciais necessárias para defender a pátria – eles constroem teorias falhas sobre a prosperidade de uma nação.

No entanto, seria equivocado afirmar que as suas críticas se restringem exclusivamente ao âmbito da moral. Em um importante fragmento de título *O luxo, o comércio e as artes*, Rousseau (1964, p. 517, tradução livre) afirma: “a questão que eu me proponho a examinar aqui diz respeito ao luxo, ao comércio e às artes, não precisamente com relação à moral e aos costumes, como eu já considerei até então, mas sob um novo ponto de vista e com relação à prosperidade do Estado”. Aqui, além de insistir na tese de que o luxo tende a desorganizar as repúblicas e levá-las à ruína ao corromper a moral dos cidadãos, Rousseau, a partir de uma análise de um “discurso” de economia política específico, realiza uma breve consideração sobre aspectos políticos envolvidos nos conceitos e na própria forma de pensar a prosperidade do Estado.

Rousseau (*ibid.*, p. 518) propõe desconstruir uma opinião, que ganhava cada vez mais adeptos no século XVIII, exposta sob a forma de um paradoxo “ridículo” e “pernicioso”, defendida por dois homens que, segundo ele, tentaram ficar famosos ao supostamente inverter as máximas dos antigos. Embora um dos dois homens mencionados seja certamente Jean-François Melon, autor do famoso *Essai politique sur le commerce* (1734), criticado por Rousseau em uma de suas respostas às reações ao *Primeiro Discurso*, é incerto se o segundo homem é David Hume (cujo ensaio sobre o comércio e o luxo havia sido publicado em 1752 e traduzido para o francês no ano seguinte) ou o próprio Mandeville, criticado por Rousseau no *Segundo Discurso*<sup>14</sup>.

A referida “opinião” é, sem dúvida, o paradoxo do luxo, ou a ideia de ordem espontânea, eternizada na fórmula de Mandeville: “vícios privados, benefícios públicos”. Isto é, a ideia de que a prosperidade de uma sociedade, em termos de riqueza material, depende de que os indivíduos ajam de acordo com seus “vícios”, realizando livremente seus desejos de consumo de luxo e buscando o próprio interesse egoísta em detrimento de considerar o que é mais adequado para o bem público. Segundo a formulação original, o que estava em jogo era a seguinte questão, à qual Mandeville respondia afirmativamente: valeria a pena sacrificar um tipo de moralidade da ação, associada ao controle sobre o consumo de luxo e à necessidade de cada indivíduo colocar o interesse público à frente de seu interesse egoísta, em nome do crescimento da produção de riqueza? (Cf. Hurtado, 2004, p. 19).

---

<sup>14</sup> Cf. a nota 1 dos editores da edição das *Oeuvres Complètes* da Pléiade (1964, p. 1528-9), assim como Spector (2003, p. 240).

A discordância do filósofo de Genebra se assenta, antes de mais nada, em uma crítica aos conceitos básicos empregados pelo “sistema” que ele está analisando<sup>15</sup>. Trata-se, segundo Rousseau (1964, p. 519), de precisar, em primeiro lugar, o significado de “glória” e “felicidade” para um povo, para depois analisar os meios de atingi-las. A maioria dos “modernos” afirma, segundo ele, que a felicidade de uma nação está no cultivo das artes e das ciências, ou na expansão do comércio, ou mesmo no acúmulo de dinheiro pelo Estado. Sendo que, como eles próprios reconhecem, as artes, as ciências e o comércio são apenas *meios*, e não a prosperidade em si mesma; pois, embora possam servir para prover certas “necessidades imaginárias” dos indivíduos, acabam por engendrar uma quantidade ainda maior de “necessidades reais” (*ibid.*, p. 519).

Alguns afirmam, contudo, prossegue Rousseau, que o comércio e as artes contribuem para a prosperidade na medida em que permitem o aumento da circulação de dinheiro e, por conseguinte, o aumento da riqueza e das reservas do Estado. Não obstante, segundo ele, o dinheiro não pode ser a essência da prosperidade e do valor real das coisas, pois não possui valor em si mesmo, sendo apenas um meio de representação e troca. Ele afirma em diferentes textos: “O ouro e a prata não são senão os símbolos representativos dos materiais pelos quais são trocados, não têm propriamente nenhum valor absoluto e não depende nem mesmo do soberano para lhes dar um” (*ibid.*, p. 520, tradução livre). “Não apenas o dinheiro é um símbolo, mas ele é um símbolo relativo que possui um efeito genuíno apenas pela desigualdade da sua distribuição” (Rousseau, 2005a, p. 140, tradução livre). “No fundo, o dinheiro não é riqueza, mas tão somente o seu símbolo; não é o símbolo que deve ser multiplicado, mas sim a coisa representada” (Rousseau, 2005b, p. 213, tradução livre).

Além de não ser senão um símbolo relativo, não há correspondência necessária entre o volume de dinheiro e a prosperidade de uma nação. Isso porque, em primeiro lugar, segundo Rousseau (1964, p. 520-1), o valor convencional (ou artificial) assumido pelo dinheiro (ouro e prata) em sociedade pode variar segundo três causas distintas, a saber, a sua abundância ou escassez, a abundância ou escassez de alimentos e outras mercadorias, e o “vigor do comércio”, isto é, o volume das trocas. De modo que, pode bem ser que um Estado possua muito ouro e prata e, não obstante, seja pobre em mercadorias; ou então, que um Estado não faça uso do dinheiro e mesmo assim seja abundante em tudo aquilo que é necessário para satisfazer as necessidades dos cidadãos.

---

<sup>15</sup> Nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* ele o denomina de “sistema de finanças” (Rousseau, 2005b, p. 210).

Em segundo lugar, uma vez que, segundo ele, o *acúmulo* de ouro e prata só faz sentido se a sua distribuição for desigual, impõe-se uma diferenciação real entre a riqueza de alguns particulares e a prosperidade de uma nação como um todo (*ibid.*, p. 521). O acúmulo de dinheiro dá as condições para o aumento da desigualdade, ao mesmo tempo em que engendra uma elevação nos preços dos bens supérfluos, em função da expansão do consumo dos ricos, e uma escassez de alimentos, devido ao desvio de recursos da agricultura para a indústria, do campo para as cidades, que aumenta a miséria dos pobres. Nesse sentido, para Rousseau, a opulência dos ricos promove a miséria e o sofrimento dos pobres (*ibid.*, 523). Além disso, está por trás também da exploração de um povo pelo outro, e das guerras entre as nações (Shklar, 1969, p. 195).

Portanto, Rousseau busca desconstruir o “paradoxo do luxo” mostrando que os “vícios privados” não conduzem aos “benefícios públicos”, como queria Mandeville. Muito pelo contrário; não há, segundo ele, nenhuma “ligação secreta” (*secret concatenation*)<sup>16</sup> – ou mão invisível – unindo a fortuna dos ricos à dos pobres, uma vez que, na realidade, a riqueza traz consigo o aumento da pobreza e do sofrimento dos destituídos. Essa formulação teórica em muito se parece com a que Marx iria elaborar um século mais tarde, ao afirmar que: “[...] a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto, isto é, do lado da classe que produz seu próprio produto como capital” (Marx, 2013, p. 721).

Ora, para superar o esquema teórico posto pelos autores que está criticando, Rousseau se vê na necessidade de reformular os conceitos básicos desse sistema de economia política. O primeiro é o conceito de *riqueza*. Em contraposição às visões que associam a riqueza com o simples acúmulo de dinheiro e/ou produção de mercadorias, Rousseau entende por esse conceito o estado em que, dadas as necessidades individuais e sociais, dispõe-se da capacidade e das habilidades necessárias para satisfazê-las. Nesse sentido, na *Nova Heloísa*, Saint-Preux, em carta a Lord Edward, afirma: “Não há riqueza absoluta. Esta palavra significa apenas uma relação de superabundância entre os desejos e os recursos do homem rico” (Rousseau, 1994a, p. 459).

Há ainda, como mencionado, uma diferenciação entre riqueza pública e riqueza particular. A concentração da riqueza nas mãos de poucos indivíduos, configurando uma sociedade muito desigual, não se traduz em uma verdadeira riqueza pública, uma vez que, como visto, implica em um acúmulo de miséria e no maior sofrimento da maior parte da população.

---

<sup>16</sup> Essa expressão foi criada por Samuel Johnson em 1753, segundo Winch (1996, p. 1-2).

