Razão e Paixões na Pré-História da Economia

ANA MARIA BIANCHI

Resumo

O artigo focaliza o papel da razão na pré-história da Economia. Mostra a mudança de atitude em relação ao conhecimento ocorrida na Idade Moderna, em direção a um saber conquistado, onde os sentidos são porta de entrada dos dados que alimentam a razão prática. Apresenta a razão como domadora das paixões.

Palavras-chave: razão, paixões, Economia, Idade Moderna, conhecimento.

Abstract

The article focuses the role of reason in the pre-history of Economics. It shows the change in attitude toward knowledge that occurred in modern age, in the direction of a conquered knowledge, where senses are the door of data which feed practical reason. It presents reason as tamer of passions.

Key words: reason, passions, Economics, modern age, knowledge.

Introdução

O objetivo deste ensaio é investigar a posição assumida pela razão no período que antecedeu o surgimento da Economia Política. Seu intuito é reconstituir o pano-de-fundo sobre o qual se erige, como viga mestra da ciência econômica, a idéia de racionalidade. Retomo a incursão pelo período que denominei de "pré-história da Economia", iniciada há alguns anos, buscando des-

Professora Associada da Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São Paulo e Pesquisadora da FIPE.

vendar o movimento pelo qual a ciência econômica adquiriu sua atual configuração (BIANCHI, 1988).

Não é demais insistir que o processo de constituição da ciência como "filosofia natural" e, mais adiante, sua compartimentalização em ramos específicos, insere-se num amplo conjunto de mudanças econômicas, políticas, sociais e culturais vivido pelo mundo ocidental, desde as primeiras manifestações da Renascença. Ao mesmo tempo em que a ciência emancipou-se da teologia e da filosofia, a dimensão econômica dos fenômenos ganhou vida própria e adquiriu a autonomia necessária para tornar-se objeto de uma ciência especial, com método próprio. Para que esse percurso desembocasse no surgimento da Economia Política, no final do século XVIII, não foi suficiente a sistematização de conhecimentos esparsos sobre o funcionamento da economia. Também não bastou a acumulação de recomendações práticas sobre como aumentar a eficiência da economia, das reflexões de Aristóteles às orientações de mercantilistas e fisiocratas. Com o surgimento de um novo tipo de sociedade, foi necessária uma drástica transformação no ideário social, que ensejou a superação de uma maneira particular de ver o mundo e o homem, bem como a construção de uma nova teoria do conhecimento, onde a razão assumiria um papel proeminente. Foi neste cenário que se passou a pensar no "econômico" como uma dimensão importante dos fenômenos relativos aos homens em sua vida social, compartimento separado da sociedade humana, passível de tratamento teórico específico.

Ao retomar a trilha anterior, com especial ênfase na questão da racionalidade, pretendo focalizar aqui a revolução intelectual e de valores em curso no Ocidente a partir do início da Idade Moderna. Para buscar, no cerne mesmo deste processo, a ênfase crescente na capacidade da razão humana de domar as paixões, sobrepor-se a elas e conquistar o mundo. Defendo a tese, de resto muito pouco original, de que a incorporação da idéia de racionalidade ao núcleo rígido da ciência econômica foi produto das grandes transformações vividas pelos estados-nações da Europa no momento de dissolução da sociedade feudal e constituição do capitalismo mercantil. O advento do capitalismo não representou apenas a configuração de um novo modo de funcionamento da economia ou de uma nova tessitura de relações sociais. Além disso, ensejou a abertura de comportas para uma nova maneira de enxergar o universo e o papel

do homem dentro dele. As novas idéias, por sua vez, estimularam e deram significado às transformações em curso.

No novo mundo, o homem é alçado ao centro do universo e incorporado à natureza, ela mesma objeto de um culto que iria prolongar-se durante séculos. Desfeito o ideal heróico da Idade Média, sai de cena a criatura descarnada, talhada à imagem e semelhança de Deus, conformada em buscar no além-túmulo sua realização pessoal. Questiona-se o repúdio ao apelo dos sentidos característico da sociedade feudal. Muito pelo contrário, aos sentidos são confiadas novas e preciosas tarefas. Reduz-se o espaço do indivíduo que via a si próprio como membro de uma comunidade de fiéis, à mercê de uma Providência que, em seus imponderáveis desígnios, dispunha sobre as intempéries: deus das pestes e das colheitas, dos incêndios e das secas, senhor de barão e cutelo, da felicidade individual e coletiva. Em meados do século XVIII, a invenção do pára-raios atesta a capacidade humana de controle sobre fenômenos que até então pareciam diretamente comandados pela vontade divina, para citar apenas um exemplo. Os homens passam a ser vistos como fruto de um Deus benevolente que, no sexto e último dia da criação, tomou o barro e a costela para criar uma criatura superior, à qual facultou o domínio sobre os demais reinos da criação. Depois deste ato de suprema inspiração, Deus pôde enfim descansar.

A concepção antropocêntrica do universo não implica, é claro, que a religião tenha sido renegada. Ganha antes um novo conteúdo, graças à difusão da Reforma Protestante e, em seguida, à crescente assimilação de idéias deístas. É comum em pensadores seiscentistas a equiparação entre Deus e Razão, escrita esta com letra maiúscula. Em numerosos panfletos teológicos do século XVI, a razão é retratada como uma faculdade que perpassa todo o universo e reside em cada uma de suas criaturas, porém supremamente no homem⁽¹⁾.