A desigualdade social extrema, para além disso, acaba por condicionar a criação de relações sociais marcadas pela dependência (Shklar, 1969, p. 163), que, por sua vez, minam a possibilidade da liberdade, uma vez que esta pressupõe que os indivíduos não estejam sujeitos à vontade arbitrária e à dominação de qualquer um (Viroli, 1988, p. 178-9). Mas, então, no que consiste a riqueza, de fato, para Rousseau?

Rousseau opõe à noção de riqueza como opulência a ideia de riqueza como paz e abundância (Rousseau, 1964, p. 523). Por “paz” ele se refere não somente a um estado em que há garantia da defesa externa e manutenção da estabilidade interna, mas sobretudo um estado em que há liberdade, pois a paz sem liberdade – a tirania, a escravidão – configura um estado de guerra (*ibid.*, p. 523; cf. Rousseau, 2011, p. 59-63, 140). A liberdade, por sua vez, pressupõe um pacto social legítimo entre os indivíduos, um controle permanente do corpo soberano sobre a desigualdade e a participação dos cidadãos na elaboração das leis e na fiscalização acerca do seu cumprimento. Como será melhor explicado abaixo, a possibilidade de independência da nação com relação a outras nações, a partir de sua autossuficiência econômica, é também um fator importante para se pensar a liberdade.

No que se refere à abundância, Rousseau a define da seguinte maneira:

[...] eu não entendo por essa palavra uma situação em que alguns particulares gozam de todas as coisas enquanto todo o resto do povo é constringido a recorrer a eles para receber sua subsistência ao preço que agrada aos primeiros estabelecer, nem esse outro estado hipotético e impossível, ao menos por sua duração, em que todos achassem sob suas mãos, sem trabalho e sem dificuldade, o suficiente para satisfazer todas as suas necessidades, mas aquele no qual todas as coisas necessárias à vida se achassem reunidas no país em tal quantidade que cada um pudesse, por meio do seu trabalho, juntar facilmente tudo o que lhe é necessário para sua manutenção (Rousseau, 1964, p. 523-4, tradução livre).

Ou seja, trata-se de uma situação em que todos têm acesso ao necessário para garantir sua reprodução social; o trabalho assume um papel central na vida em sociedade, sendo, para Rousseau, além de um meio necessário para garantir a subsistência e a reprodução de todos, “um dever indispensável ao homem social” (Rousseau, 2017, p. 230). A abundância corresponde, por fim, a uma situação em que todos vivem bem e ninguém se enriquece em demasia (Rousseau, 2005a, p. 142).

Com isso, nota-se que a análise de Rousseau transcende, em certa medida, o uso de uma perspectiva exclusivamente moralista para considerar questões de economia política de seu tempo. Isso porque o filósofo de Genebra realiza uma crítica, ainda que breve e incompleta, de conceitos fundamentais empregados por adeptos do “paradoxo do luxo”, em especial as ideias de “prosperidade” e “riqueza”, buscando desconstruir esse discurso pela raiz e formular as bases

de um discurso e uma filosofia social alternativos. Não obstante, é preciso dizer que sua crítica é mais propriamente uma negação, e que seria impreciso caracterizá-la como uma “crítica da economia política”. Esta só seria efetivamente realizada um século mais tarde.

## II.2- Ordem natural, ordem artificial e a divergência com os Fisiocratas

Há ainda outro aspecto importante envolvendo o *Discurso sobre a Economia Política* (DEP), associado à ideia de uma suposta *ordem natural* existente na sociedade. Trata-se da relação entre o funcionamento do sistema econômico em uma organização social legítima e a controvérsia entre leis naturais e leis artificiais, ou positivas, no que se refere ao fundamento de legitimidade do Estado. Estaria a organização legítima do sistema econômico e da sociedade, para o pensador de Genebra, fundamentada em leis naturais ou leis artificiais? Quais princípios devem reger, para ele, a organização da produção e da reprodução da vida humana em sociedade?

Esse assunto era de central importância para os filósofos políticos dos séculos XVII e XVIII<sup>17</sup>. Tratava-se de estabelecer o fundamento, a extensão e a finalidade do Estado, partindo-se geralmente de uma noção de estado de natureza e lançando-se mão do recurso a um contrato ou convenção para explicar a origem do governo civil. Para os filósofos do direito natural, como Grotius e Pufendorf, assim como para Locke, guardadas as respectivas diferenças, os direitos naturais são o fundamento de legitimidade do Estado, isto é, são aquilo que fundamenta a extensão e o fim da autoridade soberana, delimitando os deveres do príncipe e os direitos dos súditos (Derathé, 2009, p. 272). Nesse sentido, as leis criadas pela autoridade política não podem contradizer o direito de natureza, devendo, ao contrário, limitar-se a preservá-los e a garantir sua observância na vida social.

Um exemplo importante, por se tratar do principal interlocutor de Rousseau no DEP, é John Locke. No *Segundo Tratado sobre o Governo*<sup>18</sup>, Locke caracteriza o estado de natureza como um em que os homens vivem em harmonia e perfeita liberdade, tendo por regra apenas a lei de natureza: um imperativo moral de autopreservação e preservação de toda a humanidade, correspondente ao desígnio da Providência (II. 4-6). Dentre os direitos naturais dos indivíduos encontram-se o direito à vida, à liberdade e aos bens, sendo que sua liberdade natural está

---

<sup>17</sup> Sobre isso, ver o capítulo 3 de Derathé (2009).

<sup>18</sup> As citações referentes a esse texto seguem o seguinte modelo: o número “dois” em algarismos romanos (indicando o segundo *Tratado*), seguido de um ponto e do número referente ao parágrafo em questão. A edição utilizada foi Locke (1998).

submetida à lei de natureza, e o direito à propriedade privada se funda sobre o trabalho (II. 28, 45), estando limitado pela sua capacidade e extensão, pela satisfação das necessidades dos indivíduos e pelo não desperdício dos recursos (II. 31).

Para Locke, cada indivíduo é responsável, no estado de natureza, por fazer valer a lei natural, tendo o poder de julgar e punir aqueles que a transgredirem (II. 7). Isso dá origem, contudo, a vários inconvenientes, dentre eles o fato dos indivíduos muitas vezes julgarem em causa própria e de terem que punir os transgressores com a própria força (II. 123). Além disso, e não menos importante, com a invenção do dinheiro, permitiu-se a acumulação para além dos limites impostos pela lei natural, dando ensejo à desigualdade da propriedade da terra e dos bens, e criando uma tendência ao conflito entre os homens, que tornaria a harmonia do estado de natureza não mais possível (II. 36-6, 45, 48-51; Cerqueira, 2002). Por essas razões, os homens fundam, mediante consentimento de todos (II. 95), a sociedade política e o Estado, delegando o poder de jurisdição e de execução da lei da natureza para um corpo político composto de representantes dos indivíduos, que detém também o poder de elaborar as leis, sendo que estas devem servir ao bem comum (II. 87-8, 135). O Estado é fundado também como meio para regular o direito de propriedade, de modo a resolver as tensões e conflitos gerados em função da desigualdade de acesso aos meios necessários para a subsistência (Cerqueira, 2002). Para Locke, a principal finalidade do governo civil é, pois, preservar a *propriedade*, entendida como a vida, a liberdade e os bens dos indivíduos (II. 124).

Portanto, para pensador inglês, as leis positivas da sociedade devem estar fundamentadas na lei de natureza. Configura-se o que Derathé (2009, p. 182-3) chama de “soberania do indivíduo”, isto é, o fato de que o Estado deve se limitar a garantir a propriedade (na concepção de Locke) e o usufruto dos direitos individuais, de modo que seu papel se restringe ao máximo possível, não devendo “intervir” em outros domínios da vida social, como, por exemplo, no intercuro comercial entre os indivíduos. O direito natural está acima do direito positivo ou convencional, sendo seu fundamento.

No DEP (1755), Rousseau estabelece um evidente diálogo com Locke ao declarar que o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos e que a preservação da propriedade é o fundamento da união civil (Rousseau, 1981, p. 171-2). Essas colocações estabelecem um nítido contraste com aquela do *Contrato Social* (1762), na qual o autor afirma ser o direito de propriedade – assim como todos os direitos civis e políticos – constituído *através* do pacto social (e não antes deste, não podendo, pois, ser o fundamento do Estado): “O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e

que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (Rousseau, 2011, p. 70). E, além disso, com a afirmação de que, através do pacto social, os indivíduos aceitam alienar a si mesmos, aos seus direitos e a todas as suas posses ao Estado, tornando-se este o senhor dos bens de todos os membros (*ibid.*, p. 66, 71).