As restrições do homem da Idade Moderna à religião estabelecida não são motivadas pelo agnosticismo. Expressam, antes, a insatisfação de homens místicos, empenhados em buscar uma religião mais austera e condizente com seus próprios preceitos doutrinários. Uma religião mais longe da Igreja e mais perto de Deus. É interessante notar que a influência deísta manifesta-se claramente nos precursores da Economia Política, em particular, David Hume e

(1) HILL (1983) faz um interessante relato da pregação e das atividades de *levellers*, *diggers* e outros grupos religiosos do século XVI, com intensa atividade panfletária e participação na guerra civil inglesa.

Adam Smith. No processo de decomposição interna e externa da hegemonia da Igreja, que se estendeu durante alguns séculos, a religião torna-se mais pessoal, mais intimista, menos sujeita à ingerência das autoridades.

A confiança na razão como fator de progresso humano é marca registrada da Renascença, que atravessa os séculos XVI e XVII e se reproduz, com formato peculiar, nos pensadores do período da Ilustração. Neste momento, a efervescência intelectual, política, econômica e social de um século que se autodenomina "das Luzes" - ao mesmo tempo em que imputa à Idade Média o qualificativo de "Idade das Trevas" - decorre da crença na capacidade do homem em mover-se em direção a um novo e superior estágio de civilização. O enciclopedista francês D'Alembert, por exemplo, participante ativo do movimento da Ilustração, refere-se com especial entusiasmo e o otimismo característico dos enciclopedistas ao "incremento geral das idéias", responsável pela "viva efervescência dos espíritos", e pelo lançamento de uma "nova luz" sobre os objetos. Conduzida a razão à condição de bússola-guia da conduta humana, domadora dos impulsos passionais, acentua-se a idéia - sem precedentes na Era Cristã - da capacidade humana de assenhorear-se de seu próprio destino.

É claro que esse processo não se deu sem resistências. Houve mesmo uma violenta reação a teses que pudessem representar uma ameaça aos interesses estabelecidos, cuidadosamente velados. A probabilidade de as novas idéias serem consideradas heréticas era alta, e as conseqüências práticas da imputação de um tal estigma, ponderáveis, da condenação à morte, ao ostracismo e outras formas de punição. A queima de livros torna-se uma prática corrente, freqüentemente por iniciativa dos próprios autores. Exemplos da resistência e vacilações diante das novas idéias podem ser encontrados mesmo entre os pensadores que estiveram na linha de frente das mudanças. Descartes, ao encerrar seus *Princípios*, faz uma profissão de fé na revelação como uma verdade de caráter superior, inacessível à razão humana. Nem mesmo Newton e Bacon conseguem desvencilhar-se totalmente das credices e superstições de seu tempo, que deixam marcas em suas obras.

Mas as resistências e vacilações não foram suficientes para deter o processo, que desabou como uma avalanche sobre as mais prósperas nações da Europa. Aquilo que já foi descrito por Polanyi como "a grande transformação" (POLANYI, 1980) é um movimento multifacetado, que espalha seus tentáculos sobre o continente europeu e difunde-se rapidamente às colônias do Novo

Mundo. Se Hobbes é tachado de ateu e defensor da tirania, idéias semelhantes, na boca de Locke cem anos depois, inspirariam a declaração de independência dos estados americanos.

Dentre os traços distintivos do período da Ilustração, a confiança na utilidade da razão como força transformadora do mundo se mescla com: a) uma crença otimista no progresso da humanidade; b) extraordinário desenvolvimento das ciências, com a criação de inúmeras academias e clubes de especialistas; c) mudança de atitude em relação à religião e a seus dogmas; d) o jusnaturalismo, que leva à valorização da natureza e das leis naturais ⁽²⁾; e e) individualismo, assente em uma concepção antropocêntrica do universo, bem como na admissão da possibilidade de conciliar interesses individuais com o interesse coletivo.

Sob a influência dos deístas, a terra passa a ser concebida como algo criado para a felicidade do homem, rei da criação. A densidade da água, por exemplo, teria sido cuidadosamente calculada para favorecer a navegação e, ao mesmo tempo, para facilitar o corte da melancia. Exemplos de supostas manifestações da benevolência divina eram multiplicados: as pulgas foram criadas na cor preta para serem visíveis na pele branca; a distância entre o céu e a terra foi rigorosamente projetada por Deus; da mesma forma, as camadas do subsolo, para que os metais mais preciosos ficassem próximos à superfície; o papel do tufão seria estimular a renovação da armada de Amsterdam; as cadeias de montanhas funcionariam como aquedutos naturais para a irrigação do solo europeu, e assim por diante (HAMPSON, 1968, p. 81-84).

Conquista *versus* Custódia

Durante as transformações em curso desde os últimos anos da Idade Média, uma atitude passiva, de absorção de conhecimentos e contemplação, é convertida, na melhor tradição baconiana, numa postura ativa, de conquistar a verdade, submetendo-se as especulações teóricas do pesquisador ao crivo da evidência empírica. É como se, por esse caminho, pudesse a espécie humana recuperar parte do controle sobre a natureza de que havia sido destituída pela expulsão do paraíso.

(2) COUTINHO (1988) ressalta que o jusnaturalismo, em contraposição ao historicismo, propõe leis universais para o comportamento humano. Conduz assim a uma certeza sobre o comportamento humano.

Parte-se da premissa de que o mundo, a natureza e tudo o que nela habitam são regidos por leis próprias, que os fazem inteligíveis. Bem orientada, a razão humana torna-se capaz de apreender as leis que regem o universo. Iluminada pela experiência dos sentidos, a razão converte-se em instrumento de cálculo e, portanto, de controle sobre a natureza. A nova postura requer que o homem se submeta à mesma para poder dominá-la e tornar-se senhor da criação.

O saber deixa, assim, de ser patrimônio exclusivo dos doutores da Igreja. Questiona-se o patrulhamento desta, que se estendia da determinação do preço justo ao conteúdo do pensamento filosófico e científico, passando pelas formas de encarar e tratar a pobreza. Contra a tirania dos textos sagrados, contra os labirintos das bibliotecas monásticas que enclausuravam a sabedoria, insurgem-se os humanistas da Renascença, que reivindicam a autonomia da razão e a possibilidade de considerar as questões que lhe são afetas à parte das questões de fé.

O latim, que no século XVI ainda figura como língua oficial, é no século seguinte destronado pelo inglês, pelo francês e por outras línguas nacionais. Neste processo, o saber adquire caráter público e cooperativo, possibilitando que as contribuições individuais se juntem num conjunto articulado, encarado como patrimônio da humanidade.

Sinais visíveis de uma grande transformação se fazem notar desde a Baixa Idade Média, em pensadores como William de Occam, Thomas More e Erasmo de Rotterdam. Occam propõe o princípio da razão-navalha, utilizado para mostrar que dogmas como o da Santíssima Trindade e o da Encarnação eram contestáveis, ou, pelo menos, estavam fora do alcance da razão. No mesmo período, Thomas More concebe, em sua *Utopia*, uma sociedade em que os homens trabalhavam seis horas diárias e dedicavam o tempo restante ao exercício de treinamento mental propiciado por atividades intelectuais.

No interior da cultura eclesiástica, fervilha a discussão sobre o poder da razão e os limites desta, a sinalizar a emergência de um novo tempo. Erasmo de Rotterdam dá mostras de perceber o que existe de "desrazão" na razão. Em seu *Elogio à Loucura*, a razão sábia representa o equilíbrio entre razão e paixões; ao passo que a loucura proviria do domínio exclusivo de uma sobre outra, seja da paixão sobre a razão, seja da razão sobre a paixão. Quando a razão se coloca

a serviço do conhecimento objetivo e de uma vida passional mais livre, tem-se a razão sábia.

Durante os primeiros séculos da Idade Moderna, à medida que a capacidade de ler e escrever deixa de ser incumbência de escribas especialmente designados, incentiva-se a difusão do saber. Rossi (1989) chama a atenção para o caráter heterogêneo do grupo de intelectuais que, durante os séculos XVI e XVII, contribuíram para o desenvolvimento do conhecimento científico: professores de matemática, astronomia e medicina, nas universidades; instrutores dessas mesmas disciplinas, fora das universidades; médicos, agrimensores, navegadores, engenheiros, construtores de instrumentos, farmacêuticos, óticos, cirurgiões, viajantes. Na "idade livre" que vigorou entre o *magister artium* medieval e o doutorado da Idade Moderna, para que um indivíduo se tornasse cientista, não precisava conhecer latim, nem ocupar uma cátedra universitária. As publicações nos anais das academias e o ingresso nas sociedades científicas eram acessíveis a todos - professores, experimentadores, artesãos, curiosos e diletantes.

O homem pensante da Idade Moderna assim exprime sua clara disposição de entender o mundo e submetê-lo aos ditames de sua ambição. Por sobre as proibições escolásticas, disseca cadáveres para chegar a um melhor entendimento da anatomia e fisiologia humana e animal. Fora das universidades, o saber assume ostensivo cunho pragmático e tecnológico. Nota-se uma insubordinação crescente contra a sabedoria oculta e secreta, acessível a um círculo restrito de iniciados, fossem eles doutores da Igreja, alquimistas ou professores de universidades. O saber passível de transmissão é considerado superior à sabedoria solitária. Na verdade, o caráter público dos resultados torna-se componente indissociável da atividade científica, intimamente atrelada ao trabalho experimental. Este é o espírito que funda as academias do século XVIII, em nome do avanço das ciências e das artes.

Enquanto os escolásticos pensavam no mundo como finito e negavam a existência de qualquer espaço (ou tempo) real exterior ao mundo, os pensadores da Idade Moderna falam em uma dotação energética constantemente renovada por Deus. O Divino Arquiteto teria sido responsável pela construção de um universo-relógio de impecável funcionamento. Em menos de um século, a cosmologia evolui de Copérnico a Newton, colocando em primeiro plano as questões filosóficas e teológicas decorrentes da noção de universo infinito.

Como contrapartida prática dessa mudança de mentalidade, observa-se um tremendo avanço das ciências empíricas e da tecnologia, que levaria, no século XVIII, à compartimentalização da ciência em ramos específicos. Em posição paradigmática coloca-se a física newtoniana, que encara a natureza como um sistema de forças plenamente articulado, passível de entendimento, mensuração e manipulação. Não se trata mais de uma configuração aleatória de fenômenos, atribuídos a uma providência cujos desígnios são imponderáveis. O modelo da física newtoniana dissemina-se por todo o corpo da ciência. O *Tableau Economique*, de Quesnay, é apenas um exemplo do sucesso desse modelo, inspirado no movimento de circulação do sangue (DUMONT, 1977).

Na busca de uma nova atitude perante o conhecimento humano, pensadores como Descartes sugerem um verdadeiro ovo-de-colombo para o avanço da ciência. A razão cartesiana, essencialmente analítica, decompõe a complexidade aparente dos fenômenos em seus componentes básicos, para em seguida reconstruí-los. Ao contrário da postura empirista, de que se falará na próxima seção, a razão cartesiana opera pela dedução de princípios internos ao próprio sujeito do conhecimento. Na razão analítica, conhecer é uma operação mental, logicamente equivalente à operação de construir. Descartes não concede à observação empírica uma posição privilegiada na investigação dos fatos, nem mesmo se dedica ao trabalho experimental. Mas cria um sistema filosófico próprio, alternativo ao sistema escolástico, ainda que análogo na forma e na busca de explicações em termos de causas finais dos fenômenos. O elemento crucial do racionalismo cartesiano é a dúvida metódica, isto é, a dúvida convertida em algo sistemático, recurso que garante a autonomia do raciocínio. Ao mesmo tempo, sua exortação ao tratamento dedutivo-matemático dos objetos do conhecimento humano dota a ciência moderna de uma de suas mais poderosas ferramentas de trabalho.