Essa aparente contradição foi notada por vários intérpretes. Derathé (1964, p. lxxv-lxxvi; 2009, p. 170, 179, 487), por exemplo, sugere que estas passagens estão em desacordo, o que indica, segundo ele, o fato de que Rousseau, aos escrever o DEP, estava sob uma significativa influência de Locke, e que essa influência foi perdendo espaço para uma crescente aproximação em direção a Hobbes no *Contrato Social*. No entanto, segundo Derathé (1964), a referida influência (de Locke) não deve ser exagerada, bastando lembrar que no *Segundo Discurso* (1753-4) Rousseau apresenta a propriedade como um produto de convenções e instituições sociais, não sendo um direito natural e, na realidade, inexistindo no estado de natureza (cf. Rousseau, 2002b, p. 113-4, 120).

Segundo Teichgraeber (1981, p. 116, 126), não há contradição no argumento de Rousseau relativo à propriedade; as afirmações contundentes feitas no DEP, que o aproximam de Locke, seriam essencialmente retóricas. Rousseau discorda de Locke quanto ao fato de que há propriedade ou direito de propriedade no estado de natureza, mostrando que não há nem mesmo a noção de posse antes do desenvolvimento da linguagem (*ibid.*, 118), ou que o trabalho seja, antes mesmo da sociedade, o fundamento da propriedade (*ibid.*, p. 126).

Segundo ele, Rousseau não se contradiz no *Contrato Social* ao afirmar que o Estado tem a posse sobre todas as coisas, uma vez que isso não implica que a propriedade em si seja do Estado (não se trata de uma propriedade comum); a posse implica, na realidade, que o Estado tem o direito de taxar e redistribuir os bens de acordo com as exigências do bem público e de acordo com a vontade geral (*ibid.*, p. 123, 125). Se a propriedade é algo importante para a organização do Estado, uma vez que a maior segurança oriunda da transformação da posse em propriedade é um dos fatores que leva os indivíduos à união política (*ibid.*, p. 124), a sua preservação não é um fim último e muito menos o direito de propriedade é o fundamento do Estado, uma vez que ele não existe antes deste.

Essa interpretação é capaz de explicar os trechos em que Rousseau afirma a legitimidade de o Estado limitar o direito de propriedade. No *Contrato Social*, por exemplo, ele afirma que a aquisição de terra pelos cidadãos deve estar limitada à provisão de sua subsistência (Rousseau, 2011, p. 72-4); no texto para a Córsega, igualmente, ele afirma ser desejável restringir a propriedade privada a um limite estreito, de modo a subjugar-la aos ditames do interesse público

(Rousseau, 2005a, p. 148). Segundo Teichgraeber (1981, p. 124-5), a importância da propriedade, para Rousseau, está no fato de que o acesso de cada cidadão a ela é necessário para garantir sua subsistência. Não obstante, Rousseau deslegitima, segundo o mesmo intérprete, a noção da propriedade enquanto um meio para o enriquecimento privado.

A questão da propriedade em Rousseau é certamente um dos exemplos mais importantes para se pensar a tensão entre leis naturais e leis artificiais em sua obra. Para completar a análise, é preciso fazer um breve comentário sobre a questão acerca do fundamento da justiça em Rousseau. Se as leis soberanas estabelecem os critérios de justiça e regulam as relações humanas em sociedade, seriam elas o próprio fundamento das distinções morais, podendo ir contra os “direitos individuais”?

Segundo Derathé (2009, p. 237-8, 248-9), para Rousseau, as “leis naturais”<sup>19</sup>, ou leis da razão/consciência, fundadas sobre a piedade natural, seriam superiores às leis soberanas, de modo que o respeito a elas e aos ditames da consciência deve servir como fator limitante ao poder soberano. Isso aproximaria novamente Rousseau de Locke, garantindo os “direitos individuais”; a grande diferença é que, para Rousseau, a autoridade do Estado deve ser absoluta – o que não quer dizer sem limites –, possibilitando que o governo tome medidas para conter o acúmulo excessivo de propriedade e a desigualdade, evitando a criação de qualquer tipo de dependência pessoal em sociedade (*ibid.*, p. 255-7). Isso não significa, contudo, segundo Derathé (2009, p. 491-5), que Rousseau tenha resolvido a antinomia cidadão-indivíduo<sup>20</sup>.

De qualquer maneira, o diagnóstico de Hurtado (2007, p. 103-5) nos parece correto quanto ao fato de que a lei natural não é o fundamento da convenção original e que ela não é um fundamento sólido da organização social. Isso porque, em primeiro lugar, os indivíduos só tomam consciência dessa lei após terem desenvolvido a sociabilidade e formado a sociedade; em segundo, porque, em função da hipertrofia de seu amor-próprio (*amour-propre*), o indivíduo civilizado mal consegue ouvir a voz de sua consciência, ou se a escuta, ela não tem força o suficiente para efetivamente guiar suas ações: “Assim, a doce voz da natureza não é mais um guia infalível para nós, nem a independência que nós recebemos dela é um estado desejável” (Rousseau, 1964a, p. 283, tradução livre). Desse modo, apenas as leis soberanas podem garantir um arranjo social legítimo.

Com isso, pode-se afirmar, em caráter definitivo, que a organização social como um todo – excluída a organização familiar – corresponde, para Rousseau, a um ordenamento

---

<sup>19</sup> Vale dizer que o desenvolvimento da consciência dessas “leis” é posterior ao desenvolvimento da sociabilidade e, portanto, da sociedade (Derathé, 2009, p. 248).

<sup>20</sup> Sobre a tensão entre indivíduo e cidadão em Rousseau, ver Bignotto (2010, p. 151, 156-7).

artificial. No DEP, após caracterizar a economia política como uma atribuição do governo, Rousseau deixa claro, através da enfática distinção feita entre governo e soberania, que a “administração” das pessoas e das coisas é uma emanção da vontade geral. Desse modo, em termos gerais, os aspectos envolvidos na produção e reprodução da vida social devem estar submetidos às deliberações do corpo político reunido em assembleias, ou às leis<sup>21</sup>.

Implicitamente, Rousseau está negando uma ideia de organização da sociedade assentada em uma “autorregulação natural” dos interesses privados. Isso pode ser confirmado pela análise de algumas passagens da *Primeira Versão do Contrato Social* (também conhecida como *Manuscrito de Genebra*), escrita provavelmente em 1756<sup>22</sup>. Segundo Bignotto (2010, p. 131-2), Rousseau estava argumentando contra as ideias de Diderot, apresentadas em seu verbete sobre o Direito Natural na *Enciclopédia*, ao afirmar que a noção de lei natural não pode ser o fundamento do tratado social legítimo e nem a base para o funcionamento das relações sociais “bem ordenadas”, uma vez que só se desenvolve na consciência com o desenvolvimento da sociedade mesma (Rousseau, 1964a, p. 284). Rousseau afirma que, do contrário, na ordem natural, não há conciliação harmoniosa entre os interesses privados e as relações sociais se convertem em relações de dominação dos fracos (pobres) pelos fortes (ricos):

É falso que no estado de independência a razão nos leve a concorrer para o bem comum pela consideração de nossos próprios interesses. Contrariamente à ideia de que o interesse particular alia-se ao bem geral, eles se excluem na ordem natural das coisas e as leis sociais são um jugo que cada um quer impor aos outros, mas do qual quer se livrar (Rousseau, 1964a, p. 284 *apud* Bignotto, 2010, p. 133).

Sem dúvida, essa é também uma das causas fundamentais por trás da discordância de Rousseau com os Fisiocratas<sup>23</sup>.

Sabe-se que Rousseau teve contato com obras dos fisiocratas em pelo menos três momentos de sua vida. A primeira das três ocasiões foi em 1760, quando teve contato com a *Filosofia Rural* de Mirabeau; posteriormente, em 1767, quando trocou cartas com o mesmo Mirabeau, que lhe enviara um exemplar da obra de Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767); por fim, nos anos finais de sua vida, antes de escrever as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, quando teve acesso às propostas de alguns fisiocratas para a Polônia, escritas a pedido do conde Wielhorsky.

---

<sup>21</sup> Esse aspecto será retomado no terceiro capítulo.

<sup>22</sup> Sobre a provável data de composição do texto, ver Derathé (1964b, p. lxxxiii-lxxxiv).