Desta forma se fortalece uma razão que não almeja a mera **custódia** do saber revelado, acessível a poucos "iluminados", mas batalha por sua **conquista**. Mesmo em católicos fervorosos, como é o caso de Descartes, a instituição da dúvida metódica como procedimento pelo qual se obtém o conhecimento certo sobre as coisas revela uma firme determinação de rever verdades até então tidas como auto-evidentes.

2. A Razão Prática e os Sentidos como Porta do Conhecimento

Em 1580, o ceramista e aprendiz de vidraceiro francês Bernard de Palissy indagava, de forma irônica: "*É possível que o homem venha a saber alguma coisa e conhecer os efeitos naturais sem ter lido os livros em latim dos filósofos?*" (apud ROSSI, 1989, p. 22). Palissy, que dez anos mais tarde morreria na Bastilha, investe contra o caráter especulativo e inútil de um pensamento filosófico empenhado em investigar as "causas finais" dos fenômenos; investigação que, ao fim e ao cabo, remetia os pesquisadores a Deus, último elo na cadeia de causalidade. Em contraposição a esta postura, Palissy considerava que a filosofia, enquanto arte de observar a natureza, não era privilégio de doutores e filósofos. Ela deveria estar - e de fato estaria - ao alcance do homem comum e da razão prática.

Vozes como a de Palissy insurgem-se contra a postura daqueles pensadores que, em nome da razão, depreciavam as artes mecânicas e o trabalho manual. Essa atitude de desdém para com o trabalho prático teria levado os médicos, por exemplo, a desaprenderem os princípios fundamentais de seu ofício, pelo hábito contumaz de confiarem a realização das cirurgias necessárias ao restabelecimento de seus pacientes a barbeiros e escravos. O desprezo pelo trabalho manual contaminou outras profissões, tendo criado uma atitude prejudicial ao avanço do conhecimento: "*Um nobre empobrecido e endividado até as orelhas crê transformar-se em plebeu se maneja um instrumento agrícola*" (ibidem, p. 22). Os cientistas alinhados com o novo tempo, ao contrário, não se avexam em dedicar-se a um minucioso trabalho de coleta e identificação de espécies vegetais, algumas delas trazidas do Novo Mundo, que lhes permitem aliviar o sofrimento humano, curar mazelas, agir enfim sobre a natureza.

Os escolásticos haviam montado um sistema explicativo do universo em termos das causas finais dos fenômenos que não poderia submeter-se - nem teria sentido fazê-lo - ao crivo da experiência. Pensadores como Palissy preconizam a troca deste sistema explicativo pela concepção baconiana de mundo-labirinto, onde os sentidos são porta de entrada privilegiada dos dados que alimentarão o sistema cognitivo.

Bacon é uma figura particularmente importante, nessa transição. Sua divisão dos filósofos em dois grupos, o das formigas e o das aranhas, simboliza a separação entre empíricos e racionalistas. Os primeiros, à maneira das formi-

gas, diz ele, acumulam as provisões que lhes servem de alimento; os segundos, à moda das aranhas, retiram de si mesmos o material com o qual constroem suas teias. Aos empiristas, o método indutivo fornece a chave para decifrar o vasto labirinto do mundo. Aos racionalistas, o raciocínio dedutivo serve para garantir o rigor do raciocínio. Só a indução, porém, é verdadeiramente criativa. Mais: a natureza só pode ser conquistada quando o cientista concorda em submeter-se a ela, obedecendo-a.

Pai do positivismo que tão fundo se gravaria no pensamento anglo-saxônico, Bacon contribui para reforçar o conteúdo sensorialista do conhecimento e a dimensão pragmática do mesmo. Preconiza: a) que a ciência é a principal via de acesso ao saber; b) que as observações empíricas, sobretudo quando conduzem a evidências negativas, são o fundamento e a prova de fogo das teorias pretensamente científicas; c) que o conhecimento científico afasta-se tanto do dogmatismo quanto do mero acúmulo de dados não digeridos; d) que o restabelecimento do domínio humano sobre a natureza é objetivo virtual de toda a ciência.

O pensador inglês manifesta-se contra os perigos do *wishful thinking*, do saber normativo transmitido de geração em geração, paralisador do intelecto, cujo predomínio fez da Idade Média uma época "infeliz" para o desenvolvimento da ciência. "*Todas aquelas belas meditações e especulações humanas, todas as controvérsias, são coisas malsãs*", diz ele, textualmente (BACON, 1973, p. 20).

Os "ídolos" de Bacon são particularmente representativos de grandes bloqueios mentais que prejudicam o real conhecimento dos fenômenos. Numa alusão à obra de Platão, o autor exorta seus contemporâneos a repudiarem os vários ídolos que se expressam nos antolhos legados por gregos e escolásticos, inibidores do raciocínio humano. São estes: a) os ídolos da tribo, que advêm de uma confiança cega nos sentidos; b) os ídolos da caverna, perturbações mentais que crescem na "caverna" particular de cada indivíduo; c) os ídolos do fórum, associados a hábitos semânticos errôneos, verdadeiras ilusões criadas pela vida em sociedade; e d) finalmente, os ídolos do teatro, concepções sem base científica, advindas do pensamento filosófico dominante. Em conjunto, tais ídolos encerram falsas noções, maneiras preconceituosas e equivocadas de conceber a natureza, bastante prejudiciais à possibilidade de domínio humano sobre a mesma.