<sup>23</sup> Sobre isso, ver Spector (2003), Hurtado (2010) e Pénigaud (2015).

Algumas semelhanças entre as ideias de Rousseau e aquelas defendidas pelos fisiocratas poderiam induzir um leitor desatento a visualizar uma aproximação teórica entre o pensador de Genebra e aquela escola de pensamento social. Em particular, como nota Spector (2003, p. 242-3), a preocupação de Rousseau com o campo e com os efeitos nocivos das manufaturas sobre a agricultura e os camponeses, assim como a condenação de Rousseau às artes e ao luxo – cuja produção, para os fisiocratas, não criava valor, mas desviava os recursos da atividade verdadeiramente útil – podem sugerir pontos de intercessão. No entanto, essa proximidade é apenas aparente; os motivos por trás desses juízos são de naturezas distintas e mesmo opostas.

A divergência de Rousseau era sobretudo de natureza filosófico-política. Em primeiro, ele discorda da ideia, compartilhada pelos fisiocratas, segundo a qual a justiça se funda sobre princípios de uma ordem natural (Spector, 2003, p. 243). Além disso, opõe-se à filosofia social dos fisiocratas, que, como afirma Hurtado (2010, p. 79), pensa as relações sociais a partir de uma suposta *harmonia natural*, resultante da concorrência entre os interesses privados dos indivíduos, afirmando que o ordenamento político deve estar submetido à ordem natural, de modo que as próprias leis positivas devem se submeter às leis naturais (do mercado). Em segundo, como também nota Spector (2003, p. 243), Rousseau tem uma diferente concepção da relação entre liberdade, igualdade e propriedade, segundo a qual a liberdade depende da igualdade e não é pensada como um estado de ausência de impedimentos para a comercialização e usufruto da propriedade.

A *Carta a Mirabeau*<sup>24</sup>, de 26 de julho de 1767, ilustra essa divergência de uma maneira interessante. Neste texto, Rousseau faz, entre outros, breves comentários sobre a doutrina do “despotismo legal” e sobre a obra de Le Mercier de la Rivière, da qual ele mesmo admite não ter lido senão os capítulos mais importantes e que lhe agradou menos do que esperava (Rousseau, 1994b, p. 155). Chama atenção o elogio que o pensador de Genebra faz ao sistema econômico dos fisiocratas ao fim da carta, possivelmente devido à aparente similitude de suas conclusões com aquelas do próprio Rousseau: “Seu sistema econômico é admirável. Não há nada tão profundo, real, melhor visto e nem mais útil. Está repleto das grandes e sublimes verdades que transportam. Abarca tudo” (*ibid.*, p. 159).

Contudo, logo na sequência, ele completa: “O campo é vasto, mas temo muito que acabe em terrenos muito distintos daqueles aos quais pretende ir” (*ibid.* 159). Isso porque, como Rousseau argumenta antes de fazer esse comentário, a doutrina econômica está vinculada a uma doutrina política que ele desaprova, a saber, a do despotismo legal, segundo a qual as leis

---

<sup>24</sup> A versão utilizada foi Rousseau (1994). As citações feitas foram traduzidas por nós.

humanas devem se subordinar às leis naturais, que devem nortear o governo a ser realizado por um “déspota esclarecido”.

Segundo Rousseau, essa doutrina não é factível, pois, mesmo supondo que a teoria sobre as leis naturais estivesse correta, parte de um pressuposto equivocado sobre a natureza humana. Trata-se da ideia de que a razão, tendo como base o conhecimento das leis naturais, é um guia adequado para a ação dos indivíduos e de um déspota. Segundo ele, essa ideia não se verifica na prática, pois, para o pensador de Genebra, são sobretudo os sentimentos e as emoções que guiam os indivíduos. Ele afirma: “Senhores, permitam-me lhes dizer: concedem demasiada força aos seus cálculos, mas não o suficiente às inclinações do coração e ao jogo das paixões. Seu sistema está muito bom para as pessoas de Utopia, mas não vale nada para os filhos de Adão” (*ibid.*, p. 157).

A posição de Rousseau pode ser entendida no interior de suas críticas às teorias da alienação da soberania (Derathé, 2009, p. 515-6). Embora o interesse particular de um déspota possa coincidir com o interesse comum, isso seria apenas um passageiro fruto do acaso. Seria utópico supor que isso pudesse se manter no tempo: crer nisso é desconhecer a força das paixões e inclinações do indivíduo civilizado. O mais certo é que, em pouco tempo, o governante se corrompesse pela priorização de seu interesse particular sobre o interesse público. Desse modo, querer substituir a vontade geral por uma vontade particular só traz inconvenientes; o mais provável é que o povo fique à mercê de um tirano:

De fato, se não é impossível que uma vontade particular concorde em algum ponto com a vontade geral, é impossível pelo menos que essa concordância seja duradoura e constante, porque a vontade particular tende por natureza às preferências, e a vontade geral à igualdade. [...] Portanto, se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo. A partir do instante em que tem um amo, não há mais soberano, e o corpo político é por conseguinte destruído (Rousseau, 2011, p. 77-8).

O próprio ato mediante o qual o povo abra mão de sua soberania, isto é, da faculdade de elaborar as leis às quais deve se submeter, implicaria em uma condição de escravidão, na medida em que se encontraria sob a jurisdição de um outro, ficando à mercê de uma vontade arbitrária (cf. Skinner, 1998, p. 40-1, 47-9, 81). Como demonstra Derathé (2009), é justamente em função de seu repúdio a essa ideia, segundo a qual os indivíduos podem ser livres delegando sua soberania para um indivíduo ou assembleia de indivíduos e vivendo sob um regime de leis de cuja elaboração não participam, que Rousseau critica veementemente Hobbes e os filósofos do direito natural.

Nesse sentido, pois, Rousseau se opõe à doutrina do direito natural. A organização social legítima, inclusive a organização econômica, não pode ter como fundamento leis naturais. Não há, ademais, no estado de natureza, uma harmonia benéfica entre a concorrência simultânea das condutas individuais que visam o próprio interesse. Essa concorrência desregrada, do contrário, é potencialmente nociva para o bom convívio social, uma vez que, movida pela opinião e pelo desejo por estima, incita o espírito de competição e de desigualdade entre os indivíduos.

### Capítulo III – A mão visível da República

Os dois capítulos precedentes buscaram desenvolver as instâncias negativas, por assim dizer, da contribuição de Rousseau aos debates sobre economia política de sua época. Resta agora esclarecer o momento propriamente afirmativo da elaboração do filósofo de Genebra no que tange ao seu pensamento sobre a organização econômica de uma sociedade legítima. Uma forma possível de proceder consiste na interpretação de alguns trechos do *Contrato Social*, do *Projeto de Constituição para Córsega*, das *Considerações sobre o Governo da Polônia* e de alguns outros textos.

Ao adotarmos esse procedimento, estamos implicitamente colocando em segundo plano uma abordagem, comum a alguns intérpretes<sup>25</sup>, que, para investigar aspectos ditos “econômicos” do pensamento de Rousseau, privilegia a leitura do texto da *Nova Heloísa*. Em particular, que privilegia a exegese dos capítulos da obra em que Saint-Preux, uma das personagens, descreve a economia doméstica de Clarens<sup>26</sup>. Nesses capítulos, Rousseau fala, através de Saint-Preux, sobre a boa administração da economia doméstica por parte dos Wolmar (os proprietários), descrevendo o seu tratamento com relação aos empregados e a verdadeira arte de governar a casa, que inclui, entre outras coisas, as formas de contratar e formar os empregados, coordenar as relações entre eles, orientá-los quanto aos seus deveres e garantir a ordem e a união entre todos.

O motivo pelo qual não será feita uma análise desses capítulos é simples: o modelo de Clarens representa aquele de uma economia doméstica, cujo bom e legítimo governo se assenta em princípios muito diferentes daqueles de uma economia pública ou política (Rousseau, 1981). Esse modelo de administração não corresponde ao de uma república bem ordenada. A casa dos Wolmar não é um espaço de liberdade, muito pelo contrário: é um espaço de servidão, que funciona por meio de relações pessoais de cunho paternalista e com uma mera aparência de igualdade, criada por meio do “ilusionismo” do senhor Wolmar. Isso fica evidente no seguinte comentário de Saint-Preux:

Na República contêm-se os cidadãos pelos costumes, pelos princípios, pela virtude, mas como conter os empregados, mercenários, a não ser pela força e pela obrigação? Toda a arte do patrão reside em esconder esta obrigação sob o véu do prazer ou do interesse, de maneira que pensem querer tudo o que os obrigam a fazer (Rousseau, 1994a, p. 395).