Seria claramente equivocado imputar a Bacon uma visão ingênua da capacidade humana de captar o real através dos sentidos. Na verdade, o autor admite as limitações destes, os ídolos da tribo de que se falou há pouco. É por isso mesmo que preconiza um controle sistemático do processo de observação da natureza. O fato de promover a valorização dos sentidos como porta de entrada do conhecimento é, contudo, inequívoco, em contraste com uma época em que a sabedoria tradicional apoiava-se basicamente no saber revelado e as cabeças pensantes compraziam-se com construções apriorísticas, jogos semânticos, evasões retóricas, sutilezas lógicas e por aí afora. Em vez da "filosofia especulativa que se ensina nas escolas", Bacon propõe uma filosofia prática, capaz de tornar o homem senhor da natureza. Promove assim um movimento que reorganiza todo o *corpus* do saber.

Outra dimensão importante da epistemologia de Bacon é sua ênfase na dimensão prática do conhecimento. A busca desinteressada, imbuída do mero desejo de contemplar a verdade, é substituída pela busca cuja essência vincula-se ao atendimento das coisas necessárias à vida. O livro da natureza é muito mais rico e complexo do que qualquer outro, e sua leitura é essencial para que seja possível um "fecundo conúbio com as coisas". Uma coleção de observações empíricas é para Bacon um meio de estudo, que se pode tornar um poderoso instrumento de esclarecimento e pesquisa científica. Coloca-se assim como paladino da ciência experimental moderna, cujas invenções, tais como a imprensa, a pólvora e a bússola, credita à natureza.

Um século depois de Bacon, uma nova voz viria engrossar o coro dos defensores do empirismo. Trata-se de John Locke, que rejeita a tese escolástica das idéias inatas. No tocante à teoria do conhecimento, Locke tem um importante papel no movimento que fortalece a razão e reconhece sua autonomia. Algumas perguntas que durante a Idade Média atormentavam os intelectuais e eram objeto de discussões intermináveis, são preteridas em favor de questões práticas, ao alcance da razão.

Com seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1690, o empirismo inglês atravessa o Canal da Mancha e forma a base de uma mudança radical em toda a Europa. A forma pela qual aborda o fenômeno do conhecimento mostra-se tão demolidora em relação à epistemologia de Descartes quanto a física newtoniana fora em relação às concepções científicas deste. O pensador inglês preserva a razão como diretriz da vontade humana, equiparável à revelação na-

tural, pela qual Deus teria desvendado ao homem verdades que lhe são úteis. Nega, porém, a filosofia natural cartesiana e, sobretudo, os procedimentos pelos quais se preconiza a aquisição do conhecimento, mediante simples operações mentais.

O *Ensaio* de Locke declina uma intenção explícita de rever verdades tidas como auto-evidentes, tão cristalizadas pela tradição escolástica que se pretendiam congênicas ao homem. Ao contrapor-se a Descartes e aos escolásticos, Locke proclama sua rejeição à tese das idéias inatas, que substitui pela concepção da mente como uma *tábula rasa*. Os sentidos são, para ele, janelas pelas quais a luz penetraria no "quarto escuro", "gabinete" ou "papel em branco" que é a mente humana. Essa *tábula rasa* vai sendo gradualmente preenchida, à medida que as sensações depositam na memória conceitos a que se vão imputando nomes. "*Se alguém me perguntar o que é solidez*", diz Locke, "*eu lhe enviarei a seus sentidos para que estes o informem*". E prossegue, a ressaltar o papel dos sentidos na formação das idéias: "*Deixe que eu ponha uma pedra ou uma bola entre suas mãos e procure juntá-las, e ele saberá*" (LOCKE, 1974, p. 20). A coloração positivista da doutrina de Locke é clara, como é clara sua confiança irrestrita no testemunho dos sentidos: "*Pois, penso eu, ninguém pode, em sua consciência, ser tão cético a ponto de ficar incerto a respeito da existência daquilo que vê e sente*" (*ibidem*, p. 106) ⁽³⁾. Locke busca, na verdade, uma posição intermediária entre as duas grandes tradições do pensamento ocidental, que são o racionalismo cartesiano e o empirismo baconiano. Sua obra não prima pela originalidade, seja no que diz respeito à teoria do conhecimento, seja quanto à teoria política. O principal mérito desta obra reside no fato de sedimentar uma postura epistemológica em consagração - o empirismo - e, ao mesmo tempo antecipar, no campo da ciência política, uma perspectiva em vias de consagração - o liberalismo. Tem sucesso, portanto, na abertura das comportas do pensamento, em condições propícias a grandes transformações.

Locke concebe quatro "graus" da razão, que seriam: a) descobrir verdades; b) dispô-las metodicamente, numa ordem clara e adequada; c) perceber as conexões entre as verdades assim dispostas; d) extrair uma conclusão correta, como no raciocínio por demonstração.

(3) Em 1739, o *Tratado sobre o entendimento humano*, de Hume, viria a proclamar os limites do empirismo, em termos do problema lógico decorrente da generalização com base na observação de eventos particulares. O alerta de Hume não foi suficiente, porém, para contrariar uma postura de valorização da observação empírica que se consagrara como marca registrada do conhecimento científico.

Contudo, admite, nem todas as idéias colocam-se ao alcance da razão. É mesmo difícil comprovar muitas de nossas idéias. Algumas delas provêm do conhecimento intuitivo, o que as torna refratárias ao teste empírico. Dentre estas, sobressai a idéia da existência dos anjos. Há idéias que envolvem raciocínio, como aquelas contidas no raciocínio matemático de Newton. Este grupo de idéias figura como uma espécie de paradigma para as demais idéias, por ser passível de demonstração. Um terceiro grupo de idéias reveste-se de caráter probabilístico. A respeito destas, não se pode obter certeza absoluta, mas apenas a segurança do cálculo de probabilidades. Finalmente, o quarto grupo é composto por idéias que se colocam acima da razão humana, como a da existência de Deus. Como são inacessíveis à razão, só a fé pode provocar o assentimento.