<sup>25</sup> Ver, por exemplo, Spector (2007), Hurtado (2010) e Pignol (2010).

<sup>26</sup> Trata-se da Carta X, da Quarta Parte, e da Carta II, da Quinta Parte.

Na casa dos Wolmar não há liberdade civil ou política. O bom funcionamento da economia doméstica se assenta na força, cujo emprego não se faz necessário em razão da capacidade de manipulação do senhor Wolmar, que forja uma falsa aparência de igualdade entre empregados e patrões, através de uma *arte* cuja essência é “produzir grandes efeitos com pequenos meios” (*ibid.*, p. 396). No *Contrato Social*, por sua vez, Rousseau deixa claro que “a força não funda o direito” (Rousseau, 2011, p. 59).

Dito isso, não se pretende afirmar aqui que não há certas *ressonâncias* entre algumas ideias expostas na *Nova Heloísa* sobre a boa administração da casa e princípios que devem reger o governo de uma república. Poder-se-ia mencionar, por exemplo, o fato de Clarens ser uma comunidade autárquica em que se evita ao máximo o uso do dinheiro (Rousseau, 1994a, p. 475), o que a aproxima, nesta medida, das ideias que Rousseau propõe para a Córsega e a Polônia; ou também uma certa semelhança entre o “amor ao patrão” (cf. *ibid.*, p. 403) – a principal força que une os empregados e os faz trabalhar pelo bem geral da casa, ao qual associam seu próprio interesse – e o amor à pátria, ou a virtude cultivada em uma república, que leva os cidadãos a agirem em prol do interesse público.

Essas ressonâncias refletem, em última instância, o fato de que, em Rousseau, como demonstra Bignotto (2010, p. 112-3), há uma espécie de confluência entre os ideais da república bem ordenada, da comunidade autárquica e do indivíduo virtuoso. Não obstante, a república (cujo modelo é Genebra) e a pequena comunidade familiar (Clarens) representam instâncias ideais distintas e não redutíveis uma à outra, que refletem diferentes espaços de realização do ser: no primeiro caso, especialmente um espaço de realização da virtude cívica e do exercício da liberdade civil e política; no segundo caso, especialmente um espaço de realização da virtude moral e da liberdade de consciência. Os dois “modelos” constituem, nas palavras de Bignotto (2010, p. 126-7) como que “ideais contrapostos da busca de um equilíbrio sempre instável e precário”, carregando tensões e contradições próprias que impediram que Rousseau abandonasse definitivamente um em prol do outro<sup>27</sup>.

Este capítulo divide-se em duas seções. Na primeira seção (III.1), busca-se apresentar a economia política de Rousseau, tendo como pedra de toque o DEP e se valendo da distinção feita por ele entre as incumbências gerais e particulares do governo no que tange à economia pública. Na segunda seção (III.2), discute-se as implicações do exposto na seção anterior, tendo-se como suporte a concepção de liberdade do pensador de Genebra.

---

<sup>27</sup> Bignotto (2010, p. 141-2) continua: “O ideal de cidade para Rousseau é a fusão entre Genebra e Clarens, um local onde o indivíduo moralmente desenvolvido encontra na obediência às leis o modo de vida correspondente à sua ambição por uma vida guiada por valores como os de solidariedade, liberdade e igualdade”.

### III.1- A economia política como arte do governo

Para Rousseau (1981), a economia pública deve estar submetida às leis, o que quer dizer que a administração das pessoas e das coisas é uma emanção da vontade geral. O mais importante não é a forma do governo em si – monarquia, aristocracia ou democracia –, mas o fato de ele ser orientado pela soberania popular, ou seja, pela vontade geral e, portanto, pela lei, o que o caracteriza como republicano (Rousseau, 2011, p. 90; Rousseau, 2006, p. 325). O governo representa a instância executiva da vontade, tendo como dever, neste caso, além de garantir a manutenção da liberdade civil e política (Rousseau, 2011, p. 112), aplicar as leis aos objetos particulares relativos ao âmbito da produção, circulação e distribuição da riqueza, provendo as necessidades públicas e possibilitando a satisfação das necessidades individuais<sup>28</sup>. Mas o que isso quer dizer de fato?

É possível dividir as implicações dessa definição, por assim dizer, em medidas de caráter geral e medidas de caráter particular. As primeiras são válidas, em larga medida, para todas as repúblicas legitimamente constituídas, enquanto que as segundas são contingentes, variando de acordo com as especificidades de cada Estado.

No que tange às medidas de caráter geral, o governo deve adotar medidas para conter o avanço da desigualdade econômica e impedir que novas riquezas se acumulem. Isso porque a vontade geral, diferentemente das vontades particulares, tende sempre para a igualdade (Rousseau, 2011, p. 77), uma vez que o avanço da desigualdade solapa as instituições republicanas e a liberdade política, ameaçando o próprio corpo político. Essa era uma das lições de Rousseau no *Segundo Discurso*: a desigualdade extrema tende a produzir distinções civis e políticas que conduzem o governo ao despotismo e o corpo político à dissolução.

Isso não quer dizer que uma república exija uma igualdade absoluta das riquezas, o que seria insustentável no longo prazo (Rousseau, 1964b, p. 521-2), mas sim: “que nenhum cidadão seja tão opulento que possa comprar outro, e ninguém seja tão pobre que seja obrigado a se vender” (Rousseau, 2011, p. 104). Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, que se criem leis regulando e limitando o direito de propriedade, sem que isso implique na *desapropriação* das riquezas já acumuladas pelos indivíduos até então: “Nenhuma lei pode despojar um indivíduo de qualquer parte de suas posses. A lei pode apenas evitar que ele adquira mais” (Rousseau, 2005a, p. 153, tradução livre). Isso porque a própria definição de “lei”, entendida como um ato

---

<sup>28</sup> Segundo Rousseau (1964, p. 523), cabe a cada indivíduo, segundo seu caráter e inclinação, prover suas necessidades individuais. O governo tem o papel de garantir que as condições para tanto estejam disponíveis.

da vontade geral, pressupõe a universalidade dessa vontade e implica a universalidade do objeto ao qual se refere, não podendo, pois, se dirigir a um indivíduo ou às suas posses em particular (Rousseau, 2011, p. 90).

Nesse sentido, as leis suntuárias, prevendo a taxação do consumo de luxo sem atentar contra a liberdade dos indivíduos, são uma das formas prescritas por Rousseau para conter o avanço das desigualdades, observado o cuidado de criá-las de forma gradativa<sup>29</sup>. Os outros tributos também devem seguir a lógica de “poupar a pobreza” e “golpear a riqueza”, incidindo mais fortemente sobre os ricos e suas posses do que sobre os mais destituídos (Rousseau, 1981, p. 185-6). Além disso, as leis agrárias – que não devem ser retroativas –, regulando a propriedade da terra, devem garantir: “que só se ocupe a quantidade de que se necessita para subsistir; [...] [e] que se tome posse dele [do terreno] não por uma vã cerimônia, mas pelo trabalho e pelo cultivo [...]”, sendo que: “o direito que cada particular tem sobre sua própria terra está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos, sem o qual não haveria solidez no vínculo social, nem força real no exercício da soberania” (Rousseau, 2011, p. 72, 73-4).

Rousseau (2005a, p. 148), em seu esboço de uma constituição para a Córsega, argumenta que é necessário regular o direito de propriedade de modo a confiná-lo nos “mais restritos limites”. Isso não implica, absolutamente, a extinção da propriedade privada e a instituição da propriedade comum. O objetivo é tão somente garantir que as vontades particulares sejam devidamente subordinadas ao interesse comum, e que a riqueza pública permaneça incólume à ameaça associada à possibilidade de sua privatização nas mãos de uns poucos indivíduos.

Em segundo lugar, como Rousseau argumenta tanto para a Córsega quanto para a Polônia, é preciso que o uso do dinheiro seja limitado ao máximo possível<sup>30</sup>, o que implica também limitar o comércio<sup>31</sup> e o luxo. Isso porque, como dito acima (p. 13), embora o dinheiro cumpra funções importantes – especialmente como meio de troca –, seu uso acaba sendo desviado de seu intuito original, passando a circular por vias obscuras, através das quais alguns indivíduos sistematicamente compram a obediência e a vontade dos outros, e privatizam o bem

---

<sup>29</sup> Em Rousseau, o governo é uma espécie de arte, que exige prudência, sabedoria e outros tipos de virtude por parte do legislador para ser bem executada. Sobre a “ciência do legislador” em Rousseau, ver Hanley (2008).

<sup>30</sup> Por essa razão, o pensador de Genebra defende que, sempre que possível, os tributos e as contribuições dos cidadãos ao governo sejam sempre pagos em bens ou em trabalho (cf. Rousseau, 2005a, p. 147-8), o que o leva a afirmar sua preferência pelas corveias em relação aos impostos pagos em dinheiro (Rousseau, 2011, p. 150).

<sup>31</sup> No caso da Córsega, Rousseau (2005a, p. 141-2) propõe um mecanismo centralizado, alternativo ao mercado, através do qual as trocas de bens deveriam ser realizadas.

público. É por essa razão que, para Rousseau (2005b, p. 211), o interesse pecuniário é o mais vil de todos os interesses e o mais favorável à corrupção dos indivíduos e do corpo político.

É importante notar que a necessidade de suprimir, na medida do possível, o uso do dinheiro, está associada também a uma ideia de qual deve ser o verdadeiro liame social em uma república. Rousseau está criticando o tipo de laço que une os indivíduos nas sociedades modernas orientadas pelo comércio e pelo luxo, a saber, o interesse pessoal e egoísta de cada indivíduo. Segundo ele, os indivíduos sempre lucram mais ao prejudicar os outros do que ao auxiliá-los, de modo que a concorrência dos interesses privados nunca poderia promover a felicidade pública:

O que nós devemos pensar de um comércio em que o interesse de cada indivíduo dita a ele máximas diametralmente opostas àquelas que o interesse da comunidade recomenda ao corpo da sociedade; um comércio em que cada homem encontra seu lucro na desgraça de seu vizinho? [...] É assim que nós encontramos nossos benefícios no prejuízo de nossos semelhantes, e a perda de um homem quase sempre constitui a prosperidade de outro. [...] Talvez alguém replique que a sociedade é formada de tal maneira que cada homem ganha ao servir os outros. Isso seria bom, caso ele não ganhasse ainda mais prejudicando-os (Rousseau, 2002b, p. 139-140, tradução livre).

É através do comércio, movido pelo desejo de consumo de homens ávidos por comodidades (*ibid.*, p. 142), que tal concorrência dos interesses privados pode ocorrer. O consumo do luxo é, para Rousseau, uma dupla fonte de miséria para qualquer Estado. Primeiro porque seu cultivo resulta no florescimento da indústria e das artes supérfluas, lucrativas na razão inversa de sua utilidade, e no prejuízo da agricultura e das artes úteis, levando à concentração extrema da riqueza, ao esvaziamento do campo e ao empobrecimento dos camponeses (*ibid.*, p. 142-3). Para Rousseau, a ruína da agricultura, ao provocar a escassez dos meios de subsistência nacional, coloca os Estados – sobretudo as pequenas nações – em posição vulnerável e de dependência em relação a outros países por meio do comércio, erodindo a fundação da liberdade<sup>32</sup>.

Em segundo lugar, porque o luxo corrompe a moral dos cidadãos, alimentando sua vaidade e seu amor-próprio (*amour-propre*) em detrimento de seu patriotismo, seu amor às leis e de sua capacidade de colocar o interesse público à frente do interesse particular (cf. p. 16, acima). Essa corrupção está associada também ao atrofiamento da agricultura, uma vez que, para Rousseau (2005a, p. 125-6), a vida no campo permite o cultivo de uma moral e de um

---

<sup>32</sup> No texto sobre a Córsega ele afirma: “O comércio produz riqueza, mas a agricultura garante a liberdade” (Rousseau, 2005a, p. 127, tradução livre).

temperamento bons, tornando os indivíduos simples, sinceros e afastando-os dos vícios e desejos artificiais por estima, além de ser propícia para a formação de bons soldados.

Para o pensador de Genebra, são os bons costumes e a virtude, e não o interesse pessoal, que unem os indivíduos em uma república bem ordenada. Sem valores como a sinceridade, a simplicidade e a humanidade, e sem o amor às leis, à pátria e aos concidadãos, um povo não pode manter sua boa constituição e sua liberdade por muito tempo. Se os indivíduos só se preocupam com os próprios interesses e lucros privados em detrimento dos negócios públicos, se não comparecem às assembleias para deliberar coletivamente sobre as leis, se deixam de fiscalizar os magistrados acerca do cumprimento da lei, apenas fazem acelerar o processo inexorável de degeneração do governo em despotismo. Para preservar a moral e fomentar o amor à virtude, é dever do governo instituir a educação pública (Rousseau, 1981, p. 167-9). No caso da Córsega e da Polônia, a agricultura deveria ser incentivada, entre outros motivos, por também cumprir o papel de preservar a moral e os costumes do povo.

Há, ainda, medidas de caráter particular que são atributos do governo de cada Estado, que fazem do mesmo uma “arte de combinações, aplicações e exceções, segundo o tempo, lugar e circunstâncias” (Rousseau, 1994b, p. 156). Rousseau disserta sobre o espírito dessas medidas no capítulo XI do livro II do *Contrato Social*, cujo título é “Dos diversos sistemas de legislação”. Após mostrar que o objetivo geral de todo sistema de legislação é garantir a liberdade e a igualdade (nos termos discutidos acima), o pensador de Genebra acrescenta que esses objetivos devem ser flexibilizados e modificados de acordo com as contingências de cada Estado e do caráter de cada povo: “Numa palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo traz em si mesmo uma causa que os ordena de um modo particular e torna sua legislação adequada somente a ele” (Rousseau, 2011, p. 105).

Neste ponto, o pensador de Genebra segue fundamentalmente os princípios formulados por Montesquieu n’*O Espírito das Leis* no que se refere à relação determinista entre fatores naturais e o caráter da legislação mais apropriada a cada nação<sup>33</sup>. Ele parece até mesmo contradizer as ideias expostas anteriormente ao afirmar que a legislação de cada país deve “assegurar, acompanhar e retificar” os princípios que provém da “natureza das coisas” (*ibid.*, p. 105). Contudo, essa aparente contradição não deve ser superestimada, pois não se trata de afirmar que a lei deve refletir os princípios da natureza humana, ou do estado de natureza, mas estar de acordo com os fatores naturais no sentido literal. Nesse sentido, vê-se o filósofo

---

<sup>33</sup> Ver também o mesmo tipo de relação no capítulo VIII do livro III do *Contrato Social*.

prescrever máximas que não são, em si, as melhores, mas as mais adequadas, segundo ele, à natureza, aparentemente contradizendo, assim, algumas de suas lições gerais anteriores:

[...] é o solo ingrato e estéril, ou o país pequeno demais para seus habitantes? Voltem-se para a indústria e para as artes e os ofícios, cuja produção trocarão pelos bens que lhes faltam. Possuem, inversamente ricas planícies e encostas férteis? Numa boa terra, faltam-lhes habitantes? Consagrem todas as suas energias à agricultura, que multiplica os homens, e eliminem as artes [...]. Têm uma costa extensa e acessível? Cubram o mar de navios, cultivem o comércio e a navegação, e terão uma existência brilhante e breve. O mar banha suas costas feitas unicamente de rochedos quase inacessíveis? Permaneçam bárbaros e ictiófagos, e viverão mais sossegados, melhor talvez, e certamente mais felizes (*ibid.*, p. 104-5).

A inequívoca ênfase dada por Rousseau à dotação natural como determinante do caráter do povo e do sistema de legislação adequado para cada Estado revela, de certa forma, seus limites enquanto um pensador das questões mais associadas ao âmbito material da vida social. Seu determinismo é suavizado no capítulo VIII do livro III do *Contrato Social*, quando afirma que o volume da produção de um país (associado à forma de governo mais adequada a ele), depende não só de fatores naturais, mas também de fatores humanos, a saber, as forças produtivas (*ibid.*, p. 133-4). Como visto também acima (p. 9), ele reconhece que a divisão do trabalho tem um grande potencial de elevar as forças produtivas.

### **III.2- Política, “economia” e liberdade**

Pelo exposto nos parágrafos anteriores, nota-se que, para Rousseau, a forma mais adequada de organização social da produção e da reprodução material de cada Estado é aquela que melhor se acomoda à dotação dos fatores naturais e ao caráter de cada povo. Dizendo de outra forma, não há, para ele, leis gerais, racionalmente apreensíveis, que regem o funcionamento das relações sociais mais imediatamente associadas ao âmbito material da vida, cujo conhecimento pudesse nortear um sistema universal de legislação. Como notou Hurtado (2007, p. 111), a economia política torna-se, então, uma “arte de exceções”, não se constituindo enquanto uma “ciência” que possa servir de base para a tomada de decisões por parte dos legisladores.