Pelas vozes dos teóricos do conhecimento, a ciência assim manifesta uma vontade de submissão da natureza aos objetivos humanos que parecia apátrio das artes e ofícios. Na obra de artistas e cientistas da Renascença, nos tratados de engenheiros e técnicos, ganha corpo uma nova apreciação sobre o trabalho, a função do saber técnico. Como mostra Rossi (1989), atribui-se valor universal a algumas categorias típicas do saber técnico: colaboração, progressividade, perfectibilidade, invenção. Populariza-se a tese de que o homem só pode realmente conhecer aquilo que faz ou constrói. Na Academia Queen Elizabeth, um pioneiro da colonização inglesa como Sir Humphrey Gilbert deplora que os livrescos sejam incapazes de apreciar o trabalho dos mecânicos. O programa de estudos proposto por Gilbert para forjar um novo tipo de nobre, afeito à nova sociedade, contrapunha-se ao ensino exclusivamente teórico ministrado nas universidades. Ele continha coisas práticas e úteis para o presente, tanto na paz quanto na guerra. Os resultados dos experimentos deveriam ser apresentados "sem frases enigmáticas e obscuras". Na mesma linha, o marinha inglês Robert Norman, cuja contribuição para a difusão do uso da bússola foi decisiva, costumava qualificar-se como um *unlearned mathematician* que, no exercício de sua profissão, colheu uma série de observações sobre o ímã e sobre a "propriedade da inclinação".

Graças ao processo descrito, a razão passa a ser vista como uma força, uma faculdade que se desenvolve com o treinamento adequado. Trata-se de uma razão sem metafísica, uma razão-atividade, em função da qual o sentido utilitário do saber é alçado a primeiro plano. As "quimeras filosóficas" são ina-

cessíveis aos sentidos e, portanto, refratárias à investigação de uma atividade científica cuja tônica é grandemente experimental. Removidos os antolhos da escolástica, chega ao fim o tempo das elucubrações ociosas, das controvérsias intermináveis sobre assuntos doravante considerados vãos. Uma cultura técnico-científica ocupa aos poucos o lugar de uma cultura impregnada pela retórica. Iluminada pelos sentidos, a razão assume seu caráter de razão prática e lança-se com empenho à tarefa de decifrar os mistérios da natureza. Razão que desencanta a magia e a religião, ao pregar a livre interpretação das Escrituras. Razão que lança uma nova luz sobre os objetos, para colocá-los a serviço da humanidade.

Assim, desde as clássicas perguntas do príncipe de Maquiavel, a razão assume sua dimensão prática. Difunde-se a concepção de uma razão que não apenas "é", mas "serve para"; que se ocupa de questões de fato (*matter of fact*) em Hume e Smith, no processo de emancipação da Economia Política; que leva os enciclopedistas a um esforço concentrado de reunir toda a sabedoria humana num livro de fácil acesso, agrupado por assunto. Há consciência crescente de que uma teoria qualquer, para ser considerada certa, tem de ser passível de aplicação e quantificação.

Não por acaso, tantas obras da época fazem referência explícita à razão, ao conhecimento e a temas correlatos em seu título. Bacon escreve um longo ensaio sobre *O avanço do conhecimento*. Uma das principais obras de Locke é *Ensaio sobre o entendimento humano*. Helvetius publica *De l'Esprit*. Spinoza proclama a correção da razão em seu *Tratado da correção do intelecto*. E assim por diante.

3. Razão Domadora de Paixões

Outra importante característica da transição focalizada é a concepção da razão como faculdade humana à qual cabe a incumbência de domar os impulsos passionais. Assim, desde o início da Idade Moderna, dissemina-se no Ocidente a convicção de que não é possível controlar as paixões pela simples exortação moralista ou pela ameaça da danação eterna. Era imprescindível encontrar novas formas de controle sobre os desdobramentos indesejáveis da conduta humana, quando sob o jugo de paixões ingovernáveis. Isto requeria, antes de mais nada, uma profunda e exaustiva dissecação das características da natu-

reza humana, que tornava possível mobilizar paixões capazes de contrabalançar os efeitos negativos de outras paixões humanas.

Uma intensa discussão sobre o tema das paixões, que se estende por todo o século XVII, leva a se questionar o recurso a formas coercitivas de lidar com as mesmas, característico da Idade Média. A sociedade moderna adota aquilo que Hirschman (1980) denomina de "princípio da paixão equivalente contrária", derivado da percepção de que é mais razoável mobilizar as paixões do que tentar a todo o custo impedir que afluam. Forja assim um artifício esperto: paixões menos pecaminosas, moralmente mais toleráveis e, ao mesmo tempo, mais sensíveis às diretrizes da razão, seriam usadas para fazer frente a paixões mais perigosas e avassaladoras em seus efeitos. Sugere-se enfrentar fogo com fogo, utilizando recursos de calibre semelhante ao das forças que se deseja controlar. A intensidade das paixões é outro tema recorrente na teoria ética. Admite-se que paixões "razoáveis", como o egoísmo e a ambição, propensas a gerar um comportamento previsível e calculável, têm um poder moderador. Servem assim como escudo contra paixões como a ira ou a luxúria, que, pelo caráter aleatório e inerentemente extremado de sua manifestação, ameaçam a paz e o bem-estar social. Paixões menos caprichosas seriam o antídoto ideal contra os caprichos das paixões, funcionando como uma espécie de vacina.

À atitude de repressão às paixões, característica da sociedade feudal, sucede, portanto, uma atitude de mobilização das mesmas, por intermédio do princípio da paixão equivalente contrária. A atitude repressora, que nega a própria existência das paixões, é convertida numa atitude que, por reconhecer a existência das paixões como uma questão de fato, curva-se diante do inevitável. Neste movimento, o papel da razão é essencial, no sentido de domar os impulsos espontâneos e dar-lhes uma direção socialmente desejável.

Nesse contexto, a ética sofre uma mudança substancial: em lugar de uma ética eminentemente deontológica, apoiada em noções absolutas de bom e mau, certo e errado, surge uma ética teleológica, precursora do utilitarismo do século XVIII. Nesta, o caráter benéfico ou maléfico da conduta decorre sobretudo das finalidades por ela perseguidas, ou, alternativamente, de seus efeitos concretos. Boa passa a ser a ação cujo objetivo é louvável, ou cujas conseqüências são desejáveis para a humanidade.

Com os filósofos éticos do século XVIII, dentre os quais sobressaem os nomes de Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume e Adam Smith, assiste-se à reconciliação entre egoísmo e altruísmo, que se convertem em paixões compatíveis. Os filósofos éticos compartilham a crença no senso moral do homem, a que reservam diferentes nomes: consciência, discernimento, *inner sense*, espectador imparcial etc. De fato, admitem que o homem possui um termômetro interno que lhe permite distinguir o bem do mal e, portanto, agir razoavelmente. A auto-estima ou o interesse não seriam, em princípio, incompatíveis com a benevolência ou com o desejo de favorecer outrem. Num estado que os gregos chamavam de ataraxia, as propensões naturais do organismo humano se equilibram mutuamente e impedem que a busca da felicidade individual prejudique necessidades e desejos da coletividade.

Na ética de Shaftesbury, o termômetro interno da consciência funciona bem porque, sendo o homem um ser social, a preocupação com seus interesses próprios e com o interesse coletivo é indistinta. Como o egoísmo, a benevolência está enraizada na natureza humana. Na ética de Adam Smith, o espectador imparcial equivale ao "homem dentro do peito", isto é, o espelho interno no qual cada indivíduo se mira para avaliar a repercussão social de seus atos e julgar a adequação dos mesmos. Nesse sentido, é como se um representante da sociedade agisse no interior da psique humana.

Butler, a seu turno, contrasta o auto-amor calmo e razoável, portanto fiel aos ditames da razão, com o auto-amor imoderado. E conclui que o primeiro é possível pois, tendo a razão como conselheira, o ser humano é capaz de discernimento em relação a seus atos.

É necessário ressaltar que os filósofos éticos em geral dão muito mais ênfase às paixões do que à razão. Com muita frequência, e porque a própria razão não era um conceito unívoco, os pensadores dos séculos XVII e XVIII estabeleciam uma antítese entre sentimentos e razão, pensamentos e emoções. Sentimentos e emoções são atribuídos à natureza animal do homem. A razão é retratada como a faculdade que o distingue dos animais.

Nesse particular, Bernard Mandeville situa-se mais uma vez como um autor *sui generis*, que se destaca por seu anti-racionalismo, em plena era da razão. Em sua *Fábula das Abelhas*, que traz o expressivo subtítulo "Vícios priva-

dos, benefícios públicos", Mandeville lança a idéia do "vício útil" Defende a tese de que certa porção do mal é, na verdade, benéfica à humanidade.

O poema original de Mandeville foi publicado pela primeira vez em 1705, sob o título *The grumbling hive or Knaves turn'd honest* ⁽⁴⁾. Para responder às críticas, que espoucaram com extrema virulência sobre este *best-seller* do século XVIII e levaram a sua condenação pelo júri de Middlesex, Mandeville redigiu vinte e quatro ensaios em prosa, numerados por letras de a a y, agregados ao poema original como esclarecimento ou justificativa, sob o título de "Investigação sobre a natureza da sociedade" ⁽⁵⁾.

A formação médica de Mandeville sobressai no tratamento dado às paixões. É importante mencionar que o autor teve sua estréia profissional como especialista em nervos, "paixões hipocondríacas e histéricas", sobre as quais escreve um tratado. Desde os tempos dos gregos, os médicos aprendiam que a constituição mental e moral do homem obedecia à proporção relativa de quatro "humores", correspondentes a quatro fluídos corporais: sangue, fleugma, cólera e melancolia. Aos mesmos, associavam-se quatro qualidades: calor, frio, secura e umidade. Nas pessoas coléricas, dominaria a cólera (bilis); nas sanguíneas, o sangue.

Mandeville raciocina por paradoxo, o que pode explicar a intensa celeuma provocada por sua fábula. Insiste na tese de que as ações têm conseqüências contrárias a seu sentido original: ... *"no encadeamento dos fatos existe um mistério que a inteligência humana não alcança"* (MANDEVILLE, 1982, p. 153). Na introdução de seus comentários, o autor argumenta que uma das razões que levam as pessoas a um entendimento equivocado de si próprias é o fato de a maioria dos escritores estarem sempre a lhes dizer como devem ser, e não como de fato são, isto é, um composto de várias paixões que governam o homem, queira ele ou não.

É verdade, admite Mandeville, que o incêndio de Londres foi uma grande calamidade para os moradores da cidade. Mas se somarmos os carpinteiros, pedreiros, ferreiros e demais operários empregados na reconstrução da cidade, aos fabricantes e comerciantes das mercadorias que se queimaram e precisaram

(4) Em português, *A colméia murmurante, ou Os velhacos se tornaram honestos*.