A questão vai além disso, contudo. Não deixa de ser sintomático que Rousseau tenha destinado apenas dois curtos capítulos no *Contrato Social* – que é, também, um livro sobre a liberdade – para tratar mais exclusivamente da relação entre instituições políticas e questões materiais. Com a exceção da associação fundamental entre liberdade e igualdade, ele parece

não considerar o âmbito da reprodução material da vida como um espaço de realização da liberdade dos cidadãos.

A forma como Rousseau entende a liberdade possibilitada pela sociedade pode ser de auxílio para se entender mais precisamente a questão.

Através do pacto social, os indivíduos realizam uma espécie de troca vantajosa. Por um lado, perdem sua liberdade natural, ou independência – um “direito ilimitado a tudo o que o[s] tenta e que ele[s] pode[m] alcançar” (Rousseau, 2011, p. 70) – e, por outro, ganham a liberdade civil e política, cujos limites são estabelecidos pela vontade geral. Além disso, ganham também a liberdade moral, através da qual podem atingir o comportamento virtuoso, assumindo o controle sobre seus desejos e paixões. Ao se tornarem parte do corpo político, como afirma Viroli (1988, p. 150), os indivíduos tornam-se mutuamente dependentes da autoridade política, o que implica em uma submissão total à vontade geral e em não estarem sujeitos à vontade particular de outros indivíduos. Essa submissão é sinônimo de liberdade, uma vez que são os próprios indivíduos que elaboram as leis às quais devem se submeter (Bignotto, 2010, p. 156-7).

É através da vida em sociedade, portanto, que os indivíduos podem atingir a liberdade civil, moral e política, sendo esta última a mais fundamental na medida em que possibilita o ambiente mais propício para o estabelecimento das outras duas. Embora a liberdade moral, cuja esfera de realização é mais propriamente a Casa e a consciência individual, possa servir como um importante refúgio para os indivíduos em sociedades despóticas (Viroli, 1988, p. 159; cf. Shklar, 1969, cap. 2), para Rousseau, é na Cidade, nas assembleias e na cena pública que eles podem ser plenamente livres.

Isso porque é só a partir da elaboração das leis às quais devem se submeter, que os cidadãos podem efetivamente se autogovernar e não ficarem à mercê de vontades particulares e arbitrárias. Como ele afirma nas *Cartas da Montanha*: “A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa”:

Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens (Rousseau, 2006, p. 371, 372).

É justamente pelo fato de os indivíduos terem a autonomia necessária para fazerem as leis e a força para garantir sua execução, que a liberdade se torna uma possibilidade real na

sociedade, a despeito de todas as dificuldades e riscos associados à vida política e moral (Bignotto, 2010, p. 155). Ora, como afirma Rousseau (2011, p. 111), todo ato de liberdade possui duas causas concorrentes, uma moral e outra física, nomeadamente a vontade e a força. Nesse sentido, pode-se dizer que, se uma dessas causas se faz ausente para um indivíduo ou uma sociedade, não se pode falar propriamente em liberdade.

É por essa razão que Rousseau parece considerar o âmbito material da reprodução social como uma esfera “inferior”, ou secundária, em relação à esfera da política. Isso decorre do fato de que, para o pensador de Genebra, os indivíduos não dispõem da força necessária para impor leis à “invencível natureza” (*ibid.*, p. 106), de modo que é o sistema de legislação que deve se adequar às imposições da última, e não o contrário. Assim, pode-se afirmar que, para Rousseau, a esfera material não é um espaço de liberdade como o é a política<sup>34</sup>. Hurtado (2007, p. 110, tradução livre) tem razão, pois, ao afirmar:

Os cidadãos não são livres na economia, eles não são livres enquanto trabalhadores ou enquanto participantes da divisão do trabalho que torna possível sua subsistência. Eles são livres unicamente enquanto cidadãos, o que significa dizer na esfera política, enquanto membros da vontade geral.

Não obstante, a intérprete parece não captar o ponto fundamental mencionado acima, que explica também o fato de Rousseau mal contemplar em seu livro sobre a liberdade assuntos que hoje seriam tidos como “econômicos”. O pensador genebrino parece não levar em conta o potencial da divisão do trabalho para elevar as forças produtivas e, assim, possibilitar que a sociedade efetivamente “domine” a natureza, fazendo-a curvar-se perante as leis humanas.

Na realidade, tendo os olhos muito voltados para as repúblicas antigas, Rousseau parece enxergar um mundo no qual era a natureza que, de fato, impunha as condições para a subsistência social, e no qual o trabalho não podia ser o principal meio de emancipação humana. Nesse sentido, abstraindo de sua contribuição fundamental para o pensamento político moderno, no que tange aos assuntos tidos por “econômicos”, sua obra se revela carregada de limitações para pensar as sociedades capitalistas em emergência na Europa Ocidental no século XVIII.

---

<sup>34</sup> Não poderíamos deixar de notar, neste aspecto, a ressonância com a *Nova Heloísa*: naquela obra, o âmbito doméstico, no qual são realizados o trabalho e as atividades de reprodução material, é um espaço de servidão, e não de liberdade.

## Conclusão

Nesta monografia, buscou-se analisar a economia política de Jean-Jacques Rousseau e compreender a sua relação com os “princípios do direito político” enunciados pelo autor. De forma geral, tentei mostrar que o seu pensamento sobre o “econômico” não pode ser compreendido de forma desconectada do seu pensamento moral e político, sem que se desvirtue o sentido original e histórico de suas ideias. Em particular, argumentei que o sentido de sua economia política pode ser melhor compreendido a partir das suas críticas ao comércio, ao luxo e ao dinheiro, tomadas em conjunto com as críticas ao “paradoxo do luxo” e à ideia de uma ordem natural na sociedade. E, além disso, que os princípios de sua economia política podem ser esclarecidos à luz de sua concepção de liberdade e de sua visão sobre os fundamentos do político.

A forma com que Rousseau apresenta a economia política pode ser compreendida a partir do seu posicionamento nos debates sobre o luxo no século XVIII. A partir das distinções feitas entre economia da Casa e economia da Cidade, governo e soberania e da subordinação da economia pública à vontade geral, o pensador de Genebra estava realizando um duplo movimento. Em primeiro lugar, ele estava rejeitando o debate moderno sobre como aumentar a receita e o poder do soberano, inscrevendo-se em uma discussão mais antiga, sobre a conservação e a distribuição da riqueza, cujo parâmetro é a *Política* de Aristóteles, e cujo fundamento é a subordinação da economia à ética – muito embora Rousseau separe a economia doméstica da economia pública e, nesta medida, diferencie-se do pensador grego. Em segundo lugar, ele estava negando a possibilidade de estruturar uma república, de forma duradoura, sobre o consumo desregulado de bens de luxo, o uso desmedido do dinheiro, o usufruto irrestrito da propriedade como meio para enriquecimento privado e uma sociabilidade assentada no interesse pessoal egoísta. Para ele, a organização da vida social deveria ser feita por meio da política, da moral e dos costumes, e não por meio de uma subordinação aos imperativos da acumulação de riqueza.

Para fundamentar esse ponto de vista, Rousseau se viu, em alguma medida, na necessidade de transcender uma perspectiva puramente moralista e criticar, ainda que de forma incipiente e incompleta, as principais ideias e argumentos de economia política de meados do século XVIII. Nesse sentido, o pensador de Genebra buscou, em primeiro lugar, desconstruir o “paradoxo do luxo”, criticando os conceitos e ideias fundamentais empregados pelos defensores dessa “doutrina” e reformulando-os de modo a mostrar que os “vícios privados” não conduzem,

definitivamente, a “benefícios públicos”. Em segundo lugar, Rousseau demonstrou a impossibilidade de organização do Estado e do governo a partir de uma suposta ordem natural, substituindo essa ideia por uma concepção de ordem artificial.

Para Rousseau, essa ordem artificial, constituída através de uma convenção original, possibilita a liberdade civil, moral e política aos indivíduos, na medida em que se orienta pela vontade geral e pelo interesse comum. O governo, sendo o órgão responsável pela execução da vontade do corpo político – e à qual deve estar submetido –, tem como incumbência medidas de duas naturezas. Em primeiro lugar, medidas gerais, relativas à manutenção da liberdade civil e política, como a prevenção da acumulação de riquezas e desigualdades e a instituição da educação pública. Em segundo lugar, medidas particulares e contingentes, relativas à reprodução material de cada sociedade, que devem ser tomadas a partir das imposições da natureza, isto é, da dotação natural de cada sociedade.

Com a exceção da importante vinculação entre liberdade e igualdade, Rousseau parece não considerar o âmbito da reprodução material das sociedades como um espaço de realização da liberdade dos cidadãos. Isso porque, para ele, falta ao corpo político a força (produtiva) necessária para impor sua vontade à natureza, de modo que é à “invencível natureza” que cada sistema de legislação deve se curvar. Nesse sentido, pode-se dizer que, para Rousseau, é na política – e não no âmbito mais imediatamente material da vida – que os cidadãos podem ser livres, o que marca tanto a sua fundamental contribuição para o pensamento político moderno, quanto as suas limitações para pensar as sociedades capitalistas em emergência na Europa Ocidental no século XVIII.

## Bibliografia

- BIGNOTTO, N. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BIGNOTTO, N. A Matriz Francesa. In: BIGNOTTO, N. **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 175-230.
- CERQUEIRA, H. Trabalho e política: Locke e o discurso econômico. **Revista de Economia Política**, v. 22, n. 1, p. 150-169, 2002.
- DERATHÉ, R. Introductions: Discours sur l'Économie Politique. In: ROUSSEAU, J. **Oeuvres Complètes III: Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964a. p. lxxii-lxxxii.
- DERATHÉ, R. Introductions: Du Contrat Social (1re version). In: ROUSSEAU, J. **Oeuvres Complètes III: Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964b. p. lxxxii-xc.
- DERATHÉ, R. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- EVENSKY, J. The evolution of Adam Smith's views on political economy. **History of Political Economy**, v. 21, n. 1, p. 123-145, 1989.
- FACCARELLO, G.; STEINER, P. Interests, Sensationism and the Science of the Legislator: French Philosophie économique, 1695-1830. **The European Journal of the History of Economic Thought**, v. 15, n. 1, p. 1-23, 2008.
- FRIDÉN, B. **Rousseau's Economic Philosophy**: beyond the market of innocents. Dordrecht: Business Media Dordrecht, 1998.
- HANLEY, R. 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, 2008.
- HOCHSTRASSER, T. J. Physiocracy and the Politics of Laissez-Faire. In: GOLDIE, M.; WOKLER, R. **The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 419-442.
- HONT, I. **Jealousy of Trade**: international competition and the nation-state in historical perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- 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, 2006. p. 379-418.

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, 1983. p. 1-44.

HUME, D. Of Civil Liberty. In: HUME, D. **Selected Essays.** Edited with an Introduction and Notes by Stephen Copley and Andrew Edgar. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 49-56.

HURTADO, J. Bernard Mandeville's heir: Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the possibility of economic analysis. **The European Journal of the History of Economic Thought**, v. 11, n. 1, p. 1-31, 2004.

HURTADO, J. Lois naturelles, lois artificielles et l'art du Gouvernement: l'économie politique de Rousseau comme 'art des excetions'. **Cahiers d'économie Politique**, n. 53, p. 91-114, 2007.

HURTADO, J. Jean-Jacques Rousseau: économie politique, philosophie économique et justice. **Revue de Philosophie Économique**, v. 11, n. 2, p. 69-101, 2010.

IGNATIEFF, M. The Market and the Republic: Smith and Rousseau. In: IGNATIEFF, M. **The Needs of Strangers.** New York: Picador, 1984. p. 105-132.

KUNTZ, R. Introdução: François Quesnay e a fundação da economia moderna. In: KUNTZ, R. **François Quesnay: economia.** São Paulo: Ática, 1984. p. 7-42.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo.** 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política.** Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Erlende. São Paulo: Boitempo, 2013.

MCCULLOCH, J. R. Sketch of the Life of Dr. Smith. In: SMITH, A. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, by Adam Smith, LL.D.** Ed. J. R. McCulloch. Edinburgh: Adam Black and William Tate, 1828. p. xiii-xli.

PAULA, J. A. Rousseau, Marx e a Economia Política. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, São Paulo, n. 36, p. 5-30, outubro 2013.

PÉNIGNAUD, T. The political opposition of Rousseau to Physiocracy: government, interest, citizenship. **The European Journal of the History of Economic Thought**, v. 22, n. 3, p. 473-499, 2015.

PIGNOL, C. Money, exchange and division of labour in Rousseau's economic philosophy. **The European Journal of the History of Economic Thought**, v. 17, n. 2, p. 199-228, 2010.

POCOCK, J. G. A. Cambridge paradigms and Scotch philosophers: a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century social thought. In: HONT, I.; IGNATIEFF, M. **Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 235-252.

POCOCK, J. G. A. Introdução: o estado da arte. In: POCOCK, J. G. A. **Linguagens do Ideário Político**. São Paulo: EDUSP, 2003. p. 23-62.

QUESNAY, F. O direito natural. In: KUNTZ, R. **François Quesnay: economia**. São Paulo: Ática, 1984. p. 149-162.

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

ROUSSEAU, J. Du Contract Social ou Essai sur la Forme de la République - Première Version. In: ROUSSEAU, J. **Oeuvres Complètes III: Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964a. p. 279-346.

ROUSSEAU, J. Le Luxe, le Commerce et les Arts. In: ROUSSEAU, J. **Oeuvres complètes III: Du Contrat Social. Écrits Politiques**. Paris: Gallimard, 1964b. p. 516-524.

ROUSSEAU, J. Discurso sobre a Economia Política. In: ROUSSEAU, J. **Do Contrato Social e Discurso sobre a Economia Política**. São Paulo: Hemus, 1981. p. 147-188.

ROUSSEAU, J. **Júlia ou a Nova Heloísa: Cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Editora da Unicamp, 1994a.

ROUSSEAU, J. **Escritos polémicos**. Colección Clásicos del Pensamiento. Traducción y notas de Quintín Calle Carabias. Madrid: Tecnos, 1994b.

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, 1999. p. 289-302.

ROUSSEAU, J. The First Discourse: Discourse on the Sciences and Arts. In: DUNN, S. **The Social Contract and the First and Second Discourses**. New York: Vail-Ballou Press, 2002a. p. 43-68.

ROUSSEAU, J. The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind. In: DUNN, S. **The Social Contract and the First and Second Discourses**. New York: Vail-Ballou Press, 2002b. p. 69-148.

ROUSSEAU, J. Plan for a Constitution for Corsica. In: KELLY, C. **The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics**. Hanover: Dartmouth College Press, 2005a. p. 121-165.

ROUSSEAU, J. Considerations on the Government of Poland and on its Planned Reformation. In: KELLY, C. **The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics**. Hanover: Dartmouth College Press, 2005b. p. 167-240.

ROUSSEAU, J. **Cartas escritas da montanha**. Trad. e notas de Maria Constança Peres Pisarra et al. São Paulo: EDUC, UNESP, 2006.

ROUSSEAU, J. **Do Contrato Social**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ROUSSEAU, J. **Emílio ou Da Educação**. Trad. de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2017.

SHKLAR, J. **Men and Citizens: a Study of Rousseau's Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SKINNER, Q. **Liberty before Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SKINNER, Q. Significado y comprensión en la historia de las ideas. **Prismas**, n. 4, p. 149-191, 2000.

SMITH, A. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Indianapolis: Liberty Press, v. I, 1981.

SPECTOR, C. Rousseau et la critique de l'économie politique. In: BENSUAUDE, B.; BERNARDI, B. **Rousseau et les sciences**. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 237-257.

SPECTOR, C. Rousseau: éthique et économie. Le modèle de Clarens dans La Nouvelle Héloïse. **Cahiers d'économie Politique**, n. 53, p. 27-53, 2007.

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

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, 1982. p. 269-351.

TEICHGRAEBER, R. Rousseau's Argument for Property. **History of European Ideas**, v. 2, n. 2, p. 115-134, 1981.

TRIBE, K. Continental Political Economy from the Physiocrats to the Marginal Revolution. In: PORTER, T. M.; ROSS, D. **The Cambridge History of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, v. 7, 2007. p. 154-170.

VIROLI, M. **Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'**. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

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, 1983a. p. 253-269.

WINCH, D. **Riches and Poverty: an Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.