(5) Para uma retrospectiva abalizada do processo de elaboração da obra, bem como uma crítica competente, v. a introdução de F. B. Kaye em MANDEVILLE (1982).

ser repostas, o número de beneficiários será igual, se não superior, ao dos prejudicados pelo incêndio.

A importância do luxo e do consumo de luxo é outro tema recorrente na obra, apresentado como "a própria roda que gira o comércio" Enquanto a colméia vivia de forma permissiva, a cultivar abertamente seus vícios, a prosperidade vicejava. Ao contrário, no momento em que as abelhas são picadas pelo remorso e pedem a Deus que as livre de seus vícios, estabelece-se o tédio, a pobreza e a estagnação da colméia. Isto porque a frugalidade é "*uma pobre virtude esfomeada, útil somente para pequenas sociedades de homens bons e pacíficos, contentes de serem pobres para viver mais tranquilos*" (*ibidem*, p. 85). Na opinião do autor, nenhuma sociedade poderá acumular riqueza e poder, nem, uma vez conseguido isto, conservá-los por muito tempo, sem os vícios do homem (*ibidem*, p. 149).

Quanto à avareza, tomada como sinônimo de ambição, se tantos clamam contra ela, é porque todos dela padecem. Trata-se de uma característica inerente à natureza humana, que tem seu contrapeso na prodigalidade, este "nobre pecado" que leva as pessoas a serem esbanjadoras. Avareza e prodigalidade são, para Mandeville, venenos antípodas, cujas qualidades nocivas se neutralizam por mútua destruição. Sua coexistência faz a boa medicina, permitindo que todos prosperem, inclusive os pobres.

Em todo o decorrer do texto, Mandeville polemiza com Shaftesbury e outros filósofos moralistas sobre a possibilidade de existir virtude sem autonegação. Conclui que uma boa administração (*dextrous management*), exercida por um político hábil, é capaz de operar a mutação sugerida pelo subtítulo de sua obra, ou seja, converter vícios privados em benefícios públicos. A boa política é assim o mecanismo graças ao qual se dá a inusitada conversão de vícios em virtudes.

A famosa polêmica de Mandeville com Smith tem um componente indissociável do estilo do primeiro, e pode ser atribuída ao extremo rigorismo de sua ética, que faz com que qualquer comportamento minimamente distanciado da ética tradicional seja designado como vício. Smith se queixa do fato de Mandeville qualificar como mau qualquer desejo que fuja à mais estrita abstinência. Mandeville, diz ele, toma como luxúria e sensualidade grosseiras todos os prazeres que ultrapassam as fronteiras da mais ascética abstinência. Tudo aquilo

que exorbita o estritamente necessário à subsistência humana é chamado de vício: o uso de uma camisa limpa; uma habitação decente; o prazer sexual (SMITH, 1966, p. 458). Aqui, Smith introduz um de seus temas favoritos, que é a questão da intensidade das paixões. Há paixões que, expressas além de certa medida, chocam o sentimento humano. Mas há também virtudes capazes de re-frear essas paixões e restringir a intensidade com que se manifestam.

Em última análise, a polêmica entre Mandeville e Smith remete a divergências de natureza mais semântica do que conceitual, mais de ênfase do que de fundo. Há discordância nos rótulos que ambos aplicam a manifestações semelhantes das propensões naturais do homem. Smith certamente não concorda que vícios privados possam gerar benefícios públicos. Mas também não chama de vício o comportamento interesseiro do padeiro, do açougueiro e do fabricante de cerveja, em *A riqueza das nações*; pelo menos desde que não pratiquem preços abusivos ou forneçam mercadoria estragada.

Na trilha de Shaftesbury e Hutcheson, Smith concorda com Mandeville quanto à importância do interesse como fator motivador da conduta humana e da prosperidade social. Questiona, antes, o fato de este sentimento dar ensejo a condutas condenáveis. O mesmo se aplica a traços como o amor à verdadeira glória (*sic*) e a demanda de bens de luxo. Manifestos com uma intensidade superior à desejável, os atos inspirados por esses sentimentos podem ser viciosos. Ao contrário, quando bem orientados pela razão, ensejam agradáveis aos olhos do espectador imparcial.

Numa primeira leitura, o fosso que separa as concepções éticas de Smith e Mandeville parece intransponível. Em leituras consecutivas e, sobretudo, à luz da pré-história da Economia, os elos que os unem transparecem com nitidez. Smith e Mandeville integram o grande coro dos pensadores que, durante toda a Idade Moderna, contribuem para mostrar o potencial da razão como domadora das paixões. E ajudam a construir o poderoso mito em que interesses individuais convivem harmoniosamente com o bem-estar da coletividade.

Referências Bibliográficas

- BACON, Francis. *Novum organum*. Coleção "Os Pensadores", vol. 13. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- BIANCHI, Ana Maria. *A pré-história da economia. De Maquiavel a Adam Smith*. São Paulo, HUCITEC, 1988.

- COUTINHO, Maurício. Origens da Economia Política clássica. *Anais do XVI Encontro Nacional da ANPEC*. Belo Horizonte, dezembro de 1988.
- DESCARTES, René. *Questões de método*. São Paulo, Livraria A Exposição do Livro, s/d.
- DUMONT, Louis. *From Mandeville to Marx*. Princeton, 1977.
- HAMPSON, Norman. *The enlightenment*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1968.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- HIRSCHMAN, Albert. *A economia como ciência moral e política*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. The empiricists. Garden City, Anchor Books, 1974.
- MANDEVILLE, Bernard. *La fábula de las abejas*. Vícios privados, benefícios públicos. Trad. de José F. More. Comentário crítico de F. B. Kaye. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Nova York, Augustus M. Kelley, 1966